**Санкт-Петербургская
православная духовная академия**
Архив журнала «Христианское чтение»

А. Митякин

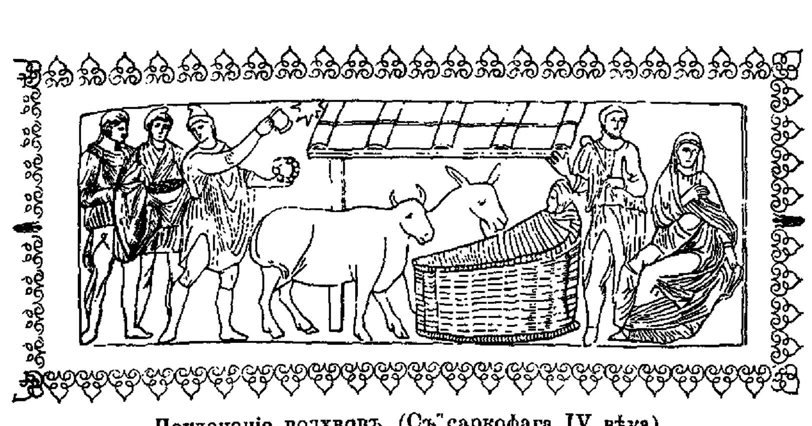
Рождество Христово по изображению его в искусстве

*Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 1. С. 3-26.*



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Печатать дозволяется. С.-Петербургъ, 5 декабря 1896 года.
Э.-орд. профессоръ *Александръ Лопухинъ*.



Поклоненіе волхвовъ (Съ саркофага IV вѣка).

РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО

по изображенію его въ искусствѣ.

„Люди въ поэзіи и искусствѣ дотолѣ лишь производительны, пока они религіозны“ [1]. *Гёте.*

НАШЪ вѣкъ, такъ много погрѣшившій въ томъ, что апостолъ называетъ увлеченіемъ «вѣтрами ученій», вмѣстѣ съ тѣмъ едва ли не болѣе другихъ поработалъ и надъ развитіемъ религіознаго сознанія въ христіанскомъ мірѣ. По крайней мѣрѣ въ одномъ отношеніи это несомнѣнно, и при томъ въ чрезвычайно важномъ отношеніи, именно въ изученіи земной жизни Господа нашего Іисуса Христа. Ни одинъ еще вѣкъ не можетъ похвалиться такимъ усердіемъ въ изученіи этой глубоковажной области богословскаго знанія, и никогда еще не являлось на сравнительно небольшомъ промежуткѣ такой почти необъятной литературы, какою можетъ вполнѣ гордиться нашъ вѣкъ въ отношеніи этого предмета. Конечно, среди этой литературы есть произведенія, имѣвшія своей задачей вовсе не то, что̀ одно только и можетъ вполнѣ соотвѣтствовать глубочайшему запросу духа человѣческаго, именно не стремленіе болѣе познать своего Господа чрезъ тщательнѣйшее изученіе всѣхъ обстоятельствъ Его земной жизни, а желаніе снять божественный ореолъ

[1]) „Die Menschen sind in Poesie und Kunst nur so lange productiv, als sie religiös sind“. *Goethe*

съ главы Богочеловѣка; но и эти произведенія не остались безъ того, чтобы не внесть и своей доли въ это глубоковажное движеніе, такъ какъ они именно послужили главными стимулами къ тому, что богословская наука съ такимъ небывалымъ усердіемъ взялась за положительное изслѣдованіе жизни Господа Христа. Съ этой стороны очевидно отрицательная литература, какъ и всякое отрицательное зло, сослужила въ общей экономіи добрую службу, не мало посодѣйствовавъ пробужденію добрыхъ силъ, дремавшихъ въ бездѣятельности. Не будь пресловутыхъ сочиненій Штрауса и Ренана, едва ли можно бы ожидать и того громаднаго подъема богословскихъ силъ на борьбу съ невѣріемъ и отрицаніемъ, который и далъ богатѣйшую литературу по изученію земной жизни Іисуса Христа,—литературу, въ сравненіи съ которой отрицательныя произведенія тонутъ какъ капли въ морѣ.

Но рядомъ съ наукой на этомъ поприщѣ едва ли менѣе поработало и искусство. Это двѣ родныя сестры,—дочери одного и того же духа, и онѣ всегда работаютъ совмѣстно, хотя и различными орудіями. То, что̀ наука добываетъ своими изслѣдованіями и воплощаетъ въ литературѣ, — то же самое искусство воплощаетъ въ художественныхъ образахъ, и этой тѣсной связью между ними объясняется и тотъ несомнѣнный фактъ, что одни и тѣ же вѣянія одинаково сказываются какъ въ области науки, такъ и въ области искусства. Когда, напр., въ средніе вѣка наука находилась въ полномъ подчиненіи у богословія, такъ что даже и «философія была служанкой теологіи», то и искусство носило на себѣ неизгладимый отпечатокъ этого преобладанія религіи, такъ что всѣ лучшія произведенія его были именно въ области церковно-религіозной жизни и носили на себѣ отпечатокъ возвышенной духовности, того воплощенія безконечнаго въ конечномъ, которымъ особенно отличается средневѣковое искусство. А затѣмъ, когда наука пробила себѣ новые пути изслѣдованія, когда предъ нею открылись новыя области необъятнаго знанія въ мірѣ природы, то и искусство занялось изображеніемъ этого именно міра, вслѣдствіе чего самый тонъ его понизился, тѣмъ болѣе, что у художниковъ явилось стремленіе все божественное и безконечное втиснуть въ предѣлы человѣческаго и конечнаго. Этимъ объясняется тотъ грубый реализмъ, который неоднократно давалъ себя чувствовать въ художественныхъ произведеніяхъ новѣйшаго какъ заграничнаго, такъ и русскаго

искусства изъ области религіи (въ произведеніяхъ Верещагина, Ге, Рѣпина и др.). Но этотъ художественный реализмъ, какъ плодъ временнаго увлеченія «вѣтрами ученій», конечно еще менѣе можетъ разсчитывать на право гражданства въ искусствѣ, чѣмъ въ наукѣ, такъ какъ для искусства быть рабомъ такого реализма значитъ отказаться отъ своего собственнаго назначенія и стать въ противорѣчіе съ самимъ собою. Поэтому рано или поздно оно свергнетъ съ себя это временное иго и опять, воскреснувъ духомъ, вступитъ въ область свободнаго творчества, для котораго божественное и безконечное есть именно идеалъ воспроизведенія человѣческаго и конечнаго. И тогда именно оно найдетъ себѣ наивысшее вдохновеніе въ той божественной жизни, которая и раньше вдохновляла геніальныхъ художниковъ, сдѣлавъ ихъ имя славнымъ по всему христіанскому міру.

Искусство живописи издавна, можно сказать съ самаго появленія христіанства, отдало себя на служеніе религіи, и съ особеннымъ усердіемъ воспроизводило земную жизнь Господа Іисуса Христа, справедливо видя въ ней божественный образецъ для жизни всѣхъ людей. Сначала впрочемъ оно приступало къ этому предмету съ большою осторожностью, и такъ какъ въ языческомъ мірѣ было запятнано служеніемъ всѣмъ мерзостямъ языческихъ идоловъ и нелѣпостей языческихъ миѳологій, то оно даже не осмѣливалось прямо воспроизводить образа божественнаго Искупителя и воспроизводило Его подъ разными символическими формами—агнца, рыбы, якоря и пр. Но позже, когда язычество уже потеряло свою силу, и вліяніе его на искусство ослабѣло, то послѣднее, очистившись отъ пресыщенія чувственности и вдохновившись новымъ духомъ, стало изображать Богочеловѣка и всѣ обстоятельства Его жизни подъ прямыми реальными формами, тѣмъ болѣе, что и сама Церковь освятила это употребленіе искусства, допустивъ его какъ составную часть своихъ священнодѣйствій. Съ того времени искусство неустанно работало надъ воспроизведеніемъ всѣхъ важнѣйшихъ событій изъ земной жизни Господа Христа, и объ этомъ служеніи его дѣлу евангелія можетъ свидѣтельствовать прилагаемый очеркъ важнѣйшихъ произведеній (преимущественно средневѣковаго искусства) изъ исторіи рождества и отрочества Іисуса Христа [1]).

---

[1]) Мы пользуемся при этомъ сочиненіемъ каноника Фаррара „The Life of Christ as represented in art“, London 1894.

I. Рожденіе Спасителя въ изображеніи искусства.

Едва ли еще можно представить себѣ событіе, которое могло бы служить болѣе богатымъ источникомъ для художественнаго вдохновенія, какъ именно событіе Рождества Христова, съ сопровождавшими его чудесными обстоятельствами. Самое рождество, какъ осуществленіе тайны воплощенія Безконечнаго Бога, въ которомъ художество находитъ идеалъ для своего творчества, представляло богатѣйшій источникъ вдохновенія, и потому какъ самое это событіе, такъ и всѣ сопровождавшія его обстоятельства сами собой напрашиваются на кисть художника. Всѣ эти событія — рожденіе Царя вселенной въ убогой пещерѣ или скотномъ стойлѣ, положеніе Невмѣстимаго въ ясляхъ, пѣніе ангеловъ, въ полночь возвѣщавшихъ спавшему человѣчеству рожденіе Спасителя міра, поклоненіе Ему со стороны убогихъ пастуховъ, прибытіе съ востока знатныхъ волхвовъ съ дарами новорожденному Царю іудейскому, наконецъ ярость Ирода, избившаго тысячи неповинныхъ младенцевъ, бѣгство въ Египетъ, — всѣ эти и другія событія вслѣдствіе этого издавна поражали воображеніе художниковъ, которые и стремились воплотить ихъ въ соотвѣтствующіе образы своего искусства. Мы отмѣтимъ важнѣйшіе изъ этихъ изображеній какъ въ древнее, такъ и позднѣйшее время.

Первые слѣды воспроизведенія событій и обстоятельствъ Рождества Христова встрѣчаются еще въ катакомбахъ и представляемое здѣсь изображеніе (рис. 1) есть по всей вѣроятности наиболѣе древнее изъ нихъ. На немъ мы видимъ образъ Богоматери — съ серьезнымъ лицомъ и окружающимъ ея голову нимбомъ, — а передъ нею спеленатый Младенецъ въ ясляхъ, похожихъ на скамью, и рядомъ съ Нимъ головы животныхъ — вола и осла, которые затѣмъ дѣлаются традиціонными принадлежностями этого рода изображеній и почти неизмѣнно повторяются во всѣхъ дальнѣйшихъ воспроизведеніяхъ этого событія. Въ этомъ изображеніи не видно самаго помѣщенія, въ которомъ совершилось великое событіе. Но въ дальнѣйшихъ изображеніяхъ есть попытки со стороны художниковъ опредѣлить и самое по-



Рис. 1.

мѣщеніе. По древнему преданію, нашедшему себѣ авторитетное подтвержденіе въ свидѣтельствѣ блаженнаго Іеронима, Рождество Христово совершилось въ пещерѣ, служившей и стойломъ для животныхъ. Но древнѣйшіе художники въ этомъ отношеніи уже рано стали отступать отъ этого преданія и обыкновенно изображали сцену Рождества Христова въ бѣдной хижинѣ, построенной руками человѣческими. Правда, при этомъ они связывали эту сцену уже съ поклоненіемъ волхвовъ, которые и по евангельскому повѣствованію нашли Младенца и Матерь Его уже «въ домѣ». Таково напр. изображеніе на гравированномъ камнѣ изъ музея Веттари, гдѣ рядомъ съ обычной обстановкой (двумя животными) изображена и звѣзда, сіяющая на Младенца [1]).

Самое событіе Рождества Христова было столь радостнымъ, что центральною мыслію при его изображеніи въ искусствѣ было именно чувство ликованія и радости, которое въ средніе вѣка нашло себѣ выраженіе въ особой религіозной пѣсни, бывшей столь же популярной тогда на западѣ, какъ и смѣнившая ее потомъ пѣснь Якопсона о страданіяхъ Спасителя. Всѣ древніе художники въ своихъ религіозныхъ изображеніяхъ старались выражать ту же самую мысль, которую незвѣстный поэтъ высказалъ въ слѣдующихъ словахъ:

Stabat Mater speciosa
Juxta faenum gaudiosa
    Dum jacebat parvulus,
Cujus animam gaudentem
Laetabundam et ferventem
    Pertransivit jubilus [2]).

Въ общемъ древніе художники мало привносили разнообразія въ это изображеніе, и въ ихъ картинахъ мы всегда встрѣчаемъ одно и тоже — ликующую Богоматерь, сидящую у спеленатаго и лежащаго въ ясляхъ Богомладенца, серьезнаго, погрузившагося въ саморазмышленіе прав. Іосифа, па-

[1]) См. у *Martigny*, Dictionnaire des Antiquités chretiennes подъ словомъ Nitivity, а также въ изслѣдованіи проф. Н. В. Покровскаго: „Евангеліе въ памятникахъ иконографіи“ стр. 50 и сл.

[2]) „Стояла прекрасная Матерь, ликуя подлѣ яслей съ сѣномъ, гдѣ лежалъ Младенецъ, радостную душу котораго, ликующую и воспламененную, охватилъ торжественный восторгъ“.

стуховъ съ выраженіемъ удивленнаго благоговѣнія въ лицѣ и наверху—ангеловъ, воспѣвающихъ свой торжественный гимнъ: «Слава въ вышнихъ Богу, и на землѣ миръ, въ человѣцѣхъ благоволеніе». Всегда при этомъ вводятся также волъ и оселъ, согласно съ греческимъ текстомъ, извѣстнаго стиха пророка Аввакума ἐν μέσῳ δύο ζώων γνωσθήσῃ — «посреди двою животныхъ познанъ будеши» [1]). Эта послѣдняя черта настолько глубоко запечатлѣлась въ сознаніи, что нашла себѣ выраженіе и въ извѣстной латинской поэмѣ Пистора «О Рождествѣ Господа», гдѣ говорится слѣдующее:

Puer natus in Bethlehem,
Unde gaudet Jerusalem,
Hic jacet in praesepio
Qui regnat sine termino,
Cognovit bos et asinus
Quod puer erat Dominus [2]).

Т. е. „Родился Младенецъ въ Виѳлеемѣ,
Посему ликуетъ Іерусалимъ.
Здѣсь лежитъ въ ясляхъ Тотъ,
Кто царствуетъ безгранично.
Познали волъ и оселъ,
Что Младенецъ — Господь".

Художественная обработка сказанія о Рождествѣ Христовомъ въ этомъ тонѣ продолжалась почти безъ всякихъ измѣненій до XIV столѣтія. Изъ художниковъ этого рода выдается—Орканья, картина котораго представляетъ собою просто воспроизведеніе евангельской исторіи Рождества Христова для тѣхъ, кто не умѣлъ читать; Джіотто, у котораго появляются признаки натурализма, т. е. стремленіе внести въ эту исторію черты чисто человѣческихъ условій жизни. Болѣе свободная въ художественномъ смыслѣ обработка этого сюжета развивалась постепенно. Масолино-да-Паникале изображаетъ скалу, въ расщелинѣ которой пастухи, по преданію, обыкновенно нахо-

---

[1]) Тотъ же смыслъ сохранился въ Vetus Itala: in medio duorum animalium innotesceris. Къ сожалѣнію, въ русскомъ синодальномъ текстѣ смыслъ этотъ совершенно утраченъ, и этотъ стихъ читается согласно съ Масоретскимъ такъ: „Соверши дѣло Твое среди лѣтъ, среди лѣтъ яви его", *Аввак.* III, 2.

[2]) Pistor, De Nativit. Domini.

дили себѣ убѣжище отъ бури, и эта скала стала часто появляться въ художественныхъ изображеніяхъ. Павла и Евстохія, спутницы блаж. Іеронима въ его паломничествѣ въ Св. Землю, въ своемъ письмѣ изъ Виѳлеема въ Римъ къ Марцеллѣ говорятъ: «Въ ущельи скалы родился Создатель тверди». Благочестивая фантазія художника разукрасила эту скалу, и скала расцвѣтаетъ яко кринъ сельный, чтобы принять Господа жизни. Тутъ же присутствуетъ отрокъ Іоаннъ-Предтеча съ крестомъ изъ камышевой трости. Приснодѣва колѣнопреклоненно съ молитвенно сложенными руками стоитъ предъ своимъ божеств. Сыномъ. На небесахъ виднѣются открытыя объятія Бога Отца и исходящій въ видѣ голубя Духъ Святой, сопровождаемый двумя ангелами [1]).

Въ храмѣ св. Марка, въ Венеціи, есть хорошее изображеніе Рождества Анджелико, который воспроизводитъ его съ свойственной ему простотой и небеснымъ очарованіемъ. Но наиболѣе замѣчательный рядъ художественныхъ произведеній начинается картиной Пьеро-делля-Франческа (въ Британской національной галлереѣ). Картина этого художника полна оригинальности и очарованія. На подушкѣ среди цвѣтовъ лежитъ новорожденный Христосъ, поднимая свои маленькія руки. У Его ногъ, молитвенно преклонивъ колѣна, стоитъ въ божественной простотѣ Пресв. Дѣва Марія. Позади ея на сѣдлѣ сидитъ праведн. Іосифъ, обнявъ руками свое колѣно, а за ними стоятъ пастухи, изъ которыхъ одинъ указываетъ на небо. Далѣе виднѣются развалины какого-то сарая, на кровлѣ котораго, поросшей травой, сидитъ сорока [2]). Направо стоитъ городъ, а налѣво долина со скалами и деревьями. По ландшафту по мѣстамъ виднѣются птицы. Между сараемъ и Младенцемъ стоитъ группа ангеловъ съ музыкальными инструментами въ рукахъ. Какъ ангелы, они не отбрасываютъ тѣни, но открываютъ уста на подобіе пѣвцовъ и бряцаютъ пальцами по своимъ инструментамъ. Между ангелами и Приснодѣвой стоитъ и смотритъ на Младенца волъ, а черезъ плечо одного изъ нихъ поднимаетъ свою голову оселъ, который повидимому издаетъ крикъ удивленія. «По своимъ краскамъ, говоритъ одинъ критикъ, это

---

[1]) Картина эта находится во Флоренціи, въ академіи художествъ.

[2]) Такого рода полуразвалившійся сарай часто встрѣчается на картинахъ средневѣковыхъ живописцевъ, желавшихъ изобразить этотъ символъ разрушенія ветхозавѣтнаго домостроительства.

совершенно оригинальная картина—съ ея нѣжными переливами мягкихъ голубыхъ цвѣтовъ, съ ея коричневыми и сѣрыми тонами. Въ ней нѣтъ воздушной перспективы, но картина представляетъ собою собраніе тщательнѣйшихъ этюдовъ. Даже жемчужины на одеждѣ Приснодѣвы и ангеловъ тщательно отдѣланы. Вся постановка свѣжа и очаровательна и тѣмъ не менѣе религіозна, потому что живописецъ порѣшилъ воплотить свое чувство въ формы своего опыта» [1]).

Весьма замѣчательна по своему замыслу и исполненію небольшая картина Сандро Боттичелли (въ Британской національной галлереѣ). Это какъ бы цѣлая рождественская проповѣдь, имѣющая своею цѣлію изобразить въ краскахъ тѣ результаты, которые произведены были рожденіемъ Спасителя на небѣ, на землѣ и подъ землею, и выяснить самый смыслъ воплощенія, въ силу котораго Богъ примирился съ грѣшными людьми и человѣкъ сдѣлался малымъ чѣмъ ниже ангеловъ, увѣнчанный славою и честію. Въ верхней части картины изображено небо, нѣжныя краски котораго постепенно сгущаются, приближаясь къ земному горизонту. На небѣ ликуютъ, «скачутъ и играютъ» въ религіозномъ восторгѣ ангелы, одѣтые въ платья самыхъ нѣжныхъ цвѣтовъ. Крылья у нихъ, какъ и одежды, мѣняются въ своихъ цвѣтахъ, разнообразясь между краснымъ, зеленымъ и бѣлымъ. Въ рукахъ у каждаго изъ нихъ по масличной и лавровой вѣтви и свитку съ надписью: «Gloria in Excelsis Deo, отъ которой свѣшивается легкая золотая корона. Лица нѣкоторыхъ изъ нихъ обращены къ небу и отражаютъ на себѣ сіяніе блаженнаго видѣнія, а другіе смотрятъ на землю и въ ихъ благочестивыхъ взорахъ какъ бы читаются слова: et in terris pax, hominibus bonae voluntatis (и на землѣ миръ, въ человѣкахъ благоволеніе). Какъ разъ подъ ними темная роща,—Дантовскій символъ запутаннаго лѣса человѣческой жизни. Но среди мрачнаго лѣса, на массѣ бѣлой скалы—символа чистоты и непоколебимой крѣпости Евангелія—стоитъ виѳлеемское стойло для скота. На кровляхъ этого стойла или сарая трое ангеловъ, изъ которыхъ одинъ въ красной одеждѣ—ангелъ любви, въ бѣлой—ангелъ невинности и въ зеленой—ангелъ надежды, поютъ словословіе. А на полу въ стойлѣ лежитъ во всей

[1]) *Monkhouse*, The Italian Pre-Raphaelites, p. 40.

жизнерадостности дѣтства божественный Младенецъ, который, поднося перстъ одной руки къ своимъ устамъ, какъ бы говоритъ: «Я Слово Божіе». У Его ногъ колѣнопреклоняется пресв. Марія, а у изголовья, опираясь на сѣдло въ глубокомъ самоуниженіи согбенно сидитъ прав. Іосифъ, закрывающій себѣ лицо плащемъ. За нимъ находятся волъ, оселъ и ясли—въ знакъ того, что даже и о животныхъ печется Отецъ Небесный. По сторонамъ стойла изображены три волхва и три пастуха, изображающіе собою все человѣчество—какъ іудеевъ, такъ и язычниковъ, во всѣхъ возрастахъ и положеніяхъ, и ихъ приводятъ къ новорожденному Христу ангелы, которые увѣнчиваютъ имъ головы масляничными вѣтвями—символомъ плодотворности, мира и радости. Ниже ихъ три пары фигуръ радостно обнимаются между собой, а три свѣтлыхъ ангела, съ надписью на своихъ свиткахъ: «Благоволеніе въ человѣкахъ», обнимаютъ юношу, старца и возмужалаго человѣка въ знакъ того, что небо и земля, примиренныя рожденіемъ Искупителя, устремились къ возсоединенію послѣ долгой разлуки. Въ самомъ низу картины – діаволы, маленькіе и безобразные, въ испуганномъ видѣ стараются попрятаться по ущельямъ, и такимъ образомъ въ цѣломъ картина изображаетъ вліяніе Рождества Христова на добрыя и злыя силы міра. На верху находится плохая греческая надпись, указывающая на то, что картина была написана въ 1500 г. въ самый мрачный періодъ Италіи, когда повидимому надъ нею осуществлялись всѣ бѣдствія, предсказанныя въ Апокалипсисѣ. Вообще всѣ картины Боттичелли отзываются тономъ глубокой грусти, которая даетъ себя знать даже въ изображеніи ликованія. Нѣсколько въ этомъ же духѣ написано прилагаемое при семъ изображеніе Рождества Христова Антоніо Росселлино (рис. 2), хотя и съ болѣе отчетливыми чертами натуралистическаго направленія. Главная фигура на ней—Богоматерь, со сложенными руками молитвенно и благоговѣйно стоящая надъ Богомладенцемъ, который во всей жизнерадостности младенчества лежитъ на подушкѣ, поднеся палецъ къ устамъ въ знакъ того, что Онъ есть Слово Божіе. Позади Богоматери слѣва стоитъ въ задумчивости прав. Іосифъ, а за нимъ волъ и оселъ, вышедшіе изъ стойла. Справа высокая гора, какъ бы отдѣляющая Ветхій Завѣтъ отъ Новаго, а за ней пастухъ со стадомъ, удивленно смотрящій вверхъ на спускающагося съ неба ангела. Другіе пастухи уже идутъ

къ Богомладенцу для поклоненія. Все изображеніе окружено херувимами, которые, чередуясь съ звѣздами, составляютъ какъ бы небесный нимбъ для Богомладенца.



Антоніо Росселлино.
Рис. 2.

Рождество Христово было любимымъ предметомъ обработки и нѣжнаго, благочестиваго Лоренцо ди-Креди (род. 1456 г.). Его лучшее и капитальнѣйшее произведеніе находится въ академіи художествъ во Флоренціи. У него Богомладенецъ, указывая пальцемъ на уста (какъ это было въ обычаѣ у живописцевъ этой школы), лежитъ не на подушкѣ, а на одеждѣ, брошенной на снопъ пшеницы въ знакъ того, что Онъ есть хлѣбъ жизни. Слѣва колѣннопреклоненно стоитъ пастухъ, совершающій поклоненіе; позади Богомладенца стоитъ другой пастухъ, съ видомъ благоговѣнія и удивленія. Третій пастухъ, красивый юноша съ умнымъ лицомъ, приноситъ ягненка. Справа молится Пресв. Дѣва съ выраженіемъ грусти и смиренія. По обѣимъ сторонамъ ея колѣнопреклоненно стоятъ юные ангелы, а двое другихъ тихо перешептываются между собою, при чемъ одинъ изъ нихъ, указывая пальцемъ къ небу, какъ бы говоритъ: «этотъ Младенецъ есть Сынъ Божій». Прав. Іосифъ, опершись на свой посохъ, задумчиво

смотритъ на всю эту сцену. Картина эта обнаруживаетъ недостатокъ въ самобытности, напоминая своими подробностями подобныя же картины другихъ художниковъ своего времени (Леонардо, Перуджино, Луини и др.), но въ общемъ она поражаетъ гармоніей своей композиціи, разнообразіемъ выраженія и глубокою искренностью чувства. Лоренцо тогда не увлекался такими вихрями вдохновенія и страсти, какъ это было съ Микель-Анджело. Все у него—погружено въ свѣтлое и спокойное безмолвіе. Это вѣрный признакъ внутренняго величія. «Великія творенія, которыя Богъ внушаетъ въ сердца своихъ твореній, говоритъ Боссюетъ, естественно производятъ безмолвіе, восторгъ и нѣчто необъяснимо божественное, что̀ подавляетъ всякое выраженіе».

Около того же времени много работалъ въ Миланѣ и Падуѣ Амброджіо Боргоньоне. У него есть прекрасная картина Рождества Христова въ церкви св. Цельса въ Миланѣ. Въ ней Богоматерь колѣнопреклоненно стоитъ позади Богомладенца, благословляющаго самого автора картины. По обѣимъ сторонамъ Богоматери стоятъ св. Іоаннъ и св. Рохъ—серьезныя благородныя фигуры. Два маленькихъ ангела стоятъ колѣнопреклоненно на землѣ, а три другіе — на небѣ. У него есть и еще картина въ Дрезденѣ, на которой Богоматерь, одѣтая въ длинное бѣлое платье съ золотой вышивкой, подъ короной слова Pax («Миръ»), имѣетъ выраженіе глубочайшей грусти, хотя вверху является во всей славѣ Отецъ Небесный въ облакѣ ангеловъ со свитками, на которыхъ видны слова: Gloria in excelsis. Боргоньоне былъ человѣкъ утонченной натуры и сильнаго религіознаго чувства. Изображеніе божественныхъ или свѣтскихъ личностей въ спокойномъ безмолвіи или въ самоотверженномъ страданіи лучше всего соотвѣтствовало его темпераменту. Далѣе самые цвѣта соотвѣтствуютъ этому преобладающему чувству; сѣрая блѣдность его лицъ только изрѣдка видоизмѣняется закраснѣвшимися отъ скорби вѣками. Ничего не можетъ быть трогательнѣе и прекраснѣе типа и характера нѣкоторыхъ изъ его наиболѣе прекрасныхъ лицъ.

Совершенно въ иномъ духѣ, какъ и можно ожидать, картина Рождества Луки Синьорелли (въ Брит. національной галлереѣ); это притягательная и — не смотря на свой бурый колоритъ—великолѣпная картина, въ которой авторъ старается сразу разсказать всю исторію Рождества Христова по еванг.

Луки. Обнаженный Младенецъ лежитъ на подушкѣ. Колѣнопреклоненная Богоматерь одѣта въ платье голубого и зеленаго цвѣта,—цвѣта неба и надежды. Справа сидитъ прав. Іосифъ—въ красномъ и оранжевомъ одѣяніи. Позади нихъ три сіяющихъ ангела съ блещущими золотомъ и разноцвѣтными красками крыльями. Слѣва—два колѣнопреклоненныхъ пастуха, за которыми стоятъ еще и другіе, и всѣ они до крайности поражены небеснымъ видѣніемъ. Одинъ изъ пастуховъ нашелъ себѣ убѣжище въ пещерѣ, гдѣ онъ сидитъ, играя на флейтѣ, увѣнчанный плющемъ подобно юному греческому богу (очевидный отголосокъ античнаго міра). Лица ихъ едва ли можно назвать набожными или нѣжными, но нельзя не признать тончайшей человѣческой красоты въ загорѣломъ пастухѣ въ соломенной шляпѣ и въ его молодомъ сотоварищѣ. По обѣимъ сторонамъ Приснодѣвы—свѣтловолосые ангелы, одинъ изъ которыхъ нѣсколько съ аффектаціей смотритъ изъ за плеча Пресв. Маріи.

Прекрасная картина Рождества есть у Франціи, въ Болоньѣ. Она была написана по просьбѣ Антона Бентивольо, рыцаря краснаго креста, который самъ нарисованъ молящимся среди пастуховъ. Справа стоятъ епископъ въ митрѣ и двое святыхъ, а въ срединѣ колѣнопреклоненно стоитъ съ блаженно сіяющимъ лицомъ Пресв. Дѣва въ молитвенномъ положеніи. Особенность этой картины заключается въ интенсивности той сосредоточенности, съ которой всякая мысль и всякій взглядъ устремлены на лучезарнаго Богомладенца, лежащаго на маленькой кроваткѣ въ срединѣ всѣхъ. Рядомъ съ Нимъ поютъ двѣ птички, сидящія на кустикѣ, выбивающемся изъ разсѣлины скалы.

Большою оригинальностью отличается картина Рождества Тинторета въ «Школѣ св. Рокко». Событіе изображается въ верхней части стойла; волъ и оселъ находятся внизу, а подлѣ нихъ—павлинъ. Пѣтухъ роется въ соломѣ. Богомладенецъ лежитъ въ своего рода плетеной колыбели, и Приснодѣва приподнимаетъ покрывало, чтобы показать своего Сына группѣ умиленныхъ поселянъ—пастуховъ. Лицо Приснодѣвы есть одно изъ прекраснѣйшихъ, какія только имѣются среди изображеній Тинторета.

Совершенно своеобразное, не въ лучшемъ смыслѣ этого слова, явленіе представляетъ собою картина Рождества Бернардо Каваллино († 1654), такъ же не особенно высокой

школы неаполитанской. Онъ былъ эклектикъ и натуралистъ, покончившій самоубійствомъ въ 31-лѣтнемъ возрастѣ отъ пьянства. Отъ живописцевъ такихъ школъ конечно нельзя ожидать благородной обработки столь возвышеннаго предмета. Только не высокаго полета художникъ могъ унизить свою тему привнесеніемъ такой подробности, какъ бѣлая собака, которая бросается на терпѣливаго вола у яслей. Живописецъ вѣроятно и не подозрѣвалъ, какъ онъ выдавалъ этой подробностью свое внутреннее состояніе и унижалъ свою собственную картину. Она показываетъ, какъ опасно превращать величайшее въ мірѣ событіе въ простой сюжетъ для проявленія стиля и оригинальности художника, а потому и картина его сдѣлалась простымъ украшеніемъ и придаткомъ меблировки въ домѣ его патрона. Бóльшаго можно бы ожидать отъ Маззолина († 1528), этого «свѣтящагося червяка», какъ его называли, изъ ученой и благородной школы феррарской. Но и онъ также погрѣшилъ этой непозволительной вульгарностью, и на его картинѣ, изображающей св. Семейство, маленькій Іоаннъ Креститель, введенный въ картину, вмѣсто того, чтобы всецѣло съ благоговѣніемъ погрузиться въ совершившееся событіе, занятъ защитой кошки отъ преслѣдованій ея со стороны ручной обезьяны!

Наконецъ отмѣтимъ замѣчательную картину Рождества Дюрера, какъ представителя нѣмецкой школы. На этой картинѣ по обычаю всѣхъ картинъ средневѣковыхъ, представлены развалины сарая. Справа колѣнопреклоненно стоятъ два престарѣлыхъ пастуха, одинъ изъ которыхъ имѣетъ въ лицѣ выраженіе благоговѣйнаго ужаса. Надъ деревомъ, передъ которымъ они стоятъ, сіяетъ большая звѣзда. Черезъ разрушенную арку въ отдаленіи виднѣется ангелъ благовѣстникъ, явившійся пастухамъ, когда они ночью стерегли свои стада. Слѣва, съ полнымъ радости лицомъ стоитъ престарѣлый Іосифъ съ фонаремъ въ рукѣ. Какъ разъ въ центрѣ картины находится плетенка съ постланной въ ней соломой, и въ ней лежитъ новорожденный Богомладенецъ, простирающій свою правую руку къ своей Пресв. Матери Дѣвѣ. Она колѣнопреклоненно стоитъ передъ колыбелью, въ умиленіи сложивъ крестообразно руки на груди. Позади колыбели колѣнопреклоненно стоитъ миловидный младенецъ-ангелъ, который съ безграничною заботливостью и нѣжностью наклоняется надъ Младенцемъ, Спасителемъ міра. Трудно и описать все оча-

рованіе этой небольшой картины во всей ея безусловной красотѣ и совершенствѣ замысла и исполненія.

II. Поклоненіе пастырей.

Поклоненіе пастырей и поклоненіе волхвовъ у средневѣковыхъ живописцевъ часто разрабатываются вмѣстѣ съ изображеніемъ Рождества Христова, и потому отдѣльно о нихъ мы скажемъ немного.

Изъ этихъ предметовъ первый былъ менѣе излюбленъ, потому что онъ давалъ меньше простора для блеска и разнообразія. Центральной идеей въ лучшей художественной разработкѣ этого предмета обыкновенно выступаетъ желаніе иллюстрировать ожидающія всѣхъ смиренно вѣрующихъ награды и блаженство [1]).

Въ древнемъ христіанскомъ искусствѣ «поклоненіе пастырей», и какъ и въ картинѣ Рождества Ботичелли, часто соединяется съ «поклоненіемъ волхвовъ». Послѣднее было чрезвычайно распространенной темой, какъ можно видѣть изъ множества изображеній, представляемыхъ у Флёри; между тѣмъ касательно перваго трудно почти указать, гдѣ оно изображается въ отдѣльности.

Едва ли еще кто изъ живописцевъ обработалъ этотъ предметъ съ большей красотой, чѣмъ Лоренцо Лотто, которому даже злой Піетро Аретино вскричалъ: «О Лотто, добрый какъ сама доброта и добродѣтельный какъ сама добродѣтель»! Его картина находится въ его родномъ Бергамѣ, гдѣ только и можно видѣть его истинное величіе [2]). На этой картинѣ, одинъ изъ пастуховъ принесъ ягненка и держитъ его предъ

---

[1]) Флёри говоритъ: „въ Римѣ и на западѣ обыкновенно занимались пастырями; между тѣмъ какъ волхвы постоянно выступаютъ въ христіанскихъ памятникахъ перваго времени". Въ очень немногихъ изображеніяхъ этого предмета, Іисусъ Христосъ всегда pannis involutus (завернутъ въ тряпки) на подобіе итальянскаго ребенка. Читателю интересно будетъ видѣть единственный извѣстный Флёри образчикъ поклоненія пастырей безъ волхвовъ. Онъ взятъ съ барельефа въ Латеранѣ, и относится къ IV-му вѣку. Пастуха, котораго можно узнать по его pedum (посоху), приводитъ ангелъ.



Рис. 3.

[2]) Она находится въ палаццо Мартиненго.

Младенцемъ Христомъ. Ягненокъ сталъ на переднія колѣна и повидимому смотритъ съ чувствомъ удивленія и любви, при чемъ златоглавый Младенецъ поднимаетъ къ невинной твари свои бѣлыя руки, чтобы обнять его за шею. Позади этого пастуха стоитъ большой ангелъ съ голубыми распростертыми крыльями, при чемъ рукой держитъ за грубый плащъ пастуха, а второй ангелъ кладетъ свою руку на плечо другому пастуху. Пресвятая Дѣва, великолѣпная фигура изъ красныхъ, голубыхъ и бѣлыхъ цвѣтовъ, съ благоговѣніемъ колѣнопреклоняется передъ Младенцемъ, который лежитъ частью на голубой полѣ одежды, а частью въ плетенкѣ, съ постланной на ней зеленой травой.

Лотто былъ ученикъ Беллини и другъ Тиціана. По безупречной чистотѣ своего искусства онъ походитъ на Луини, а по тихой самозаключенности и отшельничеству своей монашеской жизни походитъ на Фра-Анджелико. Онъ умеръ пенсіонеромъ благотворительнаго учрежденія, которое было основано имъ же самимъ. Въ 1548 году Аретино писалъ объ этой чистой душѣ: «Твое сердце не знаетъ зависти; напротивъ, ты чувствуешь удовольствіе при видѣ красотъ другихъ маэстро, каковыми красотами, какъ тебѣ кажется, ты не обладаешь... Ты если не превосходишь ихъ въ живописи, то оставляешь ихъ далеко позади въ дѣлѣ истиннаго благочестія. Небо приготовило для тебя славу, которую нельзя сравнивать съ похвалой отъ людей» [1]).

Изображеніе поклоненія пастырей имѣется и у Романино, въ Бресчіа, и оно отличается свойственнымъ этому живописцу искусствомъ и изяществомъ. Пресвятая Дѣва одѣта въ великолѣпное платье изъ бѣлаго блестящаго сатина съ золотой оторочкой по красной туникѣ. Она поклоняется новорожденному Младенцу, лежащему на бѣломъ сатинѣ. Надъ нимъ наклоняется съ протянутыми руками пастухъ, а наверху порхаютъ херувимы.

Замѣчательная картина «Поклоненія пастырей» Рембрандта, написанная въ 1646 году, производитъ на насъ впечатлѣніе гораздо больше яркостью свѣта и тѣни, чѣмъ самимъ разра-

---

[1]) О *Лотто* смотри *Lanji*, p. 142. Pio, который особенно восторгался мистической школой, относился съ большимъ вниманіемъ къ этому не сравненному замѣчательному живописцу, впечатлительный геній котораго носитъ на себѣ слѣды различныхъ вліяній и обнаруживаетъ сходство съ Корреджіо.

ботываемымъ священнымъ мотивомъ. Какъ въ знаменитой картинѣ Корреджіо La Notte въ Дрезденской галлереѣ, весь свѣтъ въ картинѣ исходитъ отъ Святаго Младенца и этимъ свѣтомъ вполнѣ затѣняется свѣтъ фонаря, находящагося въ рукахъ у одного изъ пастуховъ. Рускинъ пожалуй слишкомъ сурово говоритъ, что цѣлью Рембрандта было «нарисовать самую пошлую вещь, какую онъ могъ видѣть при бѣгломъ свѣтѣ»; но во всякомъ случаѣ, принадлежащее ему величіе пріобрѣтено имъ не въ качествѣ религіознаго живописца. Въ картинѣ, напр., Корреджіо центральная мысль есть лучезарный Младенецъ, а у Рембрандта въ его «Библіи при лампѣ» мы переходимъ, какъ говоритъ Газлиттъ, «отъ одной бездны неизвѣстности къ другой», и ничего не видимъ кромѣ мерцаній и тѣней. Рембрандтъ «въ художественномъ отношеніи во всякомъ случаѣ болѣе любилъ тьму, чѣмъ свѣтъ».

Изображеніе этого предмета есть и у Веласкеза, и представляетъ собою натуралистическую и нѣсколько вульгарную картину. Пастухъ, — поселянинъ, самаго заурядиаго типа, — принесъ ягненка и домашнюю птицу и какой-то мальчикъ предлагаетъ своихъ животныхъ Младенцу Христу. Все это далеко отъ возвышенной религіозной поэзіи. «Никакая Дѣва, справедливо говоритъ Фордъ, не вступала въ студію Веласкеза, и никакіе херувимы не порхали вокругъ его палитры. Онъ работалъ не для священныхъ или экстатическихъ отшельниковъ, а для украшенныхъ перьями царей и одѣтыхъ въ броню рыцарей; отсюда небрежность и даже отчасти неудача его религіозныхъ и миѳологическихъ картинъ, — при чемъ его религіозныя картины, наподобіе картинъ Корреджіо, религіозны только по имени; группы у него взяты черезчуръ изъ низменной жизни, и все это изображено такъ правдиво, что самымъ этимъ изображеніемъ, не гармонирующимъ съ возвышенностью предмета, еще болѣе омрачаются всѣ высшія чувства».

Самая знаменитая картина Корреджіо есть La Notte, находящаяся въ Дрезденской галлереѣ. Она отличается всей свойственной ему красотой и безспорно очаровательнымъ мастерствомъ въ употребленіи красокъ, мягкостью свѣта и богатствомъ техническаго искусства. Свѣтъ, исходящій отъ Божественнаго Младенца, лежащаго на соломѣ въ ясляхъ, озаряетъ блаженно улыбающееся лицо Пресвятой Дѣвы и ослѣпляетъ взоры смиренной пастушки, которая принесла пару

горлицъ [1]). Бѣдный старый пастухъ готовъ закрыть себѣ лицо своимъ плащемъ, а блестящій юноша рядомъ съ нимъ отворачивается въ восторженномъ удивленіи. Позади Пресвятой Дѣвы Іосифъ привязываетъ осла, а на небѣ группа ангеловъ не-



Поклоненіе пастырей — Корреджіо.
(Рис. 4).

обычайной красоты поютъ святой рождественскій гимнъ. Корреджіо былъ человѣкъ нѣсколько болѣзненной раздражительности, и онъ чувствовалъ себя въ своей сферѣ, какъ совершенно справедливо замѣчено о немъ, среди языческихъ, или

[1]) Корреджіо въ этомъ отношеніи слѣдовалъ сказаніямъ апокрифическихъ евангелій: „И вотъ все наполнилось свѣтомъ болѣе прекраснымъ, чѣмъ сіяніе свѣтильниковъ и свѣчей и ярче свѣта солнечнаго" (*Арабское Евангеліе Дѣтства*). — „И вотъ явился великій свѣтъ въ пещерѣ, такъ что глаза ихъ не могли выносить его" (*Перво-Евангеліе*). — „Praesepe jam fulget tuum". Святой Амвросій. Это сказаніе основано на Ис. IX, 2.

полуязыческихъ предметовъ, которые даютъ мѣсто скорѣе для извѣстнаго упоенія чувственной радости, чѣмъ для восторговъ божественной любви. Пресвятая Дѣва у него выходитъ слишкомъ нѣжна, а его ангелы напоминаютъ собой сіяющихъ геніевъ язычества. «Можно ли узнать Предтечу,—спрашиваетъ Грюэ, разбирая другую изъ его картинъ въ Дрезденской галлереѣ,—въ этомъ сіяющемъ счастіемъ Эфебѣ, который смотритъ на зрителя съ такимъ задоромъ? Это ли Пресвятая Дѣва наконецъ—эта прелестная женщина, которая съ такой сладостной истомой отвѣчаетъ на восторженные взгляды своихъ поклонниковъ? Восхитительная нѣжность его ангеловъ и его святыхъ гораздо болѣе соотвѣтствуетъ тому критическому состоянію, когда сама набожность давала примѣръ такой чувствительности, такой можно сказать религіозной чувственности». «Когда народъ достигъ своего кульминаціоннаго пункта,—говоритъ Морелли,—мы повсюду видимъ въ обыденной жизни, какъ и въ литературѣ и искусствѣ, что красота начинаетъ цѣниться выше характера. Такъ это было и въ Италіи въ послѣднія десятилѣтія XV и въ началѣ XVI столѣтій» [1]).

Прилагаемый ниже снимокъ съ прекрасной картины Фіоренцо-ди-Лоренцо (рис. 5), изъ картинной галлереи въ Пе-



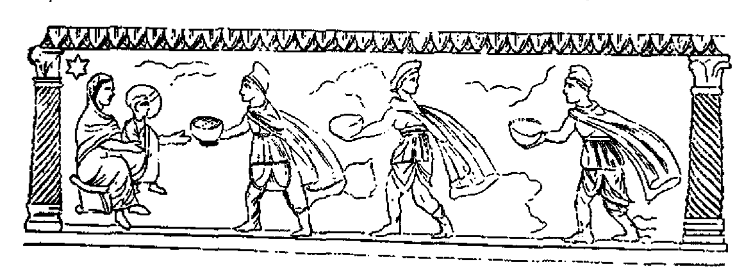
Лоренцо.
(Рис. 5).

[1]) „Художникъ, конечно, есть сынъ своего времени; но плохо для него, если онъ въ тоже время и воспитанникъ его или даже его баловень“. *Шиллеръ*.

руджіо, можетъ показать разницу въ настроеніи, отдѣляющемъ перуджійскихъ живописцовъ XV столѣтія отъ пармскихъ живописцевъ XVI столѣтія.

III. Поклоненіе волхвовъ.

Поклоненіе волхвовъ также рано сдѣлалось предметомъ художественныхъ изображеній, и одинъ изъ самыхъ раннихъ и притомъ весьма интересный образчикъ этого рода мы представляемъ здѣсь (рис. 6). Это снимокъ съ великолѣпной гробницы экзарха Исаака въ церкви Св. Виталія въ Равеннѣ. Онъ относится къ VI вѣку, и фигуры на немъ все еще сохраняютъ нѣчто изъ античной граціи [1]). У волхвовъ по обычаю на головѣ фригійскія шапки, одѣты они въ короткія туники, развѣвающіеся плащи и анахириды (шаровары), у каждаго въ



Поклоненіе волхвовъ.
(Рис. 6).

рукѣ по чашѣ съ дарами, предназначенными для поднесенія Божественному Младенцу. Самъ Младенецъ сидитъ на колѣняхъ своей Матери, позади которой сіяетъ таинственная восточная звѣзда. Единственною цѣлью древнихъ христіанскихъ художниковъ было воспроизведеніе этого событія во всей его полнѣйшей простотѣ. См. также рис. 8.

Въ послѣдующее время сцена поклоненія волхвовъ обставлялась болѣе и болѣе величественно. Сами волхвы возводятся въ «царей Востока» и являются типами язычества,

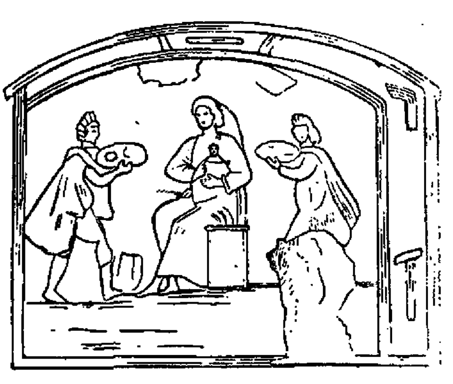
---

[1]) Есть еще и другое древнее изображеніе на одной древней гробницѣ, даваемое Флёри, въ его L'Evangile Pl. XX Fig. 2; и еще одно на кладбищѣ Св. Петра и Марцеллины, даваемое Лафонестромъ.



(Рис. 7).

богатства и человѣчества въ его трехъ періодахъ — юности, возмужалости и старости. Апокрифическія Евангелія и восточныя сказанія также привносятся въ изображеніе [1]). Старшій изъ этихъ «руководимыхъ звѣздой властелиновъ» — есть старецъ Гаспаръ съ длинной серебристой бородой. Валтасаръ былъ человѣкъ въ полномъ разцвѣтѣ своей жизни, а Мельхіоръ — прекрасный юноша. Часто также они изображаютъ собой три расы человѣческаго рода, — Симову, Хамову и Іафетову. Богатство и граціозность относящихся сюда аксессуаровъ, глубина символизма и разнобразіе допускаемой предметомъ разработки были естественной причиной того, что этотъ предметъ сдѣлался одною изъ самыхъ любимыхъ темъ религіознаго искусства.



Поклоненіе волхвовъ.
(Рис. 8).

1) Поклоненіе волхвовъ составляетъ сюжетъ одной изъ картинъ Фабріано. Эта картина, находящаяся во Флоренціи, по истинѣ есть блестящее произведеніе, не только богата и ярка, но и преисполнена чувства. Подробности въ ней великолѣпны. Вся картина отличается необыкновенной законченностью. Рука Младенца Христа, покоющаяся на лысой головѣ стараго съ бѣлой бородой волхва, который преклоняется съ необычайнымъ смиреніемъ, чтобы поцѣловать ногу Богомладенцу, есть своего рода чудо граціозности, достоинства и паѳоса [2]).

---

[1]) Монахъ Іоаннъ Гильдесгеймъ, умершій въ 1379 г. написалъ „Исторію трехъ царей“,—Historia Trium Regum,— напечатанную Винкиномъ-де-Ворде въ 1499 г. Онъ говоритъ, что волхвы были, — „цари Индіи, Халдеи и Персіи“. Мельхіоръ былъ царь Индіи, Валтасаръ-Годоліи и Аравіи, Ясперъ царемъ Ѳарсиса и онъ былъ „величественъ ростомъ и безъ сомнѣнія былъ чернымъ еѳіопомъ“. „Онъ былъ первымъ изъ невѣрныхъ, которые увѣровали въ Христа“. Достопочтенный Беда говоритъ: „Волхвы означаютъ три части міра, — Азію, Африку и Европу“ По преданію одинъ изъ нихъ былъ 60 лѣтъ, другой 40, а третій 20 лѣтъ. Имена ихъ впервые встрѣчаются въ церковной исторіи въ 1179 г.

[2]) Въ этой картинѣ, какъ извѣстно, волхвы представляютъ собой портреты Тиціана, Рафаэля и Микель Анджело. Небезъинтересно замѣтить, что на картинѣ Боттичелли (не изъ его лучшихъ произведеній) старый волхвъ представляетъ собой портретъ Козьмы Медичи, а двое другихъ — портреты Джуліано (умерш. въ 1516 г.) и Джіовани (Левъ X).

2) Весьма видное мѣсто среди картинъ этого рода занимаетъ безспорно картина художника венеціанской школы Паоло Веронезе. Картина послѣдняго нарисована въ 1573 г. и Веронезе часто возвращался къ этому предмету, который давалъ широкій просторъ для его смѣлаго и любящаго блескъ генія. Его картина изображаетъ разрушенное зданіе римской архитектуры съ колоннами, часть котораго покрыта тростникомъ и которая служила въ качествѣ стойла. Подъ крышей этого навѣса съ правой стороны отъ зрителя сидитъ на нѣкоторомъ возвышеніи Пресвятая Дѣва, держа на рукахъ Младенца, который принимаетъ поклоненіе отъ трехъ восточныхъ мудрецовъ. Первый изъ нихъ преклоняетъ передъ Нимъ колѣна, второй стоитъ въ томъ же положеніи позади Его, а съ лѣвой стороны по отношенію къ зрителю стоитъ третій волхвъ. Лучъ свѣта, въ которомъ порхаютъ нѣсколько крылатыхъ херувимовъ, падаетъ на Младенца; а вверху виднѣется еще группа младенцевъ — ангеловъ. Позади волхвовъ стоитъ ихъ свита, при чемъ нѣкоторые приносятъ дары, а другіе присматриваютъ за конями и верблюдами. Нѣсколько поселянъ смотрятъ съ развалинъ на Божественнаго Младенца, а справа виднѣется еще чья-то фигура съ нѣсколькими собаками. Тутъ же стоятъ волъ и оселъ; предъ Младенцемъ находится ягненокъ, который повидимому представляетъ собой приношеніе отъ пастуха [1]).

3) Чрезвычайно изящное произведеніе представляетъ собой картина Дюрера. Пресвятая Дѣва, немного склонивъ голову на сторону (какъ это часто видимъ въ картинахъ Дюрера), сидитъ прислонившись къ проломанному камню стѣны какого-то разрушеннаго зданія. Лицо ея преисполнено радости. Божественный Младенецъ чрезвычайной красоты простираетъ свои руки къ старому сѣдовласому волхву, который становится на колѣна и склоняетъ свою голову передъ Нимъ со сложенными руками и съ выраженіемъ блаженнаго удивленія на своемъ лицѣ. Онъ поднесъ свои дары, которые держитъ Іосифъ, смотрящій на эту сцену черезъ плечо Пресвятой Дѣвы. Второй волхвъ держитъ кубокъ, который онъ намѣренъ принесть въ даръ, но останавливается, чтобы подо-

---

[1]) Паоло Веронезе писалъ этотъ предметъ по крайней мѣрѣ 4 раза, и Рубенсъ по крайней мѣрѣ 6 разъ.

ждать третьяго, который держитъ свой украшенный перьями шлемъ въ рукахъ и преклоняетъ колѣна, но повидимому слишкомъ объятъ страхомъ, чтобы подойти ближе. Этотъ волхвъ есть эѳіопъ, хотя лицо у него бѣлое. Въ отдаленіи на одной сторонѣ вмѣстѣ съ другими членами свиты человѣкъ держитъ какое-то приношеніе въ рукахъ. По другую сторону два пастуха. На небѣ вверху сверкаетъ таинственная звѣзда и три младенца-ангела поютъ: «Слава въ вышнихъ Богу». Одинъ изъ воловъ, голова котораго просовывается изъ-за загороди, нѣжно трется своей головой о престарѣлаго Іосифа, и глаза его смотрятъ такъ торжественно, какъ будто и онъ отчасти уразумѣлъ совершившуюся передъ нимъ Божественную тайну. Дюреръ написалъ и еще интересную картину въ 1500 году для Фридриха Мудраго, которая одинаково замѣчательна, хотя и отличается иной композиціей.

4) Но быть можетъ нѣтъ еще болѣе благородной картины «Поклоненія волхвовъ», чѣмъ фрески Бернардино Луини въ Саронно. Прекрасная смиренная Приснодѣва опирается на стѣнку яслей, а позади виднѣются волъ и оселъ. Божественный Младенецъ лѣвой рукой держится за край ея покрывала. Его правая рука благословляетъ величественнаго старца волхва въ роскошной одеждѣ съ золотой цѣпью, мечъ и тюрбанъ котораго держитъ красивый юноша. Позади этого старца стоитъ молодой Мельхіоръ, который изображенъ въ видѣ красиваго эѳіопа; съ другой стороны колѣнопреклоненно подноситъ свои дары Валтасаръ. Одинъ изъ свиты затѣняетъ себѣ глаза отъ звѣзды, которая сіяетъ надъ кровлей. По склону холма подходятъ другіе члены свиты, ведущіе коней, верблюдовъ и жираффа. На небѣ хоры прекрасныхъ младенцевъ-ангеловъ поютъ Рождественскій гимнъ.

5) Поклоненіе волхвовъ есть лучшее произведеніе и среди картинъ Доменико Гирландаджо, во Флоренціи. Особенно хорошъ прислуживающій юноша съ кубкомъ по правую сторону Пресвятой Дѣвы. Престарѣлый Гаспаръ беретъ въ свою большую руку маленькую ножку Божественнаго Младенца и цѣлуетъ ее, при чемъ Пресвятая Марія въ недоумѣніи поднимаетъ свою руку. Въ отдаленіи по обѣимъ сторонамъ ландшафта находятся пастухи, удивленно смотрящіе на явившагося имъ Ангела, а также и изображеніе избіенія младенцевъ. Картина эта написана въ 1488 г. и наиболѣе замѣчательная

особенность ея состоитъ въ изображеніи двухъ чрезвычайно натурально выглядывающихъ маленькихъ дѣтей — рядомъ съ Іоанномъ Крестителемъ съ одной стороны и съ Іоанномъ Евангелистомъ съ другой.

6) Весьма замѣчательна картина также Тинторета, поражающая чудеснымъ проявленіемъ его художественной силы и дарованія. Вся картина представляетъ изъ себя одну большую звѣзду, центромъ которой является Христосъ. Всѣ фигуры, даже балки и кровли расходятся лучеобразно, а на маленькой свѣтлой фигурѣ, надъ которой всѣ склоняютъ свои лица, порхаютъ ангелы, при чемъ сама звѣзда, сіяющая вверху черезъ балки, является уже совершенно второстепеннымъ предметомъ. Два голубя, какъ главные свѣтовые пункты на лицевой сторонѣ картины, напоминаютъ зрителю о бѣдности Пресвятой Матери Младенца, который принимаетъ подношенія и поклоненіе отъ трехъ царей.

Ничего не можетъ быть въ одно и то же время смиреннѣе и величавѣе осанки царей, а вмѣстѣ съ тѣмъ чрезвычайно интересна и реальность Богоматери, когда она, выступивъ впередъ, въ удивленіи поднимаетъ свою руку въ восторгѣ отъ золотой вазы, которая только что поставлена передъ Младенцемъ, хотя все это она дѣлаетъ съ такимъ изяществомъ и спокойствіемъ, что ея достоинство отнюдь не нарушается простотой этого дѣйствія.

7) Этотъ рядъ художественныхъ изображеній средневѣковыхъ живописцевъ можно заключить, какъ новѣйшимъ отголоскомъ ихъ—весьма хорошимъ изображеніемъ «Поклоненія волхвовъ», какое даетъ Борнъ-Джонсъ, англійскій художникъ, въ своей акварельной картинѣ «Звѣзда Виѳлеема». Изображенный на ней низкій скотскій сарай представляетъ собой самое заурядное зданіе этого рода, но оно стоитъ въ цвѣтникѣ съ лиліями и другими цвѣтами, въ знакъ того, что съ Пришествіемъ Христа пустыня процвѣла, какъ роза. Нѣсколько позади, накинувъ себѣ покрывало на голову, стоитъ Праведный Іосифъ, набравшій охапку тонкихъ дровъ. Съ чрезвычайно пріятнымъ лицомъ Пресвятая Дѣва сидитъ на кучѣ соломы и держитъ на колѣняхъ Божественнаго Младенца, который повернулъ голову, чтобы заглянуть на приближающихся волхвовъ. Ихъ ведетъ ангелъ, голова котораго увѣнчана цвѣтами и въ рукѣ котораго звѣзда. Гаспаръ, старшій изъ трехъ царей, преподноситъ украшенный драгоцѣнностями ящикъ. У его ногъ ле-

житъ его корона среди цвѣтовъ. Стоящій позади него Мельхіоръ имѣетъ на головѣ шлемъ и одѣтъ въ блестящіе доспѣхи съ широкимъ мечемъ въ богатѣйшихъ ножнахъ; его золотая корона находится у него въ лѣвой рукѣ, Валтасаръ, третій волхвъ, въ великолѣпной одеждѣ съ роскошными вышивками, держитъ свои приношенія въ рукахъ; глаза всѣхъ трехъ волхвовъ напряженно устремлены на Божественнаго Младенца. Всѣ они, и въ отдѣльности и вмѣстѣ, обработаны съ замѣчательнымъ изяществомъ, и самоуничиженіе богатства и силы передъ немощнымъ величіемъ лишенныхъ всякой власти Матери и Младенца никогда еще не находили себѣ болѣе истиннаго или прекраснаго выраженія.

Такимъ образомъ мы видимъ, съ какимъ восторженнымъ благоговѣніемъ (за весьма немногими и притомъ неудачными исключеніями) служители средневѣковаго искусства разрабатывали возвышенный предметъ Рождества Христова съ сопровождавшими его обстоятельствами и сколько истинной религіозной поэзіи они проявили въ своихъ чудесныхъ картинахъ. На нихъ вполнѣ оправдывается тонкое замѣчаніе «царя поэтовъ» Гёте, сказавшаго, что люди обладаютъ творчествомъ до тѣхъ поръ только, пока они религіозны. Это одинаково примѣнимо ко всѣмъ областямъ искусства. Тотъ же тонъ высокой религіозной поэзіи выдерживаютъ средневѣковые художники и въ области изображенія «младенчества и отрочества Іисуса Христа», о чемъ будетъ рѣчь въ слѣдующей книжкѣ.

А. Митякинъ.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

А.П. Лопухин

Св. Иоанн Златоуст, как проповедник человеколюбия и милостыни

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 1. С. 27-48.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

СВ. IОАННЪ ЗЛАТОУСТЪ,

какъ проповѣдникъ человѣколюбiя и милостыни.

ВЕЛИЧАЙШИМЪ зломъ древняго мiра было вопiющее неравенство въ распредѣленiи земныхъ благъ между различными классами населенiя. Грозная соцiальная проблема, отъ попытокъ къ разрѣшенiю которой и теперь содрогаются основы государствъ, въ настоящее время не имѣетъ и сотой доли той остроты, которой отличалась она въ древности, когда человѣчество не имѣло еще всепримиряющаго принципа христiанской любви, а всецѣло жило своими эгоистическими интересами и когда каждый, не имѣя высшаго упованiя, всѣ силы направлялъ къ тому, чтобы скоплять себѣ богатство на землѣ. Практическiй матерiализмъ былъ главнымъ движущимъ рычагомъ древняго человѣчества, и если евреи, по исходѣ изъ Египта, слили себѣ золотого тельца, чтобы поклоняться ему, то въ этомъ отношенiи они, такъ сказать, лишь невольно и случайно проявили наклонность къ тому идолослуженiю, которое совершали всѣ народы древняго языческаго мiра, видѣвшiе въ золотомъ тельцѣ (въ его символическомъ значенiи) главный смыслъ своей земной жизни. Отсюда безпощадная борьба между отдѣльными людьми, классами и цѣлыми народами, и достаточно взглянуть на исторiю народовъ древняго мiра, чтобы убѣдиться, что самыя войны ихъ имѣли своею главною цѣлiю накопленiе богатствъ и при томъ на счетъ другихъ. Но если въ отношенiи народовъ эта жажда къ накопленiю богатства еще прикрывалась благовидными предлогами — патрiотизмомъ, геройствомъ, то во взаимоотношенiи отдѣльныхъ лицъ и классовъ она выступала во всей своей

прямотѣ и беззастѣнчивости—какъ грубое хищничество, не стѣснявшееся никакими соображеніями человѣчности. Въ этой ожесточенной борьбѣ изъ-за земныхъ благъ одни конечно выходили побѣдителями, другіе падали, и побѣдоносная колесница безпощадно давила всѣхъ изнемогшихъ въ неравной борьбѣ. Уже задолго до Рождества Христова въ Римѣ, гдѣ человѣческая правда, благодаря высокоразвитому юридическому смыслу народа, должна бы найти себѣ наивысшее осуществленіе, соціальная борьба привела къ вопіющимъ крайностямъ богатства и бѣдности и отъ этого соціальнаго неравенства не разъ потрясался политически могучій организмъ государства. Принимались всевозможныя—и законодательныя и политическія—мѣры къ устраненію этого страшнаго зла, но все оказывалось безполезнымъ и зло продолжало рости, пока наконецъ не подточило самыхъ основъ древняго міра, который и рушился главнымъ образомъ именно отъ того, что попранъ былъ божественный законъ любви и на мѣсто его поставленъ законъ безграничнаго эгоизма.

Съ основаніемъ христіанства картина неизбѣжно должна была перемѣниться. Правда, христіанство не вмѣшивалось въ соціально-общественныя отношенія, и Самъ Христосъ, на просьбу своекорыстнаго или даже обиженнаго наслѣдника, просившаго Его принудить несговорчиваго брата къ надлежащему раздѣлу наслѣдства, отстранилъ отъ себя это дѣло, сказавъ: «кто поставилъ Меня судьей?»—Но сила христіанства заключалась вовсе не въ его внѣшнихъ юридическихъ постановленіяхъ, а въ томъ внутреннемъ принципѣ, который лежалъ въ самой основѣ его бытія. А этотъ принципъ былъ именно принципъ любви, какъ разъ противоположный тому принципу эгоизма, которымъ жилъ древній міръ, и онъ неизбѣжно долженъ былъ оказать противоположное дѣйствіе. Сила провозглашеннаго христіанствомъ принципа любви въ томъ и состоитъ, что она для своего дѣйствія не нуждается въ какихъ-нибудь внѣшнихъ правилахъ и правовыхъ постановленіяхъ, потому что она дѣйствуетъ сама по себѣ, стихійно—подобно тому, какъ дѣйствуетъ закваска, оквашивающая все тѣсто. Какъ нѣтъ надобности (при нормальномъ состояніи вещей) постановлять правила, заставляющія мать питать и лелѣять своего ребенка, потому что она сама безъ всякихъ правилъ, по естественному чувству, стоящему выше всякихъ предписаній, питаетъ и лелѣетъ его, и это чувство есть материнская

любовь, такъ и церковь Христова, безъ всякихъ внѣшнихъ юридическихъ предписаній, вносила въ общество ту любовь, которая изгоняла всякій эгоизмъ и попаляла всякія терпія соціальной несправедливости во взаимоотношеніи людей. Вотъ почему христіанство одной силой любви внесло столько правды и во внѣшнія соціальныя отношенія людей, сколько не въ состояніи былъ внести Римъ со всѣми силами и мѣропріятіями его юридическаго генія.

Но иное дѣло принципъ и иное—осуществленіе его. Пока ярко горѣлъ пламень христіанской любви, подъ его всерасплавляющей силой растаивали всѣ ледяныя горы соціальнаго неравенства, и въ первобытныхъ христіанскихъ общинахъ находило себѣ примѣненіе даже высшее проявленіе братской любви, именно форма общенія имѣній. Но по мѣрѣ того, какъ неводъ христіанскихъ «ловцовъ человѣковъ» захватывалъ все большее пространство житейскаго моря и въ него попадали не только хорошія, но и негодныя рыбы, то первоначальный идеалъ по необходимости долженъ былъ понизиться, а впослѣдствіи, когда оффиціально міръ объявленъ былъ христіанскимъ, независимо отъ системы внутренняго достоинства и убѣжденія, то это пониженіе идеала должно было сказаться въ еще болѣе печальныхъ формахъ. Языческій міръ вновь сталъ вторгаться въ церковь со своими неправдами и съ своимъ эгоизмомъ и это по необходимости должно было отражаться и на соціальныхъ отношеніяхъ. Прежняя простота этихъ отношеній исчезла, опять появились и въ самой церкви раздѣленія на богатыхъ и бѣдныхъ, а съ этимъ раздѣленіемъ явились и всѣ неразлучныя съ нимъ крайности — съ одной стороны безграничной роскоши, а съ другой — вопіющей бѣдности. Такъ какъ кромѣ того въ IV вѣкѣ міръ только еще наполовину былъ христіанскимъ, а другая половина оставалась во тьмѣ язычества, то это еще болѣе усиливало воздѣйствіе языческаго принципа, такъ что напр. въ Константинополѣ и Антіохіи, мѣстахъ служенія св. Іоанна Златоуста, соціальное неравенство проявлялось въ формахъ возмутительныхъ крайностей. Но если язычество съ его принципами эгоизма стремилось вновь внести тотъ же хаосъ въ соціальныя отношенія, отъ котораго погибалъ древній міръ, то съ другой стороны и христіанство не потеряло своей силы и выдвигало изъ своей среды дѣятелей, которые, воплощая въ себѣ глубочайшій духъ любви, неустанно подвигами добрыми подви-

зались съ цѣлію внести этотъ духъ и въ обыденныя отношенія людей и чрезъ это возродить міръ. Многіе великіе отцы и учители церкви трудились на этомъ поприщѣ, но болѣе всѣхъ потрудился тотъ златоустый учитель, который былъ какъ бы воплощеніемъ самой любви и жилъ исключительно для блага людей. Его отношеніе къ богатству и бѣдности и особенно къ милостынѣ, какъ главному средству устраненія соціальной неправды, мы и изложимъ въ настоящей статьѣ [1]).

Какъ въ Антіохіи, такъ и въ Константинополѣ, гдѣ последовательно совершалось служеніе св. І. Златоуста, предъ нимъ во всемъ ужасѣ развертывалась та именно картина соціальнаго неравенства, которая самымъ своимъ существованіемъ вопіяла къ небу. Благодаря выгодному въ торговомъ отношеніи положенію, оба эти города славились своимъ богатствомъ, пышностью и великолѣпіемъ своихъ зданій, роскошью жизни. Несмѣтные богачи, обладавшіе огромными средствами, утопали въ роскоши и изощрялись въ изысканіи новыхъ и новыхъ способовъ услажденія своей изнѣженной плоти. Многіе изъ нихъ имѣли не по одному, а по нѣскольку роскошныхъ дворцовъ и загородныхъ виллъ, и такъ какъ въ одно время можно жить только въ одномъ мѣстѣ, то большинство этихъ домовъ пустовали, служа лишь доказательствомъ зазнавшагося тщеславія богачей; а гдѣ пребывали хозяева, тамъ постепенно давались торжества, на которыхъ подавались всѣ сладости, какія только могли быть придуманы изобрѣтательнымъ геніемъ чревоугодія. Дома были переполнены рабами, число которыхъ у иныхъ богачей доходило до нѣсколько тысячъ и которые исполняли всѣ прихоти господина и госпожи. Въ роскоши одеждъ богачи не знали границъ, выписывали издалека самыя дорогія матеріи, платя за нихъ часто безумныя деньги, а женщины кромѣ того украшали себя всевозможными ожерельями и браслетами, такъ что на иной куртизанкѣ было навѣшано столько драгоцѣнностей, что ихъ достаточно было бы для прокормленія не одной семьи въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ. Но рядомъ съ этимъ богатствомъ и порожденною ими роскошью была другая картина— вопіющей бѣдности и нищеты. Въ то время какъ у богачей

[1]) См. Un reformateur de la societé chretienne au IV siécle. par *Aimé Puech*, p. 46 и сл.; Histoire de S. Jean Chrysostome, въ I т. Oeuvres completes, p. 201 и сл., Opera omnia въ изд. *Миня*, а также первые два тома „Полнаго собранія твореній св. І. Златоуста“ въ русскомъ переводѣ.

пустовало по нѣсколько роскошныхъ домовъ, служившихъ лишь мѣстомъ жительства какой-нибудь любимой собаки или обезьяны, окруженныхъ заботами цѣлыхъ десятковъ рабовъ, у самыхъ воротъ этихъ роскошныхъ домовъ, часто въ холодѣ и голодѣ ютились несчастные бѣдняки, у которыхъ не было иного крова, кромѣ свода небеснаго, и которымъ негдѣ было приклонить голову. Въ то время какъ богачи тратили съ безумною расточительностью огромныя суммы, чтобы выписать изъ отдаленныхъ странъ роскошныя вина для услажденія своего изнѣженнаго чрева или получить «висонныя» матеріи, которыя предназначались не для одѣянія (потому что были тонки до прозрачности), а для тщеславнаго удовлетворенія требованіямъ прихотливой моды, — бѣдняки не имѣли и куска хлѣба для утоленія мукъ голода или грязныхъ лохмотьевъ для прикрытія своей наготы. Однимъ словомъ — въ широкомъ соціальномъ масштабѣ повторялась глубокожизненная притча о богачѣ и Лазарѣ. При видѣ этихъ вопіющихъ крайностей не могло не возмущаться даже простое чувство правды. Понятно, какія чувства должны были наполнять душу того, кто смотрѣлъ на всѣ отношенія съ высшей точки зрѣнія, кто самъ постоянно жилъ въ области христіанскаго идеала и, при своей глубочайшей вѣрѣ въ господство высшей Правды, царствующей въ мірѣ, жаждалъ увидѣть ея осуществленіе на землѣ. Какъ юристъ по образованію, Златоустъ конечно знакомъ былъ съ законами соціально-экономическаго развитія и зналъ, что подобныя крайности въ соціально-экономическомъ отношеніи составляютъ неизбѣжное послѣдствіе несовершенства и грѣховности самого человѣка, такъ что всецѣло устранить ихъ можно было бы не иначе, какъ радикально измѣнивъ человѣческую природу съ ея недостатками и страстями, т. е. въ сущности дѣло это стоитъ выше всякихъ возможностей разума человѣческаго. Не даромъ величайшіе умы древности въ своихъ идеальныхъ «республикахъ», какъ Платонъ или Аристотель, не могли стать выше того соціальнаго порядка, въ которомъ благосостояніе немногихъ гражданъ основывается на рабствѣ массы безправныхъ людей, т. е. основывается на признаніи рокового закона соціальнаго неравенства. Этотъ законъ древняго міра былъ отмѣненъ Искупителемъ человѣчества, который, всѣхъ искупивъ своею безцѣнною кровію отъ грѣха, проклятія и смерти, тѣмъ самымъ возстановилъ первоначальное равенство на основѣ духовной

свободы и братской любви. Но это духовное равенство могло сохранить свое вліяніе на дѣйствительную жизнь дотолѣ, пока провозглашенный христіанствомъ идеалъ сохранялъ свой первоначальный жизненный характеръ, пока онъ служилъ дѣйствительнымъ закономъ жизни, которому по внутренней потребности обновленнаго духа всѣ подчинялись не только добровольно, но и съ любовію. Въ такомъ идеальномъ состояніи находилась первоначальная община христіанъ, когда «всѣ вѣрующіе были вмѣстѣ, и имѣли все общее» (Дѣян. II, 14); но затѣмъ, когда пылъ первоначальной восторженности въ вѣрѣ сталъ остывать, то вмѣстѣ съ тѣмъ неизбѣжно понизился и самый идеалъ, и съ распространеніемъ христіанства по всему міру въ среду христіанъ стали снова проникать и и всѣ тѣ грѣховныя наклонности и страсти, которыя опять привели къ полному раздѣленію въ соціально-экономическомъ отношеніи. И это неравенство было тѣмъ ужаснѣе, что оно стояло въ разительномъ противорѣчіи съ первоначальнымъ идеаломъ и въ немъ находило свое изобличеніе, какъ состояніе вполнѣ ненормальное и несогласное съ духомъ христіанства.

Уже отсюда становится понятнымъ, какъ долженъ былъ относиться къ подобному явленію такой великій носитель христіанскаго идеала, какъ св. Іоаннъ Златоустъ. Во время своего служенія въ Антіохіи въ санѣ діакона онъ имѣлъ полную возможность близко ознакомиться съ вопіющими крайностями богатства и бѣдности, особенно когда ему часто приходилось видѣть, какъ рядомъ съ убогой хижиной, гдѣ онъ въ качествѣ діакона навѣщалъ какую-нибудь бѣдствовавшую семью съ холодными и голодными дѣтьми, стоялъ роскошный дворецъ богача, безумно расточавшаго несмѣтныя богатства на самыя изысканныя сладости и роскошнѣйшія одежды или даже на украшеніе тѣхъ лошаковъ, на которыхъ выѣзжала кататься его любимая куртизанка. Неудивительно, что не только такія крайности вообще, но и самое богатство, какъ употребляемое съ такимъ безумствомъ, не могло возбуждать сочувствія въ священнослужителѣ, предъ умственнымъ взоромъ котораго постоянно предносился христіанскій идеалъ. Вотъ почему, если бѣдность и связанная съ нею бѣдственность возбуждала въ немъ горячее сочувствіе, выражавшееся въ неустанныхъ дѣлахъ благотворенія, то съ другой стороны богатство съ его излишествами вызывало въ немъ негодованіе и осужденіе.

Онъ прямо находилъ подобное состояніе ненормальнымъ, противо-христіанскимъ, и происхожденіе его видѣлъ въ самыхъ темныхъ источникахъ. Разсматривая происхожденіе огромныхъ богатствъ, онъ приходилъ къ мысли, что въ основѣ всѣхъ такихъ богатствъ лежитъ несправедливость, обманъ или насиліе. «Скажи мнѣ, говорилъ онъ въ бесѣдѣ на 1 посланіе къ Тимоѳею,—каковъ источникъ твоего богатства? Отъ кого ты получилъ его, и отъ кого получилъ его тотъ, кто передалъ его тебѣ? Можешь ли ты, восходя чрезъ нѣсколько поколѣній, показать, что пріобрѣтеніе его праведно? Этого не можетъ быть. Корень и происхожденіе его окажется въ несправедливости. Почему? Потому что Богъ въ началѣ не сотворилъ одного богатымъ, а другого бѣднымъ. И впослѣдствіи Онъ не бралъ и не показывалъ одному сокровища золота, а другимъ отказывалъ въ правѣ искать его; но Онъ оставилъ землю свободною для всѣхъ» [1]). Какъ въ самомъ дѣлѣ образовались эти огромныя богатства, если не на счетъ малыхъ и бѣдныхъ? Они суть плодъ алчности и жадности,—двухъ самыхъ ужасныхъ и возмутительныхъ пороковъ». Знаешь ли ты, какъ вообще люди обогащаются? Посредствомъ разныхъ мелкихъ продѣлокъ и обмановъ, съ которыхъ начинаютъ мелкіе торгаши и ремесленники, а затѣмъ и прямо при посредствѣ широкихъ разсчетовъ на бѣдственность людей», какъ это Златоустъ показалъ на примѣрѣ богача, скорбѣвшаго о томъ, что его разсчеты на плохой урожай не оправдались и такимъ образомъ сдѣланные имъ огромные запасы хлѣба, съ цѣлью продать ихъ по возможно высокой цѣнѣ голодающимъ, оказались напрасными [2]). Обогащаются затѣмъ еще при помощи ростовщичества, принимавшаго столь позорныя формы, что гражданскимъ закономъ было запрещено сенаторамъ прибѣгать къ такому ложному источнику наживы [3]). Наживаются далѣе на счетъ несчастныхъ вдовъ и

---

[1]) На 1 Тим. Бес. XII, 4.

[2]) На 1 къ Ѳесс. X, и на 1 къ Коринѳ. XXXIX.

[3]) На ев. Матѳ. LVI. Ростовщичество особенно возбуждало противъ себя священное негодованіе Златоуста, и онъ безъ всякаго ограниченія запрещаетъ его. Подъ ростовщичествомъ же онъ, подобно и другимъ отцамъ церкви, разумѣетъ не взиманіе только чрезмѣрнаго роста, а самый ростъ вообще, каковъ бы онъ ни былъ. Онъ упоминаетъ и прямо осуждаетъ взиманіе роста въ одинъ процентъ въ мѣсяцъ, или 12% годовыхъ. Правда, процентъ этотъ весьма значительный по нашему времени, но въ древности онъ считался самымъ обычнымъ при займахъ. Объ отношеніи отцовъ церкви къ ростовщичеству см. *Funck*, Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes, гдѣ показано, что отцы церкви осуждали вообще всякое взиманіе процентовъ.

сиротъ, достояніе которыхъ расхищаютъ разные мнимые благодѣтели, пользуясь ихъ безпомощностью или неопытностью. И самыми ненасытными обыкновенно бываютъ самые богатые люди. Они именно бываютъ и самыми неумолимыми кредиторами, которые именно, какъ зналъ Златоустъ изъ опыта своей адвокатской практики, постоянно и возбуждаютъ всѣ тяжбы и раззоряютъ маленькихъ людей [1]).

Въ виду такихъ воззрѣній св. I. Златоуста на происхожденіе богатства неудивительно, что изъ его устъ по временамъ вырываются слова, которыя могутъ показаться жесткими и заставляли нѣкоторыхъ изслѣдователей приравнивать его въ этомъ отношеніи къ такимъ демагогамъ, какъ Гракхи, и видѣть въ его воззрѣніяхъ сходство съ позднѣйшими воззрѣніями Руссо и подобныхъ ему мыслителей. Но разсуждать такъ, значитъ совсѣмъ не понимать самаго источника, откуда исходятъ воззрѣнія Златоуста, и цѣль, къ которой онъ стремился. Ни на мигъ не нужно забывать, что онъ былъ строжайшій носитель христіанскаго идеала съ его идеями любви и братства, и что цѣлію его проповѣди было водворить этотъ идеалъ въ наличной, далеко уклонившейся отъ него жизни. Тогда станетъ понятнымъ, что Златоустъ въ этомъ отношеніи стоялъ совершенно на той же точкѣ зрѣнія, какъ и другіе отцы церкви, какъ напр. св. Амвросій медіоланскій, который также высказывалъ мысли, напоминающія собою первоначальный идеалъ христіанъ апостольскаго вѣка. Но это отнюдь не значитъ, чтобы они были какими-нибудь утопистами, отрицавшими право собственности. Они проповѣдывали то самое ученіе, которое провѣдуется церковью, а церковь явственно выразила свой взглядъ на священное право собственности, когда она осудила апотактитовъ и монаха Евстаѳія, которые требовали отъ богатыхъ полнаго отреченія отъ своего богатства и отказывали въ надеждѣ на спасеніе тѣмъ, кто обладали имѣніями здѣсь на землѣ. Поэтому ставить св. I. Златоуста на одну доску съ агитаторами въ родѣ Гракховъ, значитъ не понимать ни евангелія, ни ученія Христовой церкви, отъ которыхъ онъ не отступалъ ни на іоту. Напротивъ, именно желаніе воплотить это ученіе въ наличную жизнь и вызывало въ немъ истинную пастырскую скорбь о несоотвѣтствіи идеала съ дѣйствительностью, которая представляла въ его время по

[1]) На Дѣян. Апост. XLII.

истинѣ печальную картину. Ростовщичество, расхищеніе провинцій, постыдное вымогательство — вотъ былъ дѣйствительный источникъ образованія огромныхъ богатствъ тогдашнихъ магнатовъ и плутократіи, и эти богатства, какъ худо нажитыя, худо и употреблялись. Земледѣліе, торговля, свободный трудъ находились въ отчаянномъ состояніи; крестьяне, колонисты, рабочіе почти умирали съ голода; нищенство принимало зловѣщіе размѣры; нападенія варваровъ причиняли разореніе, еще болѣе усиливая голодъ и бѣдственность, и въ виду этой всеобщей бѣдственности немногіе сравнительно счастливцы, захвативъ въ свои руки почти всѣ земли имперіи, расточали огромныя суммы на оргіи, на кутежи и на куртизанокъ, — на безумную роскошь столь же безсмысленную, какъ и безнравственную, — увѣшивая своихъ лошадей золотыми и драгоцѣнными бездѣлушками, украшая даже кровли своихъ домовъ золотыми и серебряными звѣздами, — однимъ словомъ безумно расточая деньги и въ то же время съ грубымъ безсердечіемъ относясь къ своимъ должникамъ и бѣднякамъ. Въ этомъ отношеніи съ одинаковымъ негодованіемъ высказывались всѣ великіе отцы и учители церкви — кромѣ св. І. Златоуста, св. Амвросій и блаж. Іеронимъ, св. Василій Великій и Астерій. Удивительно ли, что при видѣ такого зазорнаго зрѣлища безсмысленной расточительности — съ одной стороны и вопіющей бѣдственности — съ другой, изъ груди этихъ великихъ выразителей религіи любви по временамъ вырывались возгласы рѣзкаго негодованія и осужденія на жестокія излишества гордости, эгоизма и хищничества! Отвращаясь отъ столь ужасной дѣйствительности, они любили находить себѣ убѣжище въ идеалѣ, переноситься такъ сказать въ первобытный Эдемъ, въ которомъ все дышало невинностью, любовію и блаженствомъ, — возвращаться къ первымъ днямъ зарождавшагося христіанства, когда вѣрующіе имѣли одно сердце и всѣ вмѣстѣ пребывали въ молитвѣ и любви — до забвенія самыхъ правъ собственности. Неудивительно также, что эти великіе святители, не видя другого средства для осуществленія христіанскаго идеала въ окружавшей ихъ печальной дѣйствительности, прямо указывали на монастыри, какъ единственныя мѣста, куда не могъ вторгаться міръ съ его страстями и неправдами, гдѣ царствовала братская любовь, гдѣ не было ни богатыхъ, ни бѣдныхъ, исключались самыя понятія о

моемъ и *твоемъ* и гдѣ поэтому христіанскій идеалъ находилъ себѣ единственное убѣжище. При видѣ этого благословеннаго состоянія въ монастыряхъ, у святителей невольно является мысль о томъ, какое было бы счастье для всего человѣчества, если бы это состояніе можно было распространить на все человѣчество, потому что оно измѣнило бы все лицо земли, возвратило бы рай на землю и, отдавая всѣ блага въ общее владѣніе всѣхъ людей, водворило бы потерянное счастье на землѣ. Но отъ этихъ благочестивыхъ мечтаній до безумныхъ теорій народныхъ агитаторовъ, старающихся обыкновенно разрушать существующее безъ яснаго понятія о томъ, какъ и что можетъ быть создано на развалинахъ разрушеннаго,—безконечное разстояніе. Стоитъ только выступить новатору, который бы ставилъ бѣдность въ долгъ каждому, подвергалъ бы сомнѣнію право собственности, какъ эти же великіе носители христіанскаго идеала первые выступятъ въ защиту соціальнаго порядка и мужественно будутъ ниспровергать всѣ эти безумныя бредни. Такъ, едва ли кто сильнѣе св. І. Златоуста возставалъ противъ всякаго посягательства на чужое добро, какимъ бы предлогомъ ни прикрывалось это посягательство. Нѣтъ ничего, говорилъ онъ, постыднѣе воровства [1]); его осуждаютъ какъ божескіе, такъ и человѣческіе законы [2]); ничѣмъ, и даже самой милостыней нельзя загладить его [3]); самыя приношенія, исходящія изъ этого нечистаго источника, недостойны того, чтобы приносить ихъ къ алтарю [4]). Въ другомъ мѣстѣ онъ восклицаетъ: «Вы смущаетесь, видя на землѣ богатыхъ и бѣдныхъ, и пользуетесь случаемъ обвинять Бога въ несправедливости. Я же напротивъ говорю, что неравенство между нами по состоянію есть одно изъ доказательствъ Его Промышленія. Не будь бѣдныхъ — и у васъ не было бы ни матросовъ, ни лоцмановъ, ни рабочихъ, ни кузнецовъ, ни хлѣбниковъ. Кто сталъ бы заниматься какимъ-нибудь механическимъ ремесломъ? Все было бы смятеніемъ и безпорядкомъ. Бѣдность есть великая наставница людей: она побуждаетъ и принуждаетъ ихъ къ работѣ и къ занятію ремеслами. Если бы мы всѣ были богачами, мы всѣ заснули бы въ лѣности; домостроительство міра поколебалось бы и общество не могло

---

[1]) На еванг. Іоанна LII,3,
[2]) На еванг. Матѳ. LI, 6.
[3]) Тамъ же LII, 4.
[4]) Тамъ же L, 3.

бы существовать» [1]). Еще ярче эту мысль о необходимости неравенства по состоянію онъ высказываетъ въ 34 бесѣдѣ на первое посланіе къ Коринѳянамъ, гдѣ съ свойственною ему живостью воображапія подтверждаетъ свою мысль нагляднымъ примѣромъ. «Представимъ себѣ два города, изъ которыхъ одинъ состоитъ исключительно изъ богачей, а другой также исключительно изъ бѣдныхъ. Сравнимъ эти города. Въ состояніи ли существовать городъ богатыхъ? Окажется, что если городъ бѣдныхъ будетъ въ состояніи самъ по себѣ существовать, то городъ богатыхъ почувствуетъ нужду въ бѣдныхъ». «Въ самомъ дѣлѣ, въ этомъ городѣ богатыхъ не будетъ ни фабричнаго рабочаго, ни строителя, ни плотника, ни сапожника, ни пекаря, ни земледѣльца, ни слесаря, ни веревочника, ни другихъ какихъ нибудь ремесленниковъ. Вѣдь кто изъ богачей захотѣлъ бы заниматься этими ремеслами, когда мы видимъ, что даже тѣ самые люди, которые занимаются ими, ставъ богатыми, не выносятъ дольше трудностей, причиняемыхъ этими работами? Какъ же будетъ существовать такой городъ? Богатый, отвѣчаешь, давая деньги, купитъ на нихъ все ему нужное отъ бѣдныхъ. Но въ такомъ случаѣ значитъ онъ не будетъ существовать самъ собою, что доказывается его нуждою въ другихъ. Но какъ богачи будутъ строить дома? Неужели они купятъ и это? Самая природа вещей не допускаетъ этого. Поэтому они должны будутъ пригласить мастеровъ оттуда и нарушить законъ, который мы сначала постановили, основывая такой городъ, въ которомъ не должно быть ни одного бѣднаго человѣка. И вотъ сама необходимость противъ нашей воли приглашаетъ и вводитъ ихъ. Отсюда очевидно, что безъ бѣдныхъ невозможно существовать для города, такъ какъ если бы этотъ городъ продолжалъ не допускать къ себѣ таковыхъ, то онъ перестанетъ существовать и погибнетъ. Ясно, что онъ не въ состояніи поддерживать себя, если не соберетъ бѣдныхъ, которые, какъ своего рода сохранители, жили бы въ немъ. — Но посмотримъ также на городъ бѣдныхъ, окажется ли онъ въ подобномъ затруднительномъ отношеніи, будучи лишенъ богатыхъ. И прежде всего надлежащимъ образомъ уяснимъ себѣ сущность богатства. Въ чемъ можетъ состоять богатство? Въ золотѣ, серебрѣ, драгоцѣнныхъ камняхъ, въ одеждахъ

---

[1]) Бесѣды объ Аннѣ, V, 3.

шелковыхъ, пурпурныхъ и шитыхъ золотомъ. И вотъ теперь, зная, въ чемъ состоитъ богатство, удалимъ его изъ города бѣдныхъ, и такъ какъ мы хотимъ, чтобы городъ исключительно состоялъ изъ бѣдныхъ, то пусть тамъ не показывается золота, а если угодно, то даже ни серебра, ни серебряныхъ сосудовъ. И что же? Будетъ ли такой городъ и его обитатели жить въ нуждѣ, скажи мнѣ? Совсѣмъ нѣтъ. Предположимъ сначала, что нужно обстроиться: для этого не нужно ни золота, ни серебра, ни жемчуговъ, а нужны умѣнье, руки, да не всякія вообще руки, а мозолистыя съ загрубѣлыми пальцами, — нужны большая сила, дерево и камни. Предположимъ затѣмъ, что потребуется справить одежду; опять и здѣсь не нужно ни золота, ни серебра, а какъ и раньше, требуются умѣнье, руки и работающія женщины. А что если потребуется обработывать или рыть землю? Кто нужны здѣсь — богатые, или бѣдные? Всякому очевидно, что бѣдные. И когда нужно также ковать желѣзо, или дѣлать что нибудь подобное, то опять именно въ такихъ людяхъ мы больше всего и нуждаемся. — Итакъ, къ чему же можетъ оказаться нужнымъ городъ богатыхъ? Да ни къ чему, кромѣ того, чтобы срыть этотъ городъ. Ибо если и простой народъ будетъ входить въ него, и любомудры (любомудрами я называю тѣхъ, которые не нуждаются ни въ чемъ излишнемъ) ниспадутъ до желанія золота и драгоцѣнностей, предаваясь лѣности и роскоши, они все погубятъ съ этого времени» [1]).

Такимъ образомъ въ бытовомъ отношеніи бѣдные въ сущности имѣютъ больше устойчивости и обезпеченности въ своемъ существованіи, потому что они больше приспособлены къ борьбѣ за существованіе. Но даже и въ смыслѣ наслажденія жизнью они имѣютъ не только равенство, но и преимущество предъ богатыми. Хотя сами по себѣ богатство и бѣдность безразличны и все зависитъ отъ того, какъ они употребляются, однако въ нѣкоторыхъ случаяхъ бѣдность доставляетъ больше счастья, чѣмъ богатство. Св. І. Златоустъ часто указываетъ на ненадежность и превратности судьбы, ярко изображаетъ муки богатаго скупца; часто въ какихъ идиллическихъ краскахъ у него рисуется простая, близкая къ природѣ жизнь бѣдныхъ поселянъ! У бѣднаго меньше заботъ, онъ меньше подвергается опасностямъ, онъ спитъ гораздо болѣе пріятнымъ сномъ.

---

[1]) На 1 Кор. Бес. XXXIV, 8.

Предпочтительно предъ богатствомъ, бѣдность укрѣпляетъ тѣло, исправляетъ душу и есть матерь мудрости. Да и настолько ли бѣднякъ лишенъ радостей, какъ многіе думаютъ? «Что мнѣ сказать о солнцѣ, восклицаетъ Златоустъ въ одномъ мѣстѣ, — объ этомъ блистательномъ и пламенномъ свѣтилѣ, которое радуетъ наши глаза? Не составляетъ ли оно источника наслажденія общаго для всѣхъ — богатыхъ и бѣдныхъ? Что сказать о коронѣ, которую составляютъ звѣзды на тверди? Что сказать о лунѣ? Не всѣмъ ли одинаково принадлежатъ онѣ? Но кромѣ того — замѣчательно! — мы, бѣдные, пользуемся ими лучше богатыхъ. Они, чаще всего, погрязнувъ въ пьянствѣ, проводятъ свою жизнь поочередно то въ разгульныхъ пиршествахъ, то въ тяжеломъ снѣ, который слѣдуетъ за ними, и даже не замѣчаютъ этихъ возвышенныхъ зрѣлищъ; они не выходятъ изъ своего жилища, и живутъ въ тѣни. Положеніе же бѣдныхъ напротивъ таково, что никакой еще классъ людей не наслаждается въ такой полности красотами природы. Въ селѣ воздухъ чище, чѣмъ въ городѣ. Странники и земледѣльцы больше наслаждаются этой роскошью, чѣмъ обитатели города, ремесленники больше, чѣмъ тѣ, кто пребываютъ въ пьяственности по цѣлымъ днямъ» [2]). Понятно, насколько такія рѣчи способствовали такъ сказать умиротворенію сердца бѣдняковъ, которые видѣли, что они вовсе не такъ обездолены, какъ имъ кажется, и даже имѣютъ свои преимущества предъ богатыми. Чувства ихъ, раздраженныя суровою дѣйствительностью, смягчались, и они смиренно полагались на неизслѣдимые пути Промысла Божія. Изъ бесѣдъ своего любвеобильнаго защитника, такъ горячо ратовавшаго за нихъ, они научались не завидовать богатымъ, не проклинать баловней міра сего, а благословлять и кротко сносить долю бѣдности. Вѣдь это состояніе освящено и облагорожено примѣрами величайшихъ мужей. Пророки Илія и Елисей, Предтеча Христовъ Іоаннъ Креститель, всѣ апостолы — жили въ бѣдности и предпочитали ее; Самъ Іисусъ Христосъ облагородилъ и освятилъ ее, и она, нисколько не унижая христіанина, даже служитъ для него вѣнцомъ славы. И потому бѣдность должна быть сносима съ благодарностью и даже должна быть желательна.

Сами по себѣ богатство и бѣдность такимъ образомъ не составляютъ ни добра, ни зла, и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ

---

[1]) На 1 Кор. Бес. XXXIV, 8.
[2]) На 2 Кор. Бес. XII, 5.

бѣдность даже имѣетъ свои преимущества. Но все зло зависитъ отъ того, что бѣдность имѣетъ наклонность подчинять бѣдняковъ богатымъ, ставить первыхъ въ зависимость отъ послѣднихъ, и богатые, пользуясь этимъ, въ забвеніи всякаго чувства человѣчности и братства, дѣлаются тиранами для бѣдныхъ, превращаются въ волковъ, расхищающихъ беззащитныхъ агнцевъ. Съ этой стороны противоположность между богатствомъ и бѣдностью уже прямо составляетъ соціальное зло, и св. Іоаннъ Златоустъ не смолчалъ въ обличеніи его. Нельзя отрицать того, что онъ неодинаково относился къ богатымъ и бѣднымъ. Насколько онъ становился нѣженъ и любвеобиленъ, когда говорилъ о бѣдныхъ, высказывая имъ самыя сладостныя утѣшенія, настолько его голосъ возвышался до раскатовъ громоваго гнѣва, когда онъ обращался къ тѣмъ, кого считалъ обидчиками и угнетателями бѣдняковъ. Изрѣдка только онъ изображалъ добраго богача, «который платитъ долги несчастныхъ, посѣщаетъ узниковъ» [1]); зато, какъ часто изображаетъ онъ дурныхъ и злыхъ богачей! Достаточно прочесть его знаменитыя бесѣды на притчу о богатомъ и Лазарѣ, — этотъ замѣчательнѣйшій образецъ великаго истолковательнаго искусства святителя, — чтобы убѣдиться, насколько симпатіи св. отца склонялись къ Лазарю и насколько безсердечіе богача возбуждало въ немъ праведный гнѣвъ, не мало вліявшій на общую окраску его понятій о богатыхъ [2]). Неудивительно, что богатые люди не разъ высказывали свое недовольство на проповѣдника и роптали, упрекая его въ пристрастіи къ бѣднякамъ. Отвѣчая на эти упреки, онъ говорилъ: «меня обвиняютъ въ томъ, что я нападаю на богатыхъ; но они сами, развѣ не постоянно (нападаютъ) на бѣдныхъ? Нѣтъ, я нападаю не на богатыхъ, а на тѣхъ, которые злоупотребляютъ своимъ богатствомъ. Не перестану я повторять: я порицаю не богача, а грабителя. А иное дѣло богачъ, иное дѣло — грабитель; иное дѣло богатство, иное дѣло — алчность. Различайте же то, чего не должно смѣшивать. Ты богатъ? — Я не препятствую тебѣ. Ты грабитель? — Я обличаю тебя въ преступленіи. То, чѣмъ ты владѣешь, принадлежитъ тебѣ? Тѣмъ лучше, — ты имѣешь право пользоваться имъ. Но если ты присвоилъ себѣ чужое добро? — Я не смолчу. Ты хочешь меня побить

---

[1]) На Матѳ. въ Бесѣдѣ XXIII.

[2]) Эти бесѣды см. въ I томѣ „Полнаго собранія твореній св. I. Златоуста“ въ русскомъ переводѣ, Спб. 1895 г.

камнями? Я готовъ отдать мою кровь, если только этимъ помѣшаю тебѣ въ преступности. Что мнѣ ненависть и нападки? Одно только занимаетъ меня: преуспѣяніе моихъ слушателей. Если ты врагъ бѣднаго, я обвиняю тебя; но пойми, что жестокость богача гибельнѣе для него самого, чѣмъ для бѣднаго»[1]). Уже въ послѣдніе годы своего архипастырства, когда злоба враговъ сплетала терновый вѣнецъ мученичества ему на главу, онъ говорилъ еще: «Мнѣ говорятъ: не перестанешь ли ты нападать на богатыхъ? Опять анаѳемы на богатыхъ!» А я отвѣчу вамъ: опять заявляетъ о себѣ ваша жестокость къ бѣднымъ! Вы не перестаете обижать бѣдныхъ—и я не перестаю укорять и порицать васъ. Да и не васъ преслѣдую я, а волка. Если ты не волкъ, я не преслѣдую тебя. Если же ты сдѣлался волкомъ, то самъ себя вини. Я не противъ богатыхъ, знайте это; напротивъ, я за богатыхъ. Я не нападаю на нихъ, а хочу исцѣлить ихъ недугъ» [2]). Какъ велико было дерзновеніе святителя въ защитѣ бѣдныхъ—отъ хищническаго посягательства богатыхъ и сильныхъ міра сего, показываетъ знаменитый случай, какъ онъ не смутился укорить и даже лишить права вступленія въ церковь саму царицу Евдоксію за то, что она присвоила себѣ виноградникъ одной беззащитной вдовы.

До извѣстныхъ предѣловъ соціально-экономическое неравенство есть такимъ образомъ не только не зло само по себѣ, а есть соціальная необходимость, острыя стороны которой можно смягчать силой права и законности, ограниченіемъ крайняго развитія алчности богатыхъ и сильныхъ міра сего. Но жизнь никогда не удерживается въ предѣлахъ правъ и, вслѣдствіе самой испорчености человѣческой природы, приводить наконецъ къ тому соціальному злу, которое называется нищенствомъ, т. е. такимъ состояніемъ, въ которомъ человѣкъ или даже цѣлый классъ лишается всякой возможности производительнымъ трудомъ добывать себѣ пропитаніе и въ этомъ отношеніи ему остается лишь уповать на милость Божію и на добросердечіе людей. Различныя несчастья, сиротство, болѣзни — все это способствуетъ образованію соціальнаго зла нищенства, и зло настолько является неизбѣжнымъ въ условіяхъ нашего несовершеннаго соціальнаго порядка, что еще не было такого геніальнаго законодателя, мысль котораго осмѣлилась бы

---

[1]) Бесѣда на Евтропія, 3 (печ. въ III томѣ „Полнаго Собранія“).
[2]) Бесѣда на слова Давида (въ III томѣ „Полн. Собранія“).

стать выше сознанія неизбѣжности этого зла и Самъ Божественный Спаситель міра сказалъ: «нищихъ всегда имѣете при себѣ». Люди, которые по тѣмъ или другимъ причинамъ, выброшены движеніемъ соціальнаго механизма изъ колеи правильной общественной жизни и повергнуты въ состояніе нищенства, очевидно несчастны; но въ древности бѣдственность ихъ была еще несравненно тяжелѣе вслѣдствіе того, что древность не знала тѣхъ формъ организованной благотворительности, какія выработались въ новѣйшее время. Жизнь нищихъ въ древности была ужаснѣйшимъ бѣдствіемъ и голодная смерть производила между ними обильную жатву. Закоснѣвшій въ своемъ эгоизмѣ міръ равнодушно смотрѣлъ на это ужасное бѣдствіе и притча о безсердечномъ богачѣ, беззаботно веселившемся въ то самое время, какъ у воротъ его дома лежалъ больной нищій Лазарь, получавшій скорѣе облегченіе отъ собакъ, чѣмъ отъ ихъ жестокаго господина, представляетъ живую картину положенія нищихъ въ древности. Но если такъ относились къ этой нищей обездоленной братіи сыны міра сего, то совсѣмъ иначе относились великіе проповѣдники церкви Христовой. Они глубоко проникнуты были заповѣдью Христа и любви къ ближнимъ вообще и къ несчастнымъ въ особенности и помнили великую бесѣду о томъ, что въ этихъ убогихъ о нищихъ алчетъ и жаждетъ Самъ Христосъ, испытующій силу нашего человѣколюбія. И вотъ они неустанно возвышали свой голосъ въ пользу милостыни нищей братіи и однимъ изъ величайшихъ проповѣдниковъ милостыни, какъ главнаго средства оказательства христіанской любви, и былъ именно св. Іоаннъ Златоустъ. Онъ болѣе, чѣмъ кто-нибудь потрудился надъ разъясненіемъ той мысли, что если есть дѣйствительная сила, способная оказывать противовѣсъ эгоизму и поддерживать равновѣсіе въ соціальномъ порядкѣ, то это есть именно благотворительность или милостыня, какъ наилучшій плодъ христіанскаго человѣколюбія. Какъ дивный ходъ звѣздъ поддерживается силой тяготѣнія, космосъ—сродствомъ составляющихъ его элементовъ, такъ ту же роль въ отношеніяхъ людей исполняетъ человѣколюбіе или милостыня. Она не угрожаетъ собственности, не поглощаетъ индивидуальности, не подавляетъ дѣятельности; она не есть ни хищеніе, ни принужденіе, ни униженіе, а чистая любовь, которая не надмеваетъ ума, а сближаетъ сердца между собой. Въ основѣ ея лежитъ законъ, заключающійся въ немногихъ словахъ: «Люби ближ-

няго твоего какъ самого себя—ради любви Божіей». И дѣйствительно, среди отцовъ церкви IV вѣка нѣтъ еще такого, который бы больше потрудился для проповѣди человѣколюбія къ бѣднымъ, чѣмъ св. Іоаннъ Златоустъ. Онъ по-истинѣ есть вдохновенный и неутомимый апостолъ милостыни. Рѣдко можно указать такую бесѣду, въ которой бы онъ не прославлялъ эту «царицу добродѣтели», и нельзя не удивляться тому изумительному разнообразію мыслей и образовъ, которые вызываются въ немъ идеей милостыни. Въ образецъ милостынника онъ въ одной бесѣдѣ къ антіохійцамъ ставитъ апостола Іоанна, съ которымъ у него самого, по его словамъ, нѣтъ ничего общаго, кромѣ имени. Въ дѣйствительности, у него было больше общаго съ нимъ: онъ отличался тѣмъ же именно духомъ любви и милостыни, какимъ преданіе характеризуетъ любимаго ученика Господа Христа. Но переходимъ къ точному изложенію ученія великаго святителя о милостынѣ по его собственнымъ твореніямъ.

Всегда покровитель бѣдныхъ, труждающихся и обремененныхъ, онъ былъ однажды особенно пораженъ ужасомъ открывшейся предъ нимъ картины нищеты и бѣдственности въ своемъ городѣ, и подъ впечатлѣніемъ этой картины, придя въ церковь, произнесъ цѣлую бесѣду о «милостынѣ», которую прямо и началъ изображеніемъ видѣнной имъ бѣдственности и призывомъ къ ея облегченію. Вотъ что онъ говорилъ въ началѣ этой своей бесѣды «О милостынѣ»: «Съ ходатайствомъ праведнымъ, полезнымъ и почетнымъ для васъ предсталъ я сегодня предъ вами: уполномочилъ на него меня не другой кто, а живущіе въ нашемъ городѣ бѣдные, не словами, не голосами или мнѣніемъ общественнаго совѣта, но жалкимъ и самымъ горестнымъ видомъ своимъ. Проходя чрезъ площадь и по улицамъ, и поспѣшая въ ваше собраніе, я видѣлъ много лежащихъ среди дороги людей, изъ которыхъ одни безъ рукъ, другіе безъ глазъ, иные покрыты струпьями и ранами и выставляли на видъ тѣ особенно члены, которые нужно бы закрывать по причинѣ находящагося на нихъ гноя, и почелъ крайне безчеловѣчнымъ—не сказать о нихъ любви вашей, особенно когда сверхъ сказаннаго (т. е. жалкаго положенія бѣдныхъ) побуждаетъ насъ къ этому и самое время года. Правда, и во всякое время нужно говорить о милостынѣ, потому что мы и сами имѣемъ великую нужду въ милости создавшаго

насъ Господа; но особенно (это необходимо) въ настоящее время, когда такая большая стужа. Лѣтомъ бѣдные получаютъ великое облегченіе отъ самаго времени года: тогда они безопасно могутъ ходить и нагими, потому что солнечные лучи служатъ для нихъ вмѣсто одежды; они могутъ сидѣть прямо на мостовой и спокойно проводить ночи подъ открытымъ небомъ; не имѣютъ такой нужды ни въ обуви, ни въ винѣ, ни въ большомъ количествѣ пищи, но довольствуются водою изъ источниковъ, насыщаются — одни самыми дешевыми овощами, другіе небольшимъ количествомъ сухихъ сѣмянъ, такъ какъ самое время года предлагаетъ имъ готовую трапезу. А не менѣе этого есть тогда для нихъ и другое облегченіе — въ удобствѣ заниматься работами; въ ихъ то особенно содѣйствіи нуждаются и строители домовъ, и воздѣлыватели земли, и плавающіе по морямъ. Что для богатыхъ поля, дома и другіе источники доходовъ, то для бѣдныхъ — ихъ собственное тѣло, и весь доходъ ихъ отъ собственныхъ рукъ, а болѣе ни откуда. Такимъ образомъ, лѣтомъ они получаютъ нѣкоторое облегченіе, въ зимнее же время противъ нихъ со всѣхъ сторонъ великая война и двойная осада, потому что внутри голодъ съѣдаетъ ихъ утробы, извнѣ стужа сжимаетъ и дѣлаетъ окоченѣлыми тѣло ихъ. Поэтому (зимою) они нуждаются и въ большемъ количествѣ пищи, и въ болѣе теплой одеждѣ, и въ кровлѣ и постели, и обуви, и во многомъ другомъ; а что всего хуже, не имѣютъ возможности заниматься и работами, потому что не позволяетъ время года. — Итакъ, когда у нихъ и наибольшая нужда въ необходимомъ, а сверхъ того нѣтъ и работы, потому что никто ихъ, несчастныхъ, не нанимаетъ и не приглашаетъ въ услуженіе, вотъ мы, взамѣнъ нанимающихъ, употребимъ въ дѣло руки милосердія, взявъ въ этомъ дѣлѣ за образецъ Павла, истиннаго покровителя и попечителя бѣдныхъ» [1]).

Этотъ тонъ, взятый св. І. Златоустымъ въ бесѣдѣ, прямо посвященной вопросу о положеніи бѣдныхъ и убогихъ, затѣмъ поддерживается во всѣхъ его твореніяхъ. Помощь бѣднымъ, милостыня, это — любимые предметы любвеобильнаго святителя, и онъ при всякомъ удобномъ случаѣ возвращается къ нимъ. «Ни одинъ еще моралистъ, справедливо говоритъ

1) См. Бесѣда о милостынѣ въ III т. „Полнаго собранія твореній св. І. Златоуста“ въ русскомъ переводѣ.

такой тонкій критикъ, какъ Виллымэнъ, ни одинъ еще ораторъ новѣйшей каѳедры никогда не достигалъ такой изумительной живости и неистощимаго обилія (образовъ и мыслей), какими отличается Златоустъ въ этомъ отношеніи. Никто еще не имѣлъ лучше возбуждать въ человѣкѣ сочувствіе къ бѣдственности человѣка, или трогать сердце для возбужденія его къ благотворительности и добродѣтели» [1]). Но у него это не было просто чувствомъ естественной благостности, болѣе или менѣе благоразумнымъ порывомъ доброты, стремящейся возбудить подобное же чувство въ душѣ богача. Нѣтъ, великій святитель могуче дѣйствуетъ и на умъ, стремясь развить или утвердить то убѣжденіе, что человѣколюбіе есть основной долгъ всякаго христіанина, необходимое условіе его спасенія, такъ что благотвореніе его требуется отъ него столько же для его собственнаго блага, какъ и для блага бѣдныхъ, и пренебрегать этою священною обязанностью было бы тоже самое, какъ нечестиво ожесточаться по отношенію къ самому Іисусу Христу, лишать себя неизреченныхъ благъ искупленія.

Было бы почти невозможно передать всѣ тѣ мѣста, въ которыхъ великій святитель развиваетъ свои мысли о благотвореніи бѣднымъ и о милостынѣ. Это значило бы воспроизвесть добрую четверть всѣхъ его твореній. Поэтому мы ограничимся лишь самыми выдающимися мѣстами [2]).

Сначала онъ восхваляетъ милостыню и разъясняетъ ея значеніе и превосходство среди другихъ добродѣтелей. И любимый предметъ вызываетъ въ его душѣ цѣлый рой образовъ и мыслей, такъ что святитель является не только проповѣдникомъ, но и вдохновеннымъ поэтомъ. «Милостыня, говоритъ онъ, дѣлаетъ людей подобными Богу. Ничто не можетъ сравняться съ ея мощію. Это величайшая изъ добродѣтелей. Тѣмъ, кто любитъ ее, она даетъ самое близкое мѣсто рядомъ съ царемъ, и конечно справедливо, потому что дѣвство, постъ, покаяніе служатъ только тѣмъ, кто соблюдаетъ ихъ, а милостыня распространяется на всѣхъ членовъ Іисуса Христа... Она мать человѣколюбія, — той любви, которая есть наилучшее украшеніе христіанъ, знакъ, по которому познаются истинные ученики Евангелія; она есть великое исцѣленіе нашихъ грѣховъ, лѣстница, поставленная между небомъ и зем-

1) *Villemain,* Tableau de l'eloquence chretienne, Chrysostome.
2) Подборъ ихъ см. въ Oeuvres Completes, t. I, p. 203 и сл.

лей, связь, которая сдерживаетъ вмѣстѣ различныя части тѣла Господня» [1]). «Великое и многоцѣнное дѣло, когда человѣкъ совершаетъ милостыню. Этотъ даръ милостыни значитъ больше, чѣмъ даръ воскрешать мертвыхъ. Напитать Іисуса Христа, когда Онъ алчетъ, не значитъ ли это болѣе, чѣмъ извлечь человѣка изъ гроба во имя Іисуса Христа? Въ первомъ случаѣ ты даешь Богу, во второмъ — принимаешь отъ Него. А награда обѣщана не тѣмъ, кто принимаетъ, а тѣмъ, которые даютъ» [2]). — «Давай бѣднымъ, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, и этимъ твой Судья будетъ умилостивленъ. Покаяніе безъ милостыни мертво, или по крайней мѣрѣ оно не имѣетъ крылъ, не можетъ летать по высотѣ». «Творить милостыню, это — дѣлать лучшій изъ торговыхъ оборотовъ: тутъ покупаютъ дешево, чтобы продать дорого; ибо что можетъ быть дешевле куска хлѣба или какихъ-нибудь заурядныхъ одеждъ? Между тѣмъ, подавая ихъ ближнему своему, ты продаешь ихъ Богу. Тотъ, кто даетъ взаймы, желаетъ имѣть залогъ, обезпеченіе. Но гдѣ залогъ у бѣднаго? У него нѣтъ ничего. Гдѣ у него обезпеченіе? — Онъ нагъ и не имѣетъ довѣрія. Посему Богъ, видя бѣднаго въ опасности по причинѣ его нищенства и богача—по причинѣ его жестокосердія, становится между ними: бѣдному Онъ предлагаетъ Себя въ качествѣ обезпеченія, богатому въ качествѣ залога. Ты не хочешь одолжить этому человѣку, говоритъ Онъ, по причинѣ его бѣдности; въ такомъ случаѣ одолжи Мнѣ, по причинѣ Моего богатства. — Будь, говоритъ, благонадеженъ: Мнѣ взаймы даешь. Какую пользу получаешь ты, когда даешь взаймы другимъ? Не на сто ли получаешь одинъ, если ищешь законной лихвы [1]); а если обогащаешься своею алчностью, то соберешь двойной и горькій несправедливый плодъ. Но Я награждаю большимъ твою страсть къ обогащенію. Ты ищешь въ сто разъ меньше, а Я даю тебѣ въ сто разъ больше. Но такъ какъ честный должникъ обыкновенно опредѣляетъ срокъ и назначаетъ день уплаты, то послушай. когда и гдѣ воздастъ тебѣ долгъ Тотъ, кто взялъ у тебя взаймы чрезъ нищаго. Когда *сядетъ Сынъ Человѣческій на престолѣ славы Своея, и поставитъ овцы одесную Себѣ, а козлища*

---

[1]) На послан. къ Титу, Бес. VI.
[2]) На 2 Кор, Бес. XVI.
[3]) На сто драхмъ одна драхма *въ мѣсяцъ* было узаконеннымъ процентомъ въ древности, т. е. 12% годовыхъ.

ошуюю, и речетъ сущимъ одеснуюю Его (здѣсь обрати вниманіе, какъ честно должникъ поступаетъ по отношенію къ заимодавцу, съ какою великою благодарностью выдаетъ взявшій взаймы): *пріидите благословенніи Отца Моего, наслѣдуйте уготованное вамъ царствіе отъ сложенія міра?* За что? За то, что *взалкахся, и дадесте Ми ясти; возжадахся, и напоисте Мя; нагъ былъ и одѣясте Мя.* И вотъ что, замѣть, удивительно: ни о какой другой добродѣтели не упоминаетъ Онъ, кромѣ дѣлъ милостыни. Хотя и могъ бы сказать: пріидите благословенніи, потому что вы цѣломудренно жили, потому что сохранили дѣвство, избрали евангельское житіе, но умалчиваетъ объ этомъ, не потому, чтобы недостойно было упоминанія, а потому, что эти добродѣтели ниже милосердія. — Итакъ, дадимъ Богу взаймы милосердіе. Дадимъ взаймы, чтобы, какъ я сказалъ раньше, обрѣсти Его должникомъ, а не судіей, потому что должникъ стыдится заимодавца, стыдится и оказываетъ ему почтеніе» [1]). «Есть у тебя оболъ? [2]) Купи небо, не потому, что небо дешево, но потому, что Господь человѣколюбивъ. Нѣтъ у тебя и обола? Подай чашу холодной воды. Дай хлѣбъ—и возьми рай; дай малое—и возьми великое; дай смертное—и возьми безсмертное; дай тлѣнное—и возьми нетлѣнное. Если бъ была ярмарка и на ней продавались дешево и въ большомъ количествѣ съѣстные припасы, и многое можно бы пріобрѣсть за малую цѣну, не распродали бы вы имущества и, оставивъ все въ сторонѣ, не приняли ли бы участіе въ этомъ торгѣ? — Дай бѣдному, и пусть самъ ты будешь молчать, тысячи устъ заговорятъ въ защиту тебя, потому что милостыня возстанетъ въ защиту тебя; милостыня есть выкупъ души» [3]). «Милостыня есть прекраснѣйшее и почтеннѣйшее изъ занятій; безъ усилія и однимъ простымъ дѣйствіемъ она устроитъ намъ на небѣ, если мы хотимъ этого, жилище свѣтлое и постоянное [4]). Она есть жертва чистая и одна изъ совершеннѣйшихъ, какую человѣкъ можетъ принесть Богу: бѣднякъ есть жертвенникъ, богачъ есть первосвященникъ [5]).

---

[1]) См. Бесѣды о Покаяніи, Бес. VII, 7, въ „Полномъ собраніи Твореній св. І. Златоуста“ т. II, стр. 372 и сл. .

[2]) Самая мелкая монета, грошъ.

[3]) О Покаяніи т. II, 2, стр. 324, 325.

[4]) На еванг. Матѳея Бес. LII, 4 и сл.

[5]) На 2 Кор. Бес. XX.

Творить милостыню лучше, чѣмъ быть царемъ и носить діадиму [1]); надежнѣе самой преданной дружбы; тому, кто творитъ ее, милостыня доставляетъ пріятную и святую радость. Сила ея такова: когда даже дѣло идетъ о грѣшникахъ, то она разрываетъ ихъ узы, изгоняетъ отъ нихъ тьму, погашаетъ огонь подъ ихъ ногами, убиваетъ червя, который долженъ бы съѣдать ихъ; двери неба открываются передъ нею. Когда царица входитъ въ свой дворецъ, никакая стража не спрашиваетъ у нея, кто она или откуда приходитъ, но всѣ челами склоняются при ея прохожденіи; такъ и милостыня, ибо она поистинѣ есть царица, дѣлая человѣка подобнымъ Богу. Подобно златистой голубкѣ, съ пріятными, умильными глазами, она постоянно обращена взорами кверху. Она есть дѣва златокрылая, постоянно стоящая у престола Божія, и когда насъ будутъ судить, она внезапно прилетаетъ и избавляетъ насъ отъ наказанія, прикрывая насъ своими крыльями. Ничто еще такъ не отличаетъ христіанина, какъ милостыня. И невѣрующіе еще ничему такъ не удивляются въ насъ, какъ тому, что мы творимъ милостыню» [2]).

Воспѣвъ этотъ высокопоэтическій, поистинѣ восторженный гимнъ «царицѣ добродѣтелей», Златоустый учитель затѣмъ переходитъ къ дальнѣйшему разъясненію ея значенія и величія [3]).

А. Лопухинъ.

---

[1]) На Матѳ. LII, 4.
[2]) На посл. къ Евреямъ, XXXII, 7.
[3]) Окончаніе будетъ.

**Санкт-Петербургская
православная духовная академия**
Архив журнала «Христианское чтение»

П.С. Смирнов

Взгляд раскола на переживаемое время в XVII веке

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 1. С. 49-68.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

ВЗГЛЯДЪ РАСКОЛА НА ПЕРЕЖИВАЕМОЕ ВРЕМЯ

въ XVII вѣкѣ.

ПРЕДЛАГАЕМАЯ статья заключаетъ въ себѣ двѣ страницы изъ исторіи внутренней жизни раскола. Значеніе этого рода изслѣдованій обусловливается тѣмъ положеніемъ вопроса о расколѣ, въ какомъ онъ находится въ настоящее время. Существуетъ, какъ извѣстно, различіе во взглядахъ на происхожденіе и сущность раскола. Въ практическомъ отношеніи это невыгодно отражается на вопросѣ о борьбѣ съ расколомъ. Тогда какъ одни говорятъ, что расколъ есть явленіе церковное и что поэтому и мѣры борьбы съ нимъ должны быть церковнаго характера, другіе утверждаютъ, что расколъ есть явленіе гражданской жизни и что поэтому церковь безцѣльно вмѣшивается въ чуждую ей область, когда беретъ на себя трудъ вразумленія раскольниковъ. Нѣкоторые при этомъ идутъ еще далѣе и увѣряютъ, что расколъ есть не болѣзнь, требующая леченія, а свѣтлое явленіе и самое яркое, будущность котораго состоитъ въ томъ, что «расколъ сдѣлается вѣрой, религіей русскаго народа», взамѣнъ православія, и внесетъ въ сознаніе народныхъ массъ новыя здравыя идеи, новые жизненные идеалы. Въ извѣстной части періодической печати сочувствіе расколу стало столь обычно и настойчиво, что создаетъ сильное препятствіе дѣлу борьбы съ расколомъ, жалобы на которое слышатся со стороны миссіонеровъ чуть не ежедневно. Отсюда неизбѣжно возникаетъ вопросъ, чѣмъ же оцѣнить существующія воззрѣнія на расколъ и какъ опредѣлить, гдѣ жизненная правда и гдѣ ошибка и недоразумѣніе. Обычно противники упрекаютъ другъ друга въ незнаніи раскола, но какъ избѣжать этого незнанія и прі-

обрѣсти знаніе? Отвѣтъ на это можетъ быть одинъ и лишь тотъ, что живое наблюденіе должно быть соединено съ изученіемъ минувшей старины. При отсутствіи одного изъ этихъ условій знаніе не можетъ быть полнымъ. Въ частности первое безъ втораго является поверхностнымъ и безъ средствъ къ всестороннему разсмотрѣнію предмета. Исторія всегда есть тотъ свѣточъ, съ которымъ необходимо идти на встрѣчу всякому явленію. Поэтому, чтобы ясно видѣть расколъ и понимать его жизнь, надо знать вѣковую исторію раскола. И если начать съ основы, то конечно никто не станетъ спорить противъ того, что только исторія внутренней жизни раскола можетъ дать рѣшительный отвѣтъ на вопросъ, что такое расколъ. Только путемъ такого изученія раскола можно обнаружить основы его жизни. То, что теперь нѣкоторымъ кажется непонятнымъ и страннымъ, тогда и для нихъ явится истиной очевидной. Только одно незнаніе этой исторіи можетъ восхвалять расколъ и утверждать, что взглядъ на расколъ, какъ явленіе церковное, есть пыльная схоластика.

Вмѣстѣ съ тѣмъ есть и другая сторона предмета. Внутренняя жизнь раскола опредѣляется суммою такъ называемыхъ внутреннихъ вопросовъ въ расколѣ. Отличительную особенность ихъ составляетъ то, что они сколь неизбѣжны для раскола, столь же и не разрѣшимы для него. По этой причинѣ безпристрастное изслѣдованіе этихъ вопросовъ обыкновенно оканчивается оставленіемъ раскола. Исторія не мало можетъ указать примѣчательнѣйшихъ примѣровъ этого рода на бывшихъ послѣдователяхъ раскола. Такой же исходъ изъ этихъ вопросовъ долженъ быть конечно и для всего раскола. Самый обликъ раскола въ его борьбѣ противъ церкви здѣсь обрисовывается съ наибольшею наглядностью. Изначала указываются противъ раскола извѣстныя положенія. Чувствуя свое безсиліе разрѣшить ихъ, расколъ обыкновенно спѣшитъ отвергнуть ихъ важность и сводитъ споръ на другую почву. А между тѣмъ по тѣмъ же самымъ положеніямъ идетъ распря въ самомъ расколѣ и тамъ у себя дома расколъ сознается, что это дѣйствительно суть главныя положенія для жизни раскола и рѣшеніе ихъ для него неизбѣжно. При этомъ по памятникамъ внутренней полемики въ расколѣ легко прослѣдить, что тутъ расколъ самъ защищаетъ, по частямъ, ту истину, которую въ борьбѣ съ церковію опровергаетъ, и наоборотъ, по частямъ же, опровергаетъ то, что въ этой послѣдней

борьбѣ защищаетъ. Поэтому и говорятъ, что внутренняя полемика въ расколѣ убиваетъ его.

Такова, по нашему мнѣнію, можетъ быть цѣль изученія исторіи внутреннихъ вопросовъ въ расколѣ. Это есть основа правильнаго историческаго взгляда на расколъ и въ тоже время зеркало для раскола. Можно сказать, что это — и полемика противъ раскола, только идетъ эта полемика не извнѣ, а изъ нѣдръ самого раскола, а потому онъ и не можетъ отрицать важность ея. Тутъ расколъ стоитъ предъ судомъ исторіи, и при томъ своей собственной, а онъ не можетъ не признавать, что судъ исторіи есть безпристрастный, хотя въ то же время и самый страшный для всего, что не отъ истины. Самому расколу исторія его внутренней жизни невѣдома, и у раскольническихъ историковъ, кромѣ искаженія дѣйствительности, ничего нѣтъ. Мало вниманія удѣлялось этому вопросу и въ литературѣ по расколу. Къ счастію, благодаря изданію памятниковъ, относящихся къ первоначальной исторіи раскола, въ настоящее время возможно начать изученіе вопроса съ самаго начала. Предлагаемая статья на это и расчитана. Она составлена по памятникамъ частію изданнымъ, частію доселѣ остающимся въ рукописяхъ. Первые цитируются по «Матеріаламъ для исторіи раскола» и по «Источникамъ первоначальной исторіи раскола», о вторыхъ будетъ сказано въ приложеніи къ статьѣ. Статья обнимаетъ первый періодъ внутренней жизни раскола, отъ 1667 года до 1695. Это было время дѣятельности первыхъ расколоучителей и ихъ ближайшихъ учениковъ. Зародившись въ Москвѣ, расколъ скоро распространился на окрайны государства и за границу. Такъ возникли центры раскола: Поморье, Новгородъ—Нарва, Стародубье — Вѣтка, Донъ, Керженецъ, Сибирь. Нѣсколько расколо-учителей, въ томъ числѣ и наиболѣе уважаемые раскольниками — протопопъ Аввакумъ и діаконъ Ѳеодоръ — еще въ 1667 году были сосланы въ Пустозерскъ при устьѣ Печоры. Пустозерскъ чрезъ это пріобрѣлъ въ расколѣ общую извѣстность. Въ теченіи почти пятнадцати лѣтъ переписка отсюда велась, можно сказать, безпрестанно и съ удивительною быстротою. Въ Пустозерскъ летѣли письма то за подписью частныхъ лицъ, то отъ цѣлыхъ общинъ, и преимущественно изъ Москвы: отвѣты были въ томъ же родѣ, соотвѣтственно назначенію, направлялись прежде всего въ Москву, но иногда адресовались «къ вѣрнымъ на всемъ лицѣ зем-

номъ». Вслѣдствіе сношеній съ Пустозерскомъ Москва въ первую половину періода имѣла первенствующее значеніе въ ряду другихъ центровъ раскола. До конца 1671 года видное мѣсто здѣсь занималъ расколоучитель инокъ Авраамій. Въ другихъ центрахъ раскола дѣйствовали другіе расколоучители, которыхъ мы назовемъ въ своемъ мѣстѣ. Внѣшнее положеніе раскола въ государствѣ въ то время было тяжелое: содержать расколъ было воспрещено подъ страхомъ смертной казни и статьи закона исполнялись строго, особенно во вторую половину періода.

I.

Эсхатологическія чаянія русскихъ, сложившіяся къ половинѣ XVII вѣка, какъ почва для развитія взгляда раскола на переживаемое время.

Въ ряду внутреннихъ вопросовъ въ расколѣ перваго періода его исторіи срединное мѣсто занималъ вопросъ о томъ, какъ смотрѣть на переживаемое время. Вопросъ этотъ имѣлъ громадное значеніе. Онъ долго волновалъ міръ раскола, сопровождалъ самыя ужасныя явленія въ немъ, наконецъ раздѣлилъ расколъ на двѣ части и легъ въ основу всего устройства одной изъ нихъ. Вопросъ возникъ очень рано. Онъ встрѣчаетъ самое начало исторіи раскола. Еще собору 1666—67 гг. была извѣстна проповѣдь расколоучителей о томъ, что настали послѣднія времена и что антихристъ уже пришелъ въ міръ [1]). Патріархъ Іоасафъ II († 1672 г.) въ своемъ окружномъ посланіи говорилъ о раскольникахъ: «уже бо антихриста въ Москвѣ родитися имуща глаголютъ, иніи же рожденна быти проповѣдаютъ» [2]). Позднѣе, именно въ 1683 г. о томъ же свидѣтельствовалъ предъ паствой патріархъ Іоакимъ. «Глаголютъ,—писалъ онъ о раскольникахъ,—яко уже нынѣ антихристъ въ мірѣ, друзіи же глаголютъ, яко уже и царствуетъ, иніи же глаголютъ, яко вскорѣ имать правовѣрныхъ мучити» [3]). Всѣ эти свидѣтельства въ своей основѣ исторически вѣрны. Разъ возникши, вопросъ о послѣднихъ временахъ и объ антихристѣ уже не былъ зачеркиваемъ, но

---

[1]) Дѣянія собора, л. 25. М. 1881.
[2]) „Гласъ“ патр. Іоасафа II, напечат. въ *Хр. Чт.* 1895 г., II, 391—4.
[3]) Древ. Росс. Вивліоѳ. XV, 269: „Слово благодарственное“.

крайней мѣрѣ для раскола вообще. Но почему же возникъ этотъ вопросъ въ расколѣ и почему возникъ такъ рано? Ошибочно было бы думать, что мысль объ антихристѣ явилась въ расколѣ вдругъ, безъ всякой подготовки. Нѣтъ, она явилась на подготовленной вѣками почвѣ, на почвѣ тѣхъ эсхатологическихъ чаяній, которыя существовали на Руси издавна и которыя ко времени возникновенія раскола окончательно сформировались и получили устойчивость. Расколу выпало на долю, такъ сказать, отгадать то, о чемъ загадывали ранѣе, и онъ, къ своему несчастію, отгадалъ.

Сущность эсхатологическихъ чаяній, существовавшихъ на Руси, заключалась въ представленіи объ осьмой тысячѣ лѣтъ отъ сотворенія міра, какъ такой, въ которую должна послѣдовать кончина міра, и въ представленіи о Москвѣ, какъ о хранительницѣ православія до скончанія вѣка, иначе какъ о «послѣднемъ Римѣ». Вопросъ о кончинѣ міра неоткрытый людямъ занималъ христіанъ всѣхъ вѣковъ. Еще въ древнѣйшій періодъ христіанства сложилось убѣжденіе, что міръ будетъ существовать семь тысячъ лѣтъ. Основаніемъ такого мнѣнія служило то, что міръ сотворенъ въ шесть дней, въ седьмой же день Богъ почилъ отъ дѣлъ своихъ: эти семь дней, думали, указываютъ на семитысячелѣтнее существованіе міра. Мнѣніе это перешло чрезъ Грецію и въ Россію. Отсюда пасхаліи доводились только до 7000 года, а подъ этимъ годомъ подписывалось: «здѣ страхъ, здѣ скорбь...» Когда семитысячный годъ, падавшій на 1492 г. отъ Рождества Христова, прошелъ, тогда вѣками настроенное воображеніе перенесло кончину міра на восьмую тысячу, называя ее иначе «осьмымъ вѣкомъ». Въ концѣ XVI вѣка эту мысль, между прочимъ, провелъ защитникъ православія Стефанъ Зизаній въ толкованіи на 15 слово св. Кирилла Іерусалимскаго объ антихристѣ; это толкованіе вошло въ такъ называемую Кириллову книгу, напечатанную въ Москвѣ въ 1644 году. Въ 1648 году въ Москвѣ былъ напечатанъ другой сборникъ подъ именемъ Книги о вѣрѣ: въ немъ также была повторена мысль о кончинѣ міра по истеченіи семи тысячъ лѣтъ. Можно сказать, что книги эти записали ходячее русское мнѣніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ способствовали и закрѣпленію его. Такимъ образомъ къ половинѣ XVII вѣка уже былъ рѣшенъ вопросъ: *когда* ожидать явленія антихриста? Оставался другой вопросъ: *гдѣ* послѣдуетъ явленіе антихриста? Въ древ-

нѣйшій періодъ христіанской исторіи пришествіе антихриста тѣсно связывали съ паденіемъ римской имперіи. Когда, въ V вѣкѣ, Римъ политически палъ, идею вѣчнаго Рима перенесли на Константинополь, а въ XV вѣкѣ, когда и Константинополь палъ, указали третій Римъ-Москву. Именно стали думать, что подъ Римомъ нужно разумѣть не древній Римъ и не второй — Константинополь, а третій — Москву. Москва есть третій Римъ и послѣдній, четвертому не быть. Москва такъ сказать не допускаетъ открыться антихристу, она есть апостольское «удерживающее», такъ что съ паденіемъ Москвы послѣдуетъ кончина міра. Тутъ представленіе о Москвѣ, какъ «самодержавномъ государствѣ», соединялось съ представленіемъ о Москвѣ, какъ единомъ въ цѣломъ мірѣ хранителѣ православія. Когда падетъ московское православіе—падетъ и «самодержство» Москвы, а не станетъ послѣдняго въ христіанскомъ мірѣ государства — настанетъ и свѣту конецъ. Первая мысль, именно мысль о томъ, что политическое могущество Москвы тѣсно связано съ ея православіемъ, складывалась и крѣпла постепенно, по мѣрѣ того какъ складывалось и крѣпло убѣжденіе русскихъ, что другіе христіанскіе народы, потерявшіе политическую самостоятельность, отпали отъ православія и вновь падаютъ все глубже и глубже. Въ XV вѣкѣ исконная недовѣрчивость русскихъ къ грекамъ перешла въ полную религіозную подозрительность. «Трагедія достохвальная съ концомъ злымъ и жалостнымъ» — Флорентійскій соборъ покрылъ тѣнью свѣтъ греческаго православія въ глазахъ русскаго общества. Едва было получено извѣстіе объ уніи, русскіе открыто стали высказываться, что греки «къ своей погибели отъ истины свернулись и печать антихристову на челѣ и десницѣ пріяли». А между тѣмъ Константинополь скоро послѣ того палъ подъ напоромъ османовъ. Это политическое несчастіе русскіе тогда и поставили въ прямую связь съ измѣной грековъ православію. «Непоколебимо стоялъ царствующій градъ, доколѣ какъ солнце сіяло въ немъ благочестіе, а какъ покинулъ истину, да соединился съ латиной, такъ и впалъ въ руки поганыхъ». Такъ разсуждали русскіе. Случилось, что иго своихъ двухсотлѣтнихъ поганыхъ владыкъ русскіе тогда свергли. Опираясь на эти два факта, русскіе книжники-грамотѣи построили особую теорію объ исключительномъ призваніи Москвы въ послѣднія времена. Современными внѣшними обстоятельствами русскаго государства теорія

эта оцѣнивала прошедшее русскаго народа, отъ нихъ же она дѣлала заключеніе и къ будущему. Все, что имѣетъ теперь Россія, дано ей за сохраненіе чистоты православія. Но и впредь предъ нею тотъ же путь: она должна по нему слѣдовать и будетъ слѣдовать; въ этомъ заключается ея задача и конечное назначеніе. Два Рима: ветхій Римъ и Римъ-Константинополь пали, первый — невѣріемъ аполлинаріевой ереси, второй — отъ утѣсненія внуковъ агарянскихъ; старыя звѣзды благочестія померкли, поэтому всѣ христіанскія православныя царства теперь сошлись въ одно царство — русское; во всей поднебесной одинъ сталъ христіанскій царь — русскій, одно православное царство—русское; оно ярче солнца свѣтится православною вѣрою, здѣсь то нынѣ и обрѣтается соборная апостольская церковь. И какъ стоитъ благодатію Христовою русское царство, такъ и будетъ стоять вѣчно,— другимъ оно не достанется. Москва есть третій Римъ и послѣдній, ибо четвертому не быть; ей назначено быть хранительницею православія до тѣхъ поръ пока не наступитъ царство, которому не будетъ конца. «Подобаетъ все это держать со страхомъ Божіимъ». Явилась и легенда, чтобы закрѣпить гордое въ значеніе Москвы вѣрованіе въ народномъ воображеніи. Ходилъ въ обществѣ разсказъ о новгородскомъ «бѣломъ клобукѣ», въ которомъ передавалось, какъ сей клобукъ оставилъ грѣховные грады Римъ и Константинополь и чудесными путями пошелъ искать новаго пріюта въ третьемъ Римѣ, засіявшемъ благочестіемъ среди лѣсовъ россійскаго острова. «Святая святымъ»!—такой былъ гласъ, когда принятъ здѣсь клобукъ. Таково было общественное мнѣніе. Его поддерживала и правительственная власть. Она сама предлагала пріѣзжавшимъ въ Москву представителямъ греческой церкви собственоручно подписаться, что Москва «благочестіемъ всѣхъ превзыде». Такимъ путемъ русская церковь съ ея православіемъ въ представленіи русскихъ стала синонимомъ церкви вселенской и ея православія; идеалъ церкви вселенской былъ заключенъ въ географическіе предѣлы церкви русской. Всякая здѣсь перемѣна, думали, можетъ быть только измѣной православію, паденіемъ и всего православія, и это будетъ уже окончательное паденіе, послѣднее въ цѣломъ мірѣ, такое, за которымъ послѣдуетъ явленіе антихриста. А такая перемѣна будетъ, ибо должна быть по Писанію. Въ отвѣтъ на вопросъ, откуда надо ждать «тяжкаго повѣтрія» для москов-

скаго православія? упорно указывали на латинскій западъ. Подъ вліяніемъ исконныхъ сужденій русскихъ о латинской вѣрѣ, какъ «злой» и «поганой», и подъ впечатлѣніемъ отъ чтенія тѣхъ древле-отеческихъ твореній, въ которыхъ нарожденіе антихриста полагалось въ римской имперіи, въ латинскомъ мірѣ, легко было придти къ убѣжденію, что антихриста нужно ждать съ запада, изъ вѣры латинской, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, что явленіе антихриста имѣетъ тѣсную связь съ тѣмъ отступленіемъ отъ вѣры, которое началось на западѣ со времени раздѣленія церквей. Судьбы русской церкви и отечества въ концѣ XVI вѣка и въ началѣ XVII, когда отъ папистовъ надо было защищать и вѣру и государство, усилили мистическое настроеніе русскихъ умовъ въ отношеніи запада. Въ этой борьбѣ уже прямо былъ высказанъ взглядъ на представителя «латинства»—папу, какъ на лицо, способствующее скорѣе осуществиться тому «отступленію», съ которымъ послѣдуетъ явленіе антихриста, — папа, по крайней мѣрѣ, «наивысшій предтеча» антихриста. Такой взглядъ былъ проведенъ и въ Кирилловой книгѣ. Соображая при этомъ далѣе, дѣлали другія догадки и находили подтвержденіе своему убѣжденію. Припомнили, что сатана, по Апокалипсису, былъ связанъ на тысячу лѣтъ и что Римъ палъ духовно именно чрезъ тысячу лѣтъ: рѣшили, что это было первымъ дѣйствіемъ развязаннаго сатаны. Припомнили также другое апокалипсическое число 666, число звѣря, присоединили его къ тысячѣ, сумму обозначили суммою *лѣтъ*, и увидѣли, что она падаетъ на восьмую тысячу лѣтъ: одно, думали, отступленіе отъ вѣры въ теченіи восьмой тысячи лѣтъ было когда западные уніаты приступили къ римскому костелу: по числу 666 надо ждать новаго отступленія и явленія самого звѣря. Такое мнѣніе обстоятельно изложилъ составитель 30-й главы Книги о вѣрѣ. «По тысячѣ лѣтъ, — писалъ онъ, — Римъ палъ духовно: тогда исполнилась апокалипсическая тысяча; въ 1596 унія была заключена: это «второе оторваніе» христіанъ отъ вѣры; по числу 666 не непотребно и Москвѣ имѣть «отъ сихъ винъ опасеніе», чтобы не пострадать тѣмъ же, чѣмъ пострадалъ западъ и уніаты. «Кто вѣсть, 1666 годъ не есть ли годъ явленія явственныхъ предтечъ антихриста или даже его самого»? Легко понять, что воображеніе читателя Книги о вѣрѣ не могло быть настроено спокойно. Когда книга появилась, опасный 1666 годъ приближался. Что же удивитель-

наго, если противники исправленія церковныхъ книгъ и обрядовъ въ своемъ протестѣ стали на почву ходячихъ эсхатологическихъ чаяній? Имъ казалось, что они разсуждаютъ по Писанію и здраво. Выходя изъ мысли, что кончина міра должна послѣдовать въ «осьмомъ вѣкѣ», они разсуждали такъ. Замѣна «старыхъ» книгъ и обрядовъ «новыми» совершилась въ восьмой тысячѣ лѣтъ, «сирѣчь на концѣ вѣка сего». Слѣдовательно можно понять, куда ведетъ эта замѣна, потому что въ послѣднее время, по Писанію, не «исправленіе вѣры» будетъ, а «отступленіе» отъ вѣры: возстанутъ лжеучители, чтобы уготовать путь противнику Христа. Мало этого: замѣна «старины» «новизною» совершилась близко 1666 года, заключающаго въ себѣ сумму апокалипсическихъ чиселъ сатаны и звѣря и, по пророченію Книги о вѣрѣ, опаснаго для вѣры. Слѣдовательно, дѣло «исправленія» книгъ не есть ли дѣло того же развязаннаго сатаны, по дѣйствію котораго пострадали западъ и уніаты и въ существѣ своемъ не есть ли оно то послѣднее «отступленіе», съ которымъ нужно ждать явленія антихриста? Провѣряя свое положеніе, противники церковныхъ исправленій брали другую сторону ходячихъ эсхатологическихъ чаяній. Исправленіе книгъ совершилось въ Москвѣ и для Москвы; но Москва есть хранительница православія до скончанія вѣка. Слѣдовательно это «исправленіе» есть ли въ дѣйствительности исправленіе? Напротивъ, какъ бы не пострадать отъ имѣющаго «на послѣдокъ возмутить вселенную»? На такой вопросъ отвѣчали: «хотятъ они, ученики Никона, чтобы никто не остался въ прежней православной вѣрѣ: это послѣднее знаменье пришествія антихриста». Такъ какъ «тяжкое повѣтріе» для московскаго православія ожидалось съ запада, то въ новыхъ книгахъ и обрядахъ противники ихъ усмотрѣли латинскія ереси. И троеперстіе, и четвероконечный крестъ, и пятипросфоріе—все это, увѣряли, плевелы латинской вѣры, равно какъ и всѣ измѣненія въ богослужебныхъ книгахъ, и все это по этому самому суть признаки «присвоенія къ антихристу». Такой взглядъ ясно былъ высказанъ еще ранѣе 1667 года [1]). Обращаясь къ раскольничьимъ сочиненіямъ, писаннымъ послѣ этого года, мы видимъ, что у расколоучителей были тѣ же основанія для сужденій и та же точка зрѣнія на предметъ.

---

[1]) См. въ нашей „Исторіи русскаго раскола". Изд. 2, стр. 16—20. 62—3. Спб. 1895 г.

II.

Первый отвѣтъ изъ Пустозерска въ Москву.—Ученіе діакона Ѳеодора и Аввакума объ „отступленіи“.—Противорѣчіе, какое замѣчалось особенно въ посланіяхъ Аввакума.—Ѳеодоръ и Аввакумъ о лицѣ антихриста.

Первое разсужденіе объ этомъ предметѣ прочитали москвичи—въ посланіи изъ Пустозерска, полученномъ не позже первой половины 1669 года. «Отвѣтъ» особенно былъ важенъ тѣмъ, что данъ былъ отъ лица всѣхъ главныхъ пустозерскихъ узниковъ и на вопросъ отъ всей московской общины. Оставшись безъ главныхъ руководителей, москвичи посиѣшили замѣнить личное водительство письменнымъ и начали съ главнаго вопроса—о томъ, какъ смотрѣть на переживаемое время. Прочитавъ посланіе, пустозерскіе расколоучители передали его книжности діакона Ѳеодора, а когда послѣднимъ порученіе было выполнено и «отвѣтъ» былъ готовъ, одобрили его и отправили по назначенію. Такимъ образомъ москвичи получили посланіе за подписью Аввакума, попа Лазаря, діакона Ѳеодора и инока Епифанія. Выходя изъ положенія, что переживаемое время есть послѣднее для земного міра и что исполнилось уже и число лѣтъ, когда подобаетъ, по Писанію, быть послѣднему «отступленію» отъ вѣры, «отвѣтъ» проводилъ ту мысль, что «послѣднее отступленіе» дѣйствительно уже началось въ мірѣ и что поэтому подобаетъ близко ждать того дня, въ который каждому будетъ воздано по дѣламъ его. «Вся священная Писанія проидохомъ, ветхая и новая,—писали расколоучители,—а не обрѣтохомъ нигдѣ, что въ послѣднее время исправятъ вѣру добрѣ и обрящутъ истину. Нѣсть тако, но вси пророцы и апостоли Христовы и вси святіи отцы вопіютъ согласно истинному Христу, своему учителю, яко въ послѣдняя времена возстанутъ лжехристи и лжеучители и священная Писанія исказятъ и превратятъ и отступятъ отъ вѣры (VI, 280)». Въ убѣжденіи, что упоминаніе о «послѣднемъ времени» освобождаетъ отъ указанія на восьмую тысячу лѣтъ, расколоучители отмѣчали: «нынѣ видимъ, мнози отступиша отъ вѣры и отступаютъ лестію сатаны: тому бо попусти Богъ прельщати народы» (—293). А чтобы доказать, что это есть то «отступленіе», которое «хочетъ быть, по апостолу, прежде пришествія сына погибельнаго» (—270), расколоучители ссылались прямо на цифры. Они брали апокалипсическія 1000 и 666. «По тысящи лѣтъ

отъ воплощенія и страсти Господа нашего Іисуса Христа развязанъ бысть зміи древній, сатана, на мало время, да льститъ народы, якоже глаголется во Откровеніи Богословли. *И хоботомъ своимъ*, папою римскимъ, *отторже третію часть звѣздъ небесныхъ*, сирѣчь православныхъ христіанъ, отъ вѣры, церковнаго неба, и поверже ихъ на землю, сирѣчь на земное плотское мудрованіе, еже есть вражда на Бога. И то сатана римское царство на западѣ, идѣже престолъ его есть, учинилъ матерь и пріятелище всѣхъ ересей... Глаголется и любодѣица, которую «видѣ Іоаннъ Богословъ *сѣдящу на звѣрь червленомъ, исполнь именъ хульныхъ*[5]). Вѣдый себѣ сатана, яко время мало имать, по Писанію,— тщится всѣми силами, чтобы поклонилися прелести римской вси живущіе на земли. И въ пресвѣтлое русское царство до сихъ временъ многажды заглядывалъ всelукавый врагъ, мысля отъ правыя вѣры отторгнути насъ, но не попустившу Богу тогда, яко не у еще исполнися Писаніе и число звѣрино 1666». Указавъ эти случаи, «отвѣтъ» продолжалъ: «и егда убо исполнися Писаніе, — настоящее время откры тайну, — по Откровенію Богословлю, глава 13, по числу звѣря: 600 исполнися по римскомъ отступленіи, тогда Малая Русь отступила отъ вѣры, иже глаголются уніаты. И по семъ егда прейде 60 лѣтъ, тогда, Богу попустившу, сатана восхотѣ свое дѣло совершити, и великое россійское царство отторже хоботомъ своимъ Никономъ». (VI, 281—4; ср. 317—18). Такъ, по общему мнѣнію Пустозерскихъ расколоучителей, совершилось «отступленіе» по числу лѣтъ, такъ исполнилось Писаніе объ этомъ. «Аще бо, — увѣряли они, — и не тому, то иному такову сосуду злобы явити бы ся, да не мимо идетъ Писаніе» (—326). При этомъ «отвѣтъ» припоминалъ частности, — какъ «первѣе всѣхъ Христово знаменіе въ сложеніи перстъ отнялъ Никонъ у христіанъ» (—284), какъ затѣмъ въ новыхъ книгахъ будто бы напечатали «молиться духу лукавому» (—286), — и добавлялъ, что такому искаженію вѣры «конца не будетъ»(—289), что наоборотъ «ученицы Никона своими растлѣнными догматы антихристу путь «уготовляютъ» и его «ждутъ» (—296). Имѣя все это въ виду, расколоучители въ заключеніе восклицали, называя себя и всѣхъ своихъ послѣдователей остальцами «послѣдня-

[5]) Апок. 12, 17, 20.

го часа (—297): «время, Господи, мертвымъ судъ пріяти» (—298)!

Таковъ былъ первый отвѣтъ пустозерскихъ соузниковъ, въ которомъ они выразили свое воззрѣніе на переживаемое время. «Отвѣтъ» читали, ему, конечно, вѣрили, но при всей авторитетности, какую долженъ былъ имѣть онъ въ глазахъ раскольниковъ, — мнѣніе не получило послѣ этого одного и опредѣленнаго направленія. Изъ дальнѣйшихъ посланій изъ Пустозерска видно, что ихъ составителямъ еще и еще, и до конца жизни, много разъ приходилось возвращаться къ тому же самому вопросу. Между тѣмъ какъ первый «отвѣтъ» изъ Пустозерска узазалъ только признаки «настатія» послѣдняго «отступленія», — въ центрахъ раскола искали самого послѣдняго антихриста и нерѣдко кричали, что нашли его. Въ Москвѣ усердствовалъ инокъ Авраамій, въ Поморьѣ были свои дѣятели, въ Сибири свои. Теченія сталкивались и въ бурномъ всплескѣ противорѣчій потопляли почву подъ расколомъ. Поэтому вопросы то и дѣло летѣли въ Пустозерскъ, да и не въ Пустозерскъ только. Особенно много труда выпало на долю діакона Θеодора. Помимо отвѣта нѣкоему иноку и посланія другому неизвѣстному по имени лицу, вопрошавшему Θеодора «о антихристовой прелести», діаконъ писалъ объ этомъ предметѣ въ Москву нѣкоему Іоанну, потомъ «всѣмъ вѣрнымъ» въ особомъ посланіи, наконецъ въ посланіи къ сыну Максиму. Во всѣхъ случаяхъ онъ трактовалъ о предметѣ съ охотою и съ свойственною его перу большею или меньшею обстоятельностью. Иначе чувствовалъ себя Аввакумъ. И онъ касался вопроса во многихъ посланіяхъ, но лишь потому, что его неотвязно спрашивали, и посколько это было возможно, почти каждый разъ спѣшилъ оставить его, не раскрывъ въ подробностяхъ, — то отсылая за ними къ книгамъ, то приглашая совсѣмъ «плюнуть» на этотъ предметъ, то заканчивая рѣчь неумѣстнымъ тономъ смиренія: «моя совѣсть спороватися не хощетъ, — по нуждѣ ворчу, понеже докучаютъ, а кабы не спрашивали, я бы и молчалъ больше». Очевидно Аввакумъ чувствовалъ и сознавалъ, что ему, да и не ему только, трудно разобраться въ тѣхъ спорахъ, какіе тогда возникли по данному вопросу въ расколѣ. Вѣроятно и то, что эти споры, когда раскольники доходили до мудрованій противныхъ Писанію, нелѣпыхъ и хульныхъ, до нѣкоторой степени способствовали отрезвленію воззрѣній самого Аввакума,

хотя съ другой стороны безспорно, что иногда одно его слово, вызванное порывомъ ненависти къ церкви, производило такую смуту въ расколѣ, пожаръ которой вынуждались тушить потомъ и самъ Аввакумъ и другіе, и большею частію совсѣмъ безуспѣшно. Во всякомъ случаѣ полемика Аввакума должна занять видное мѣсто въ исторіи разсматриваемаго вопроса.

Въ посланіяхъ діакона Ѳеодора были раскрыты тѣ мысли, которыя болѣе кратко онъ изложилъ ранѣе въ «отвѣтѣ» въ Москву, писанномъ имъ по порученію его соузниковъ. Изъ сопоставленія этихъ посланій выясняется его взглядъ съ достаточною полнотою. «Все Писаніе глаголетъ, что въ послѣднее время вездѣ отступятъ отъ вѣры, а не исправятъ вѣру. И самъ Господь глаголетъ: *егда пріидетъ Сынъ Человѣческій, обрящетъ ли вѣру свою на земли.* Вонмемъ Христову словеси». Такими словами закончилъ Ѳеодоръ свой отвѣтъ «иноку» (VII, 241). Точно также писалъ онъ и въ посланіи къ Іоанну: «Богословцы мнози глаголютъ, яко въ послѣдняя времена Христовы вѣры не будетъ на земли, кромѣ въ малыхъ токмо останется... *Егда пріидетъ Сынъ Человѣческій, обрящетъ ли вѣру свою на земли.* И на сіе богословцы глаголютъ, толкуя: не обрящетъ» (VI, 65—6). Такъ какъ это положеніе въ ряду доказательствъ являлось у Ѳеодора исходнымъ, то въ посланіи къ сыну Максиму онъ входилъ въ расмортѣніе его съ большею подробностію. Приведя евангельскія и апостольскія изреченія о послѣднихъ временахъ, онъ и здѣсь съ тою же неизмѣнностью заключалъ: «вонми же здѣ всякій правовѣрный о всѣхъ вышереченныхъ словесѣхъ Христовыхъ и апостольскихъ, яко не сказа ни единъ, еже бы въ послѣднее время быти исправленію, по страстному хваленію никоніанъ». (—174—7). Такимъ образомъ расколоучитель выходилъ изъ понятія о *послѣднемъ* времени, когда начиналъ разсуждать объ обстоятельствахъ *своего* времени. Потомъ онъ приводилъ на память апокалипсическія числа 1000 и 666. «По скончаніи 1000 лѣтъ рязвязанъ бысть сатана отъ темницы своея» и «отторже хоботомъ своимъ третью часть звѣздъ небесныхъ»,— толковалъ Ѳеодоръ въ отвѣтѣ иноку апокалипсическія слова: это значитъ, что по тысячѣ лѣтъ отъ Рождества Христова отпалъ отъ восточной церкви Римъ со всѣми западными странами. «И по семъ что есть: *имѣяй умъ да почтетъ число звѣрино, число бо человѣческое есть, число его 666*». Въ этомъ числѣ содержится указаніе на дальнѣйшія дѣйствія

развязаннаго сатаны. «Охъ, охъ, увы, сего времени исполненія. На нашу, отче, землю пріиде сіе зло. Егда исполнися 600 лѣтъ послѣ римскаго паденія, тогда Малыя Россіи народы отступиша къ римскому костелу отъ восточныя церкви Христовой. Егда же послѣ того исполнилося 60 лѣтъ, тогда въ Великой Россіи у насъ веліе смятеніе учинися, такожъ и отступленіе совершися... А по шести лѣтѣхъ по шестидесятѣхъ, мню, совершенное антихристово мученіе настало уже». (VII, 237—9). Таково, — по ученію діакона Ѳеодора, — исполненіе числа звѣрина: по числу 666 совершилось послѣднее отступленіе отъ вѣры. Въ связи съ этимъ расколоучитель опирался на понятіе о «третьемъ Римѣ». Какъ прежде, послѣ паденія Рима перваго и втораго, Москва сдѣлалась единою въ цѣломъ мірѣ хранительницею православія и оставалась таковою доселѣ, третьимъ Римомъ послѣ двухъ первыхъ, впавшихъ въ нечестіе и въ себѣ вмѣстившихъ его съ цѣлаго міра, такъ наоборотъ теперь она явилась вмѣстилищемъ всемірнаго нечестія. «Настоящая сія вражія прелесть, — писалъ Ѳеодоръ неизвѣстному по имени почитателю его, —прелукавнѣйши обрѣтается римскаго помраченія, или тьмы, понеже глава его тогда еще въ смертномъ заколеніи бяше, рекше духовнымъ оружіемъ, отъ правовѣрныхъ духовныхъ отецъ отлученіемъ вѣрныхъ, римское неистовство проклято. Нынѣ же, по исполненіи имени его, шестьсотъ шестидесяти шести лѣтъ, язва смерти его исцѣлѣ, сирѣчь во едину державу нечестія всѣ три Рима совокупишася» (VI, 81). Поэтому Ѳеодоръ и Іоанна увѣрялъ: «иного отступленія уже нигдѣ не будетъ: вездѣ бо бысть, послѣдняя Русь здѣ. И то отъ часа сего на горшее происходити будетъ (— 66). «Слышите паки, паки правовѣрніи братіе,—взывалъ Ѳеодоръ въ посланіи къ Максиму: «уже вся отступленія совершишася, по писанію, во всѣхъ царствахъ» (— 181). Благочестія уже нигдѣ не осталось; слѣдовательно и отступленіе уже послѣднее. Такимъ образомъ увѣренность, рѣшительность, съ какой говорилъ діаконъ Ѳеодоръ, показываетъ, что онъ, судя по всѣмъ признакамъ, считалъ положеніе вещей яснымъ, безспорнымъ. Такъ подготовлена была почва для этого! Въ частности расколоучитель прямо указывалъ на Книгу о вѣрѣ. «О всемъ томъ вышереченномъ, отче, чти Книгу о вѣрѣ, главу 30»,—писалъ онъ въ заключеніе своего отвѣта «иноку» (VII, 241). «И больше того не ищите, и о себѣ ничего не

мудрствуйте»,—давалъ онъ наставленіе и «всѣмъ вѣрнымъ», вопрошавшимъ его о послѣднихъ временахъ и объ антихристѣ, указывая на ту же Книгу о вѣрѣ (VI, 265).

Итакъ, діаконъ Ѳеодоръ пришелъ къ выводу, что совершилось «отступленіе отъ вѣры» въ русскомъ царствѣ или—что тоже—«послѣднее отступленіе». Тутъ однако же нельзя было остановиться. Писаніе ставитъ понятіе объ «отступленіи» въ связь съ понятіемъ объ антихристѣ. Поэтому въ отвѣтѣ иноку Ѳеодоръ и писалъ: «вся сбышася божественная писанія и отступленія, и чему по отступленіи быть, то грядетъ» (VII, 241). Въ другомъ мѣстѣ онъ входилъ уже и въ разъясненіе подлежащаго вопроса. Въ посланіи къ сыну Максиму онъ писалъ: «Что же по отступленіи послѣднемъ грядетъ, послушай апостола Павла». И приведя вслѣдъ затѣмъ слова 2 Сол. II, 3, Ѳеодоръ толковалъ ихъ: «смотри, по отступленіи антихристъ пріидетъ скоро» (VI, 178). Точно также Ѳеодоръ отвѣчалъ иноку: «апостола Павла глаголъ исполнится: прежде, рече, быти подобаетъ отступленію, потомъ антихристъ пріидетъ» (VII, 241). Такъ должно быть, по словамъ Ѳеодора, и по другимъ указаніямъ. «Антихристъ по седьмой тысящи явится самъ»,—писалъ онъ посланіи къ Максиму,—о семъ писано есть въ Синаксарѣ въ недѣлю Мясопустную, въ Тріоди. Внимай же, яко и седьмая тысяща прейде уже давно, и осьмыя тысящи уже вторая сторица лѣтъ скончается: и то уже приспѣ время пришествія антихристова (VI, 182). Поэтому въ полномъ убѣжденіи діаконъ Ѳеодоръ взывалъ: «слышите паки, паки, правовѣрніи братіе, яко второе пришествіе близь есть», ибо «по антихристѣ скоро, яко молнія, пріидетъ Христосъ» (VI, 181). И еще: «конецъ есть вѣку сему, упражненіе всему... Не коспитъ бо Господь, но грядетъ скоро. Ей, гряди Господи» (VI, 191—2). Чтобы устранить при этомъ нѣкоторыя недоразумѣнія, Ѳеодоръ рѣшалъ ихъ съ легкою развязностью. Такъ св. Ипполитъ въ словѣ объ антихристѣ сказалъ о звѣриномъ числѣ 666: «не бо, рече, опасно свѣмъ сего писанія». Точно также и Андрей Кессарійскій при толкованіи Апокалипсиса «егда дойде до числа того, рече: се бо время открыетъ». Теперь,—увѣрялъ Ѳеодоръ въ посланіи объ антихристѣ,—«тѣмъ тайнамъ пріиде время», поэтому «благовѣрными уже и познано» то число и только «въ гибнущихъ нынѣ покровено есть (VI, 265). Писаніе говоритъ также, что прежде пришествія антихриста

будетъ проповѣдано евангеліе по всей вселенной. И по поводу этого расколоучитель разсуждалъ очень легко: «разумѣйте, — мудрствовалъ онъ въ посланіи къ Максиму, — яко проповѣдь евангельская бысть уже во всѣхъ языцѣхъ по вселеннѣй, давно и держашеся ими многа лѣта и угасе паки вездѣ повсюду самая истинная вѣра Христова, и бысть яко не бысть» (VI, 175). Такимъ образомъ, какъ ясно изъ всего сказаннаго, не можетъ быть сомнѣнія о томъ, какихъ убѣжденій держался діаконъ Θеодоръ. Онъ думалъ, что пришествіе антихриста послѣдуетъ «скоро». Точно также проповѣдывалъ и Аввакумъ. «Антихристъ, по его выраженію въ «книгѣ на крестоборную ересь», – уже пріиде ко вратамъ двора» (V, 261). «Все,—писалъ онъ въ бесѣдахъ къ братіи о ненавистныхъ ему никоніанахъ,—все на антихристово лице устроили. Чему быть? Дѣти его; отцу своему угладили путь.., скоро будетъ и самъ антихристъ» (V, 361). «Никоніанамъ,—писалъ онъ и въ посланіи ко всѣмъ вѣрнымъ, – Христосъ не царь: у нихъ антихристъ царь» (V, 248), они уже «путь ему подстилаютъ» и «какъ вычистятъ вездѣ, такъ и антихристъ въ свое ему время» явится (V, 250). Аввакумъ даже видѣлъ антихриста. «А я, братія моя, разсказывалъ онъ въ бесѣдахъ къ братіи, —видалъ антихриста, собаку бѣшеную, — право видалъ. Нѣкогда мнѣ печальну бывшу и помышляющу, какъ пріидетъ антихристъ, врагъ послѣдній, и коимъ образомъ, да сидя забыхся. А се на полѣ нечистомъ много множество людей вижу. И подлѣ меня нѣкто стоитъ. Я ему говорю: чего ради людей много въ собраніи? Онъ же отвѣща: антихристъ грядетъ: стой, не ужасайся. Я подперся посохомъ своимъ двоерогимъ протопопскимъ, сталъ бодро: ано ведутъ ко мнѣ два, въ бѣлыхъ ризахъ нагого человѣка, — плоть у него вся смрадна, зѣло дурна, огнемъ дышетъ изо рта и изъ ноздрей, и изъ ушей пламя смрадное исходитъ. За нимъ царь нашъ послѣдуетъ и власти со множествомъ народа. Егда ко мнѣ привели его: я на него закричалъ и посохомъ хощу его бить. Онъ же мнѣ отвѣщалъ: что ты, протопопъ, на меня кричишь? Я не хотящихъ не могу обладати, но волею послѣдующихъ ми, сихъ въ области держу. Да изговоря, палъ предо мною, поклонился на землю. Я плюнулъ на него, да очнулся... И дурно мнѣ сильно стало и ужасно. Да нечего на то глядѣть: знаю я, по писанію объ антихристѣ, и безъ показанія: скоро ему быть» (V, 362—2).

Такъ рѣшительно Аввакумъ и діаконъ Өеодоръ проповѣдывали близость пришествія антихриста и должны были проповѣдывать, потому что указывали несомнѣнныя по ихъ доказательствамъ признаки обнаруженія послѣдняго «отступленія». А между тѣмъ послѣдователи раскола имѣли основаніе не вѣрить имъ. Читая тетрадки изъ Пустозерска, безпристрастный легко могъ видѣть уклоненіе ихъ отъ послѣдовательности. Въ самомъ дѣлѣ, апостолъ говоритъ и объ «отступленіи» и объ «антихристѣ», но о томъ и другомъ какъ объ одномъ признакѣ кончины міра. Отступленіе есть дѣйствіе, антихристъ есть лицо. Первое произведетъ почву, на которой народится антихристъ, второй сосредоточитъ въ себѣ отступленіе и возглавитъ его. Такъ какъ отступленіе въ полномъ своемъ обнаруженіи немыслимо безъ этого возглавленія, такъ что отцы церкви въ этомъ смыслѣ называютъ антихриста отступленіемъ, то понятно, почему расколоучители пришли къ мысли о скоромъ пришествіи антихриста; а такъ какъ царствованіе антихриста кончится убіеніемъ антихриста духомъ устъ Христовыхъ, то понятно и то, почему расколоучители проповѣдывали близость кончины міра. Отсюда, о возможности возвращенія къ старымъ книгамъ не могло быть и рѣчи, потому что конецъ господствованія новыхъ книгъ могъ быть не иной, какъ вмѣстѣ съ концемъ міра. Между тѣмъ въ посланіяхъ изъ Пустозерска не было такой прямолинейности. Въ посланіи къ Іоанну діаконъ Өеодоръ высказывался съ положительностію, что любители новыхъ книгъ будучи «ослѣплены отъ древняго врага, блудятъ безъ матери и безъ пастыря Христа, на всяко лѣто себе преправливаютъ, а въ познаніе истины никогда же не пріидутъ, но отъ часу въ горшее приходятъ нечестіе» и что такъ будетъ и далѣе, съ каждымъ годомъ и мѣсяцемъ, съ каждымъ днемъ и часомъ, горше и горше,— «ихъ бо година пріиде и область темная». (VI, 70). Такое увѣреніе, съ большею рѣшительностію повторявшее то, что было сказано и въ «отвѣтѣ» за подписью всѣхъ пустозерскихъ узниковъ, вполнѣ было понятно въ томъ посланіи, въ которомъ возвѣщалось, что «инаго отступленія уже нигдѣ не будетъ», потому что являлось прямымъ выводомъ изъ этого послѣдняго положенія. И однако же чрезъ нѣсколько лѣтъ, уже подъ конецъ жизни, именно въ посланіи къ Максиму, гдѣ близость кончины міра проповѣдывалась также съ рѣшительностію,—по данному предмету Өеодоръ высказался только

въ формѣ вопроса. Онъ разсказывалъ о видѣніяхъ послѣ пустозерской казни, бывшихъ ему, Өеодору. «Прежде сего,—писалъ онъ,—послѣ казни вскорѣ, молилъ Христа-свѣта, да явитъ ми: будетъ ли никоніанской прелести разрушеніе и конецъ потребленія? И показано ми сице о томъ. На пустомъ мѣстѣ стоитъ погребъ зѣло великъ, яко 15 саженъ и глубокъ подобенъ аду. И полопъ бысть погребъ адской меду сырцу и 'розданъ уже весь въ міръ той лестный медъ, остался токмо единъ уголъ. И на немъ стоитъ, яко на глинѣ, самъ Никонъ, въ единой свиткѣ балахонной и на главѣ его колпаченко худо, яко на кабацкомъ ярыжкѣ и своими руками раздаетъ медъ той,—не въ сосудѣхъ стоитъ ту, но тако лежитъ, яко глина. И посемъ съ небесъ отъ Бога гнѣвъ послася великъ на всѣхъ людей тѣхъ, кои пріимали медъ той отъ Никона,—начатъ падати свыше на нихъ, яко скалы черныя со огнемъ и всѣ людіе возмутишася отъ того зѣло. И се конецъ тому видѣнію. Разсуждай всякъ самъ. И потомъ паки еще просилъ у Спасителя своего о томъ же и показано сице еще: видѣхъ поле нѣкое темно и жабъ исполнено бысть и жабы тѣ всѣ изомроша и исхоша, яко листвіе, и бѣгаю по нихъ и топую ногами. И се конецъ тому. А что будетъ?—не вѣмъ» (VI, 94—5). Откуда эта нерѣшительность? Была ли она слѣдствіемъ колебанія въ воззрѣніи? Или это было попыткой уклониться отъ вопроса? И что за отвѣтъ съ ссылкою на сонное видѣніе, когда требовалось говорить отъ Писанія? Такъ или иначе, но важно въ данномъ случаѣ было то, что вопросъ не былъ рѣшенъ, гармонія посланія была нарушена, читатели его оставлены въ недоумѣніи. Въ посланіяхъ Аввакума противорѣчія уже прямо били въ глаза своею рѣзкостью. Достаточно прочитать нѣкоторыя изъ посланій, чтобы видѣть это. Такъ, напримѣръ, въ бесѣдахъ къ братіи, обращаясь мысленно къ православнымъ, Аввакумъ писалъ: «ваше никоніанское собачье умышленіе скоро изводъ возьметъ, не будетъ яко мирсина и кипарисъ, но яко невѣріе паки въ прутъ изсохнетъ и въ прахъ разыдется и провоняетъ яко мертвый песъ [1])». Въ другомъ мѣстѣ тѣхъ же бесѣдъ онъ успокаивалъ братію такими словами: «Нечего много говорить,—подождать, не пособить до воли Господни, аже умилосердится о насъ, бѣдныхъ, и услышитъ плачъ вопіющихъ къ нему день и нощь.

[1]) Рукоп. Пуб. библ. О. I. № 339, л. 200.

Надѣюся, яко прекратитъ дни сіи за молитвы святыхъ отецъ нашихъ и подастъ рабомъ своимъ отраду и утѣху» (VIII, 38). Это не то «прекращеніе дней», за которымъ послѣдуютъ утѣхи райскія,—это «отрада» въ здѣшней жизни и будетъ она скоро (VIII, 45). Особенно ясно высказался Аввакумъ въ посланіи ко всѣмъ вѣрнымъ: «о послѣднемъ антихристѣ не блазнитеся,—писалъ онъ здѣсь,—нынѣшніе бояре его комнатныя, ближнія друзья, возятся яко бѣсы, путь ему подстилаютъ, но еще послѣ никоніанъ чаемъ поправленія о Христѣ Іисусѣ» (V, 250). Эту проповѣдь Аввакумъ поддерживалъ до конца жизни. Предъ смертію ему стало извѣстно намѣреніе раскольниковъ «стужати царю о исправленіи вѣры»,—онъ призналъ это изволеніемъ Духа Святаго и торжественно благословилъ на дѣло любимца своего игумена Сергія (VIII, 97).

Изъ сказаннаго видно, что по вопросу о переживаемомъ времени въ воззрѣніяхъ расколоучителей обнаружилась съ перваго шага путаница. По мѣрѣ дальнѣйшаго движенія она увеличивалась и особенно вслѣдствіе разногласія въ ученіи разныхъ лицъ.

Приступая къ опредѣленію понятія объ антихристѣ, діаконъ Ѳеодоръ ясно высказывалъ, что антихристъ явится въ видѣ опредѣленной личности. Вопросъ былъ раскрытъ въ посланіи объ антихристѣ и отчасти въ посланіи къ Максиму. «Антихристъ будетъ царь» (VI, 268), по происхожденію «отъ рода жидовскаго, изъ колѣна Данова» (268). Быть ему царемъ въ Іерусалимѣ (263). Іоаннъ Богословъ видѣлъ жену, сидящую на звѣрѣ багряномъ, съ седмью головами и десятью рогами. «Тѣ десять роговъ сирѣчь царей соберутся... и власть свою и силу дадутъ антихристу, и поклонятся ему вси купно со іудеи и возвеличатъ его и великимъ царемъ нарекутъ себѣ, и во Іерусалимѣ престолъ ему великій устроятъ, идѣже прежде жидовскія цари были великія, и онъ царство ихъ обновитъ и вознесется окаянный и богомъ себя назоветъ» (264). На обличеніе антихриста будутъ посланы великіе и преславные свидѣтели Христовы: Илія пророкъ, Энохъ и Іоаннъ Богословъ (187). Сотворивъ брань съ ними, антихристъ убьетъ ихъ тамъ, гдѣ Господь нашъ распятъ былъ, въ Іерусалимѣ (264). Эти обличители антихриста имѣютъ пріити скоро, собственнымъ своимъ лицемъ (187). Подобно діакону Ѳеодору и Аввакумъ стоялъ, говоря вообще, на почвѣ церковнаго ученія, когда говорилъ о лицѣ антихриста. Анти-

христъ, по Аввакуму, будетъ человѣкъ, имѣющій воспріять все дѣйство сатанино (88, I, 765). «Зачнется отъ блуда, отъ жены жидовки, изъ колѣна Данова» (VIII, 31), отъ Галилеи (88, I, 749). «Исперва будетъ казаться людямъ кротокъ и смиренъ и милостивъ и человѣколюбивъ» (VIII, 31). Антихристъ будетъ царь. «Аще и воцарится въ Римѣ, но пройдетъ мучительски и до Іерусалима» (88, I, 749). «Прежде антихристова царства» должны придти на землю плотію Илія и Энохъ съ Іоанномъ Богословомъ», которые «полчетверта года» проповѣдывать будутъ людямъ (V, 250; VIII, 32). Антихристъ убіетъ своихъ обличителей и «повергнетъ тѣлеса ихъ на пути града» (VIII, 32) Іерусалима (88, I, 749). Чрезъ «полчетверта дни» Богъ «оживотворитъ мертвенныя тѣлеса», пророки «взыдутъ на небо во очію всѣхъ человѣкъ» (VIII, 32; 88, I, 749). Таково было ученіе Аввакума[1]).

П. Смирновъ.

---

[1]) Окончаніе слѣдуетъ.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

П.Н. Жукович

Борьба против унии на современных ей литовско-польских сеймах (1595 - 1600)

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 1. С. 69-107.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

БОРЬБА ПРОТИВЪ УНIИ

на современныхъ ей литовско-польскихъ сеймахъ (1595—1600 гг.) [1].

Четыре мѣсяца спустя послѣ торжественнаго провозглашенія уніи въ Брестѣ, открылся въ Варшавѣ сеймъ. Вопросъ о созваніи его возникъ еще осенью 1596 г., какъ это видно изъ писемъ литовскаго канцлера Льва Сапѣги къ виленскому воеводѣ Христофору Радзивилу. По крайней мѣрѣ, король уже тогда хотѣлъ знать объ этомъ мнѣніе сенаторовъ, въ виду того, что назначенная предыдущимъ сеймомъ коммиссія уже сообщила ему свое мнѣніе о лигѣ [2]. Между тѣмъ въ концѣ октября получено было польскимъ дворомъ печальное извѣстіе о взятіи турецкимъ султаномъ Агры и пораженіи «христіанскаго» войска, что открывало туркамъ путь къ границамъ польскаго государства [3]. На совѣщаніи короля съ сенаторами, въ большомъ числѣ собравшимися въ Краковъ по случаю похоронъ вдовствующей королевы, рѣшено было созвать въ Варшавѣ сеймъ на 10 февраля 1597 года. Предсеймовые сеймики тогда же рѣшено созвать 30 декабря 1596 года, а главный литовскій съѣздъ въ Слонимѣ 22 января 1597 года [4].

---

[1]) См. вып. VI, „Хр. Чтенія“, 1896 г.

[2]) Archivum domus Sapiehanae, t. I, № 169, письмо отъ 24 сент. 1596 года и № 170, письмо отъ 12 сент. 1596 г.

[3]) Ibid., № 172, письмо Л. Сапѣги къ Хр. Радзивилу отъ 29 сент. 1596 г.

[4]) Ibid., № 173, письмо того же къ тому же отъ 25 ноября 1596 г.

Хотя еще передъ бресткимъ церковнымъ соборомъ король объявилъ уполномоченнымъ кн. К. К. Острожскаго и волынской шляхты, что онъ ни въ какомъ случаѣ не позволитъ перенести вопросъ объ уніи на обсужденіе сейма, тѣмъ не менѣе паны и дворяне, присутствовавшіе на православномъ брестскомъ соборѣ, тогда же написали письма «къ братьямъ» на повѣтовые сеймики, прося ихъ помочь имъ въ ихъ дѣлѣ на будущемъ сеймѣ, въ случаѣ, если король отвергнетъ постановленія брестскаго православнаго собора. Какъ и слѣдовало ожидать, Сигизмундъ ихъ отвергъ. Въ окружной грамотѣ (15 дек. 1596 г.) къ литовско-русскому духовенству и мірянамъ, объявляя о лишеніи сана львовскаго и перемышльскаго епископовъ, онъ убѣждалъ всѣхъ къ принятію провозглашенной въ Брестѣ церковной уніи [1]). Во время декабрьскихъ сеймиковъ, происходившихъ двѣ недѣли спустя послѣ изданія этой королевской грамоты, враждебное отношеніе короля къ постановленіямъ брестскаго православнаго собора такимъ образомъ вполнѣ уже высказалось и огласилось. Вполнѣ естественно думать, что на этихъ сеймикахъ обсуждались и постановленія православнаго брестскаго собора, и дальнѣйшій образъ дѣйствій православныхъ на предстоявшемъ сеймѣ. Къ сожалѣнію, относительно южнорусскихъ сеймиковъ никакихъ опредѣленныхъ свѣдѣній не имѣется, и относительно ихъ только предположительно можно это утверждать, принявши во вниманіе постановленія предыдущихъ предсеймовыхъ южнорусскихъ сеймиковъ. Зато относительно сеймиковъ великаго княжества литовскаго это не можетъ подлежать никакому сомнѣнію. Изъ письма кн. К. К. Острожскаго къ Христофору Радзивиллу (отъ 7 февр. 1597 г.) ясно видно, что на сеймикахъ великаго княжества литовскаго общее настроеніе по отношенію къ людямъ греческой вѣры было сочувственное (na życzliwości... nic nie schodziło y nie zeszło), что сочувствіе къ православнымъ проявили Христофоръ Рад-

[1]) Акты Зап. Рос., IV, 154—157, № 114. Въ Перестрогѣ разсказывается о томъ, что православныхъ пословъ брестскаго собора съ трудомъ допустили въ Варшавѣ къ королю. Особенно противодѣйствовали имъ Мацѣевскій и Левъ Сапѣга. Послы заявили королю, что православные будутъ добиваться признанія своихъ правъ на сеймѣ (Ibid., № 149, 215).

зивиллъ (протестантъ) и «всѣ иные, любящіе насъ, своихъ братій, людей греческой вѣры», и что это сочувственное отношеніе къ православнымъ сказалось не на одномъ какомъ-либо сеймикѣ, а на всѣхъ (jakom zrozumiał z seymikow odprawiena w W. X. Litewskim zgodnych) [1]. Изъ другого письма князя Острожскаго къ Христофору Радзивиллу (отъ 13 февр. 1597 г.) также узнаемъ, что Радзивиллъ обнаружилъ на главномъ слонимскомъ съѣздѣ особенное расположеніе къ православнымъ (wedle obietnice swey w sprawach religiey Greckiey z miłosci ku nam braci swey i z powinnosci senatorskiey raczczyłeś się prawie wedle potrzeby mciwym i łaskawym panem ukazać). Изъ этого же письма получаемъ весьма важное извѣстіе о томъ, что на слонимскомъ главномъ съѣздѣ, объединявшемъ, какъ извѣстно, дѣйствія и постановленія отдѣльныхъ литовскихъ сеймиковъ, внесенъ былъ въ инструкцію сеймовымъ посламъ особый наказъ относительно требованій людей греческой вѣры (za czem i w Instrukcye a to baczę że włożono [2]).

Исторія варшавскаго сейма 1597 года до недавняго времени очень мало была извѣстна, меньше даже, чѣмъ исторія двухъ предыдущихъ сеймовъ, а между тѣмъ для историка церковной уніи западно-русской этотъ именно сеймъ, непосредственно слѣдовавшій за провозглашеніемъ уніи въ Брестѣ, долженъ представлять особенный интересъ. Только открытый проф. С. Т. Голубевымъ дневникъ этого сейма далъ возможность болѣе или менѣе ясно видѣть борьбу на этомъ сеймѣ, православныхъ противъ уніи, и уже митр. Макарій въ своей «Исторіи Русской церкви» съ большой пользой для дѣла ввелъ въ общее научное обращеніе нѣкоторыя историческія данныя изъ этого дневника, заимствовавши ихъ изъ напечатаннаго проф. Голубевымъ «Извлеченія изъ рукописи, содержащей описаніе Варшавскаго сейма, бывшаго въ февралѣ и

[1]) Голубевъ, Петръ Могила, прил., 45 — 46, № 14. Изъ этого же письма видно, что у кн. Острожскаго съ Хр. Радзивиломъ было по этому поводу какое-то предварительное совѣщаніе. Острожскій обѣщаетъ въ этомъ же письмѣ взаимныя услуги литовскимъ протестантамъ.

[2]) Рукописный Сборникъ писемъ князей Острожскихъ (Имп. Публ. Библ., Польск. F. IV, № 223, л. 103). Острожскій опять благодаритъ Радзивила за услугу и прибавляетъ: a ja z inszemi spolnie zasługować winienem.

мартѣ 1597 года» [1]). Особенно выиграло у митр. Макарія, благодаря этому «Извлеченію», изложеніе исторіи суда надъ экзархомъ Никифоромъ на сеймѣ въ Варшавѣ, въ 1597 году. Но проф. Голубевъ напечаталъ только часть дневника, именно начиная съ 4 марта 1597 года (или съ 261 стр. рукописи, ту именно часть, въ которой излагается по преимуществу дѣло Никифора. Въ оставшейся ненапечатанною, гораздо большей части дневника (всего въ рукописи in folio 306 стр,) также встрѣчаются, хотя и не въ такомъ изобиліи, важныя данныя для исторіи сеймовой борьбы противъ уніи. На основаніи этой рукописи, озаглавленной «*Хронологія генеральнаго сейма въ Варшавѣ, въ 1597 году*» (Имп. Публ. Библ., Польск. F. IV, № 241), въ полномъ ея составѣ, представляется возможность значительно восполнить обычное изложеніе дѣла борьбы православныхъ противъ уніи въ первые мѣсяцы послѣ брестскаго собора. Относительно самой «Хронологіи Варшавскаго сейма 1597 года» считаемъ умѣстнымъ еще замѣтить, что она посвящена была ея составителемъ сыну князя К. Острожскаго, князю Янушу Острожскому, краковскому каштеляну (посвященіе датировано 10 іюля 1597 г.); «въ благодарность за благодѣянія и въ знакъ готовности къ услугамъ». Составитель «Хронологіи», какъ видно изъ посвященія, былъ еще молодой человѣкъ, незадолго передъ этимъ возвратившійся изъ заграничнаго ученья, и интересующая насъ «Хронологія» бывa первымъ его литературнымъ трудомъ [2]).

Сеймъ открылся въ Варшавѣ въ назначенный для того день, 10 февраля 1597 года. Маршалкомъ посольской избы избранъ былъ Петръ Мышковскій, освѣцимскій староста. Но затѣмъ въ посольской избѣ возникли споры и пререкательства изъ-за правоспособности прибывшихъ на сеймъ «русскихъ» (т. е. изъ русскаго или галицкаго воеводства)

---

[1]) Голубевъ, Матеріалы для исторіи западно-русской церкви, или приложеніе къ соч. „Петръ Могила“, 46—63.

[2]) О цѣли своего труда онъ говоритъ между прочимъ: wprzod prawom koronnym y rozsądkowi onychże gruntom y filarom swobod slacheckich rządnym seymikowym postępkom, mądrym poważnym generalnych seymow zdaleka przypątrowałem się, abym tesz za czasem onych cwiczeniem mogł oswiecic animusz moy y stanąc godnym sługą Oyczyznie, godnym swoim dobrodziejom y promotorom msciwym.

пословъ: «русскіе» послы прибыли въ Варшаву въ двойномъ количествѣ, вмѣсто шести двѣнадцать человѣкъ, причемъ шесть изъ нихъ были избраны сенаторами и войскомъ (zbroynym żolnierzem), а другіе шесть—шляхтою, младшими братьями. Цѣлыхъ пять дней (10 — 14 февр.) изъ-за нихъ посольская изба ни къ чему не могла приступить, да и впослѣдствіи вопросъ объ нихъ много тормозилъ сеймовую дѣятельность, такъ какъ рѣшить его оказалось очень трудно въ виду упорства «русскихъ» пословъ. Только 15 февраля произошло привѣтствованіе короля маршалкомъ посольской избы. Подканцлеръ, отъ имени короля, прочелъ тогда королевское предложеніе (пропозицію) посламъ, тождественное съ тѣмъ, которое было раньше разослано на сеймики: объ оборонѣ государства, о вступленіи въ лигу съ христіанскими государями, объ уплатѣ жалованья жолнерамъ, о выслушаніи шведскихъ пословъ... Король пожелалъ посольской избѣ согласія, выразивши свое неодобреніе безпорядкамъ на сеймикахъ. Между тѣмъ 17 февраля пріѣхалъ въ Варшаву папскій легатъ Кастанъ, имѣвшій 18 февраля частную, а 20 февраля торжественную аудіенцію у короля (стр. 5—15 рукописи). Въ тотъ же день, 20 февраля, началась подача мнѣній сенаторами. Она продолжалась и 21 и 22 февраля. Подавали мнѣнія гнѣзненскій и львовскій архіепископы, куявскій, плоцкій (20 февраля), луцкій, хелминскій и инфлянтскій епископы, познанскій, сѣрадзскій, смоленскій, новогородскій, равскій и брестскій воеводы (21 февраля), хелминскій воевода, велюнскій, подляшскій, калишскій, конарскій (?) каштеляны, виленскій, кіевскій и мазовецкій воеводы, эльбингскій каштелянъ, коронные маршалокъ и канцлеръ, литовскіе канцлеръ и подканцлеръ, литовскій подскарбій (22 февраля). Подавали не въ точномъ порядкѣ старшинства, а по мѣрѣ прибытія въ Варшаву, напр. кн. К. Острожскій подавалъ мнѣніе лишь 22 февраля, въ числѣ послѣднихъ сенаторовъ.

Голосованіе сенаторовъ по тому или другому вопросу, подлежавшему рѣшенію сейма, происходило, хотя и въ сенатѣ, но обыкновенно въ присутствіи земскихъ пословъ и имѣло собственно своею цѣлью облегчить послѣднимъ выработку правильнаго или — точнѣе — желательнаго правительству взгляда на извѣстный политическій вопросъ. Голосованіе сенаторовъ, это была обычная подготовка посольской

избы къ предстоявшей ей законодательной и всякой другой дѣятельности. Съ этой точки зрѣнія и поданныя 20—22 февраля литовско-польскими сенаторами мнѣнія представляютъ несомнѣнный интересъ. По нимъ можно судить, какой взглядъ существовалъ въ сенатѣ въ началѣ 1597 года, слѣд. очень скоро послѣ провозглашенія уніи, на тѣ или другіе связанные съ нею вопросы, въ какой мѣрѣ этотъ взглядъ былъ общимъ голосомъ сената—необходимой составной части польскаго сейма, были ли въ немъ и какія именно мнѣнія, шедшія въ разрѣзъ съ этимъ общимъ голосомъ, въ какой мѣрѣ мнѣніе сената совпадало съ мнѣніемъ короля по тому или другому вопросу,

Главной темой рѣчей сенаторовъ былъ, конечно, вопросъ объ участіи Польши въ «христіанской» лигѣ и неразрывно связанный съ нимъ вопросъ объ оборонѣ государства со стороны турокъ. На этотъ разъ въ рѣчахъ сенаторовъ звучало уже сильное разочарованіе по отношенію къ лигѣ. Даже духовные сенаторы, хотя и не высказывались рѣшительно противъ лиги, однако говорили о ней въ минорномъ тонѣ. Примасъ Карнковскій (съ самаго начала впрочемъ не сочувствовавшій лигѣ) говорилъ по поводу лиги, что св. отецъ конечно усердно старается о ней и впредь не перестанетъ стараться, но съ другой стороны (намекъ на императора) ничего такого нѣтъ положительнаго. Во всякомъ случаѣ, по его мнѣнію, вступать въ лигу нужно съ осторожностью, на точно опредѣленныхъ условіяхъ, чтобы насъ не обманули также, какъ предшественника короля (77—79). Съ примасомъ согласенъ былъ и краковскій епископъ Радзивиллъ и луцкій епископъ Мацѣевскій. Куявскій епископъ находилъ, что о себѣ подумать слѣдуетъ прежде, чѣмъ о другихъ. Другіе выражались менѣе рѣшительно, напр. львовскій архіепископъ Соликовскій, предпочитавшій вообще дѣйствовать противъ турокъ въ союзѣ съ другими. Но во всякомъ случаѣ голосованіе духовныхъ сенаторовъ по вопросу объ участіи Польши въ лигѣ было въ общемъ неблагопріятное для нея (81—85, 89—91, 104—113).

Гораздо рѣшительнѣе высказались противъ участія Польши въ христіанской лигѣ свѣтскіе сенаторы. Они, можно сказать, единогласно констатировали тотъ фактъ, что изъ всѣхъ хлопотъ короля по вопросу о лигѣ, изъ всѣхъ созванныхъ имъ сеймовъ и съѣздовъ до сихъ поръ ничего не вышло,

напротивъ, чѣмъ больше этотъ вопросъ обсуждается, тѣмъ возможность его рѣшенія отодвигается дальше. Всѣ они полагали, отложивши въ сторону самый вопросъ о лигѣ, заключить съ турками миръ, принявши при этомъ тотчасъ же нужныя мѣры военной предосторожности и для этого прежде всего установивши подать на военныя потребности государства. Наилучше мотивированнымъ этотъ взглядъ на дѣло является въ рѣчи корошнаго маршала и гетмана Яна Замойскаго. Сказавши о совершенной безуспѣшности всѣхъ стараній и хлопотъ короля въ пользу лиги, Замойскій къ этому прибавилъ, что онъ совершенно не вѣритъ въ силу и могущество христіанскаго императора, не вѣритъ въ то, чтобы императоръ былъ въ силахъ спасти Польшу отъ ея враговъ: самъ онъ, бѣдный, можетъ опираться только на ту силу, которую ему доставляетъ чешское королевство, въ остальныхъ же своихъ государствахъ, въ Венгріи, Семиградіи и другихъ, онъ можетъ воспользоваться лишь кое-чѣмъ немногимъ, такъ какъ въ нихъ — полная неурядица. Папа, продолжалъ онъ, съ своей стороны дѣйствуетъ усердно, какъ и подобаетъ истинному пастырю; но съ какимъ маленькимъ и съ какимъ невѣрнымъ товарищест вомъ пришлось бы Польшѣ вступить въ борьбу противъ могущественнаго тирана. Вся тяжесть войны пала бы на одну Польшу... Замойскій стоялъ вообще за немедленное принятіе собственныхъ дѣйствительныхъ мѣръ военной обороны, не за посполитое рушенье, а за настоящее войско. Впрочемъ въ настоящій моментъ, въ виду безуспѣшности лиги, и онъ соглашался «на невѣрный миръ» съ турками, только для успѣха дѣла требовалъ немедленно отправить къ султану посла, а на границахъ поставить войско (188 209). Рѣзче всѣхъ другихъ сенаторовъ говорилъ противъ лиги смоленскій воевода Абрамовичъ. Онъ говорилъ, что хотя папа обѣщаетъ денежную помощь, но его доходы не столь велики, чтобы ихъ хватило на войну съ турками. Притомъ же онъ не наслѣдственный государь. Воевода указывалъ на достойный подражанія примѣръ Сигизмунда I, отвергнувшаго предложеніе подобной же лиги, шедшее отъ императора и папы Льва X. Указывалъ печальные примѣры иностранныхъ государей, заключавшихъ между собой вооруженные союзы и затѣмъ нападавшихъ съ оружіемъ другъ на друга (145—146).

Князь Острожскій, пріѣхавшій на сеймъ уже по прочтеніи королевскаго предложенія посольской избѣ, по прежнему

сочувственно отнесся къ лигѣ, сочувственнѣе во всякомъ случаѣ большинства другихъ сенаторовъ. По свидѣтельству составителя «Хронологіи Варшавскаго сейма 1597 года», онъ довольно мудро и основательно указалъ на великую пользу, которую принесла бы лига для безопасности и славы польскаго государства. Поэтому онъ желалъ бы видѣть ея заключеніе (konicc icy) и со скорбію узналъ, что къ этому не пришли. Острожскій благодарилъ короля за его ревностныя старанія объ этомъ христіанскомъ союзѣ и привѣтствовалъ короля съ благословеніемъ Божіимъ, съ счастливымъ царствованіемъ... На оборону государства предлагалъ отдать подать съ крестьянъ (podatek chłopkow naszych) хотя самъ свидѣтельствовалъ, что крестьяне обнищали отъ грабежа жолнеровъ и великаго ихъ своеволія (179, 181).

Голосованіе сенаторовъ ясно показывало, что по вопросу объ участіи Польши въ христіанской лигѣ сенатъ не расположенъ слѣдовать *особой* политикѣ Сигизмунда III, сообраhelp женной съ интересами габсбургско-папской католической коалиціи, а не съ народно-государственными интересами Польши. На предыдущихъ сеймахъ сенаторы еще стѣснялись сказать королю всю правду и, по крайней мѣрѣ, на словахъ не возставали прямо противъ лиги, зная, какъ близка она къ сердцу Сигизмунда. Теперь, на третьемъ уже сеймѣ, положеніе дѣла вполнѣ выяснилось. Польскіе государственные люди увидѣли, что папа и императоръ хотѣли бы взвалить на Польшу защиту цѣлости габсбургскихъ владѣній, почти ничего не давая Польшѣ взамѣнъ за это. Безсиліе Сигизмунда навязать Польшѣ чуждую ей политику раньше его самого понялъ императоръ. На варшавскій сеймъ 1597 года онъ уже не прислалъ и пословъ своихъ, подъ тѣмъ предлогомъ, что посламъ его нечего дѣлать тамъ, гдѣ трактуютъ о мирѣ съ его врагами. Самъ папскій легатъ выражалъ желаніе уже только о томъ, чтобы поляки къ лигѣ приступили потомъ, когда состоится вѣрное соглашеніе христіанскихъ государствъ (231 — 233). При такомъ положеніи вещей и Сигизмунду III приходилось отказаться отъ своей готовности послужить польскими силами на пользу папско-габсбургскихъ плановъ. 26 февраля король прислалъ сказать земскимъ посламъ, чтобы, такъ какъ уже не осталось никакой надежды на заключеніе христіанской лиги, они занялись обсужденіемъ вопроса о посылкѣ посла для заключенія мира съ турками (243).

Среди довольно однообразныхъ рѣчей сенаторовъ по вопросу о лигѣ нѣчто новое и оригинальное представляла собой рѣчь «свѣтскаго примаса Литвы», виленскаго воеводы Христофора Радзивилла. Онъ, прежде всего, прямо заявилъ, что, по его мнѣнію, выгоднѣе было бы Польшѣ вступить въ союзъ съ московскимъ княземъ, чѣмъ съ «христіанскими» государями, такъ какъ князь имѣетъ наготовѣ большое войско и деньги. Хотя у насъ теперь пріязнь съ москвитяниномъ, продолжалъ онъ, но слѣдуетъ опасаться, какъ бы онъ не замыслилъ чего-либо противъ насъ, потому что до сихъ поръ онъ не шлетъ въ Польшу своихъ пословъ, вопреки условіямъ договора съ нимъ. Радзивиллъ предлагалъ послать посольство въ Москву для заключенія вѣчнаго или продолжительнаго мира, и притомъ прежде, чѣмъ окончится перемиріе (срокъ ему — черезъ два года)... На это польское посольство въ Москву Радзивиллъ проектировалъ возложить особое порученіе, сущность котораго онъ разъяснялъ слѣдующимъ образомъ. Подобно тому, какъ всемогущему Богу благоугодно было за благочестіе короля расширить уже его владѣнія, даже за моремъ, говорилъ Радзивиллъ, такъ и это княжество (т. е. московское), получая съ границы своей свѣдѣнія о добродѣтеляхъ короля, могло бы склониться подъ его власть. Радзивиллъ и считалъ нужнымъ отправить посла къ московскому князю, чтобы уже теперь объ этомъ съ москитянами договориться, такъ какъ со смертью нынѣшняго князя царствующій домъ въ Москвѣ прекратится. По его смерти, навѣрное, они будутъ желать иного государя (inszego Pana), потому что тамъ первенствующіе, знатные домы въ предъидущее царствованіе истреблены. У нихъ по этой причинѣ большая ненависть и недовѣріе другъ къ другу, что послужитъ поводомъ съ великому кровопролитію. Это-то и приведетъ ихъ къ признанію власти его королевскаго величества (y to iest samo do przystąpienia pod redgiment W. K. M) coby ich przywiesc mogło). Посольство и нужно послать въ Москву, какъ для заключенія мира, такъ и для пріобрѣтенія ихъ симпатій (y dla chęci ich łapania). Почему, въ самомъ дѣлѣ, имъ, видя счастливое царствованіе вашего величества и любовь къ своимъ подданнымъ, а главное—благословеніе Божіе надъ вашимъ величествомъ, почему имъ не пожелать и себѣ тѣхъ же благъ (стр. 173—176)?..

Прекращенія старой московской династіи ожидали въ

Польшѣ давно уже. Стефанъ Баторій († 1586 г.) выставлялъ свою кандидатуру на московскій престолъ, въ случаѣ смерти Феодора Іоанновича. Сигизмундъ III не столько, конечно, по политическимъ, сколько по религіознымъ мотивамъ, не прочь былъ послѣдовать широкимъ «московскимъ» планамъ своего знаменитаго предшественника: хотя о включеніи московскаго царя въ христіанскую лигу пока у него не было рѣчи, но провозглашенная имъ въ Брестѣ церковная унія, по его мысли, должна была съ теченіемъ времени привести къ уніи съ Римомъ и Московскую Русь. При такомъ положеніи вещей, не трудно было и Сигизмунду III, и окружавшимъ его дѣятелямъ возродившагося рим.-католицизма, усвоить себѣ идею о московской коронѣ, тѣмъ болѣе, что она уже была высказана его предшественникомъ. И можно только удивляться тому, что никто изъ повѣренныхъ думъ и плановъ Сигизмунда не высказался на сеймѣ по поводу ея: можетъ быть, шведскія отношенія связывали руки королю и его приверженцамъ... Тѣмъ знаменательнѣе рѣчь о московской кандидатурѣ Христофора Радзивилла, вовсе не пользовавшагося расположеніемъ короля, къ тому же не рим.-католика, а протестанта, даже главы литовскихъ протестантовъ. Не сказалъ ли онъ того, что другіе думали про себя? — Затѣмъ въ рѣчи Хр. Радзивилла, платившаго королю за нерасположенность нерасположенностью же, давшаго князю К. Острожскому передъ сеймомъ рѣшительное обѣщаніе дѣйствовать съ нимъ за одно противъ короля въ интересахъ православной церкви, невольно обращаетъ на себя вниманіе это обиліе льстивыхъ словъ по поводу благочестія и добродѣтелей Сигизмунда III. Едвали король всѣ эти похвалы себѣ могъ принять за чистую монету: одни и тѣ же люди собирались на сеймѣ потребовать отъ короля возстановленія попранныхъ имъ правъ православныхъ русскихъ подданныхъ его и въ тоже время надѣялись благочестіемъ, любовью къ подданнымъ и другими его добродѣтелями привлечь къ нему сердца православныхъ русскихъ московскаго царства... Возбужденный Хр. Радзивиломъ вопросъ не поднимался больше во время Варшавскаго сейма 1597 года. Новый сеймъ въ Варшавѣ собрался уже по смерти царя Феодора Іоанновича († 7 января 1598 г).

Варшавскій сеймъ 1597 года, согласно прямой конституціи предыдущаго сейма, долженъ былъ заниматься рѣшеніемъ только вопросовъ объ оборонѣ государства и христіанской лигѣ.

Сигизмундъ III, какъ мы выше видѣли, за нѣсколько мѣсяцевъ до сейма категорически заявилъ, что вопросъ о церковной уніи разсмотрѣнію сейма не можетъ подлежать. Послѣ всего этого странно было бы и ожидать, чтобы кто-либо изъ сенаторовъ въ своей рѣчи прямо поставилъ вопросъ о церковной уніи. Дѣйствительно, въ теченіе всѣхъ трехъ дней подачи сенаторами мнѣній самое слово унія не было произнесено. Тѣмъ не менѣе, хотя и не прямо, хотя и не подъ своимъ именемъ, вопросъ о ней всплывалъ въ рѣчахъ нѣкоторыхъ сенаторовъ, по преимуществу тѣхъ, которые по своему вѣроисповѣданію были въ ней заинтересованы; удобнымъ предлогомъ для этого послужилъ имъ самый вопросъ объ оборонѣ. Нашелся и другой благовидный предлогъ затронуть вопросъ о ней, не нарушая прямо королевскаго предложенія. Въ виду серьезныхъ внутреннихъ безпорядковъ на варшавскомъ сеймѣ 1596 года, да и на другихъ предыдущихъ, сенаторамъ предложено было высказаться о мѣрахъ къ устраненію ихъ на будущее время, такъ какъ они въ сильной степени тормозили сеймовую дѣятельность вообще и обсужденіе и рѣшеніе вопроса объ оборонѣ государства въ частности. Этотъ чисто-внутренній сеймовый вопросъ и послужилъ для тѣхъ, кто этого желалъ, удобнымъ предлогомъ затронуть и вопросъ о церковной уніи, хотя бы въ формѣ общаго вопроса о религіозномъ мирѣ, о конфедераціи, о стародавнихъ правахъ Руси и т. д.

Никто изъ духовныхъ сенаторовъ, конечно, не затронулъ щекотливаго вопроса объ уніи, хотя въ числѣ ихъ находилось двое спеціальныхъ представителей папы на брестскомъ соборѣ (львовскій архіепископъ и луцкій епископъ). Всѣ они рѣзко высказались противъ ставшихъ часто повторяться на сеймахъ безпорядковъ, противъ вносимыхъ земскими послами протестацій, но о главномъ мотивѣ ихъ на предыдущемъ сеймѣ (вѣроисповѣдномъ) дипломатично умолчали [1]. Только краковскій епископъ Юрій Радзивиллъ довольно много распространился въ своей рѣчи на тему о богопротивной дѣятельности земскихъ пословъ, которые вносятъ на сеймы пункты и артикулы, совсѣмъ не относящіеся къ дѣлу, на-

[1]) Нѣкоторые изъ сенаторовъ проектировали очень рѣшительную сеймовую реформу,—предлагали ввести pluralitas (рѣшеніе по большинству голосовъ).

правленные противъ Бога, противъ церкви, ломая старые законы и постановляя новые вопреки волѣ Божіей. И на настоящій сеймъ, продолжалъ онъ, хотя страшныя опасности угрожаютъ отечеству, они не менѣе, а еще болѣе привезли артикуловъ [1]), которые идутъ противъ церковнаго права, противъ законовъ государственныхъ, даже болѣе того—противъ Бога. Не только на Рѣчь Посполитую, но и на самого святѣйшаго отца папу, которому самъ Богъ вручилъ власть надъ всѣмъ міромъ, они уже нападаютъ. Они позволяютъ себѣ даже разбирать на сеймѣ и сеймикахъ вопросы совѣсти (casus conscientiae), посягая на права духовенства, къ великому смѣху другихъ народовъ... Но не смотря на обиліе рѣзкихъ и колкихъ словъ по адресу нарушителей правильной сеймовой дѣятельности, краковскій епископъ не пожелалъ точнѣе выразиться, кого именно и что именно разумѣлъ онъ въ данномъ случаѣ (85—90).

Изъ свѣтскихъ сенаторовъ первымъ поднялъ религіозный вопросъ смоленскій воевода Янъ Абрамовичъ [2]), рѣзко возставшій въ своей рѣчи, какъ мы видѣли, противъ участія Польши въ христіанской лигѣ. Не совѣтуя вступленія въ лигу, смоленскій воевода предлагалъ заключить миръ съ турками. Для этого, продолжалъ онъ, не столько нужно большое войско, сколько внутреннее единеніе (domowa zgoda) потому что не magnitudo exercitus, а взаимная любовь и согласіе составляютъ оборону государства и все въ немъ приводятъ къ счастливому, скорому и полезному концу. И Соломоновъ храмъ въ согласіи (w zgodzie) такъ скоро сооруженъ былъ... Поэтому смоленскій воевода просилъ короля, согласно съ своимъ долгомъ и присягой, карать злыхъ, а добрыхъ и вѣрныхъ подданныхъ миловать. При этомъ, просилъ короля и томъ, чтобы онъ «согласно съ конфедераціей, скрѣпленной его присягой, *людей несогласныхъ въ вѣрѣ благоволилъ сохранить при ихъ правахъ*, отчего и оборона можетъ быть скорой, когда будетъ согласіе (zgoda)». При общей взаимной любви никто уже не станетъ отказываться

---

[1]) Рѣчь, очевидно, идетъ о сеймиковыхъ инструкціяхъ.

[2]) У Вольфа (Senatorowie i dygnitarze Wielkiego Księstwa Litewskiego, Krakow, 1885) находимъ о немъ слѣд. свѣдѣнія: Янъ Абрамовичъ, изъ минскихъ воеводъ, назначенъ въ 1596 г. смоленскимъ, умеръ 19 апрѣля 1602 г. (стр. 52).

отъ податей на оборону, особенно, если духовные обратятъ на нужды государства аннаты, выплачиваемыя папѣ (стр. 147—148). Ту же исходную точку для возбужденія религіознаго вопроса избралъ и брестскій воевода Христофоръ Юрьевичъ Зеновичъ [1]). Когда придется намъ громить турокъ, говорилъ онъ, наши внутреннія силы гораздо болѣе помогутъ государству, чѣмъ силы внѣшнія. Поэтому онъ покорно просилъ короля о томъ, чтобы онъ «благоволилъ *сохранить вѣру свою къ тѣмъ, которые несогласны въ вѣрѣ*, дабы установились внутренніе порядки, чтобы онъ благоволилъ *исполнять конфедерацію* (aby Waszsa K. M. fidem suam tum ktorzy są w Religiey rozni zachowac raczył, aby domowe porządki się stały, aby Confederatiey W. K. M. czynic dosyc raczył). Этимъ внутреннимъ согласіемъ и соблюденіемъ договоровъ, заключилъ онъ свою рѣчь, предшественники короля расширяли государства и коронныя границы (стр. 161).

Изъ числа литовскихъ сенаторовъ, кромѣ смоленскаго и брестскаго воеводъ, говорили рѣчи въ сенатѣ литовскій канцлеръ Левъ Сапѣга, литовскій подскарбій Димитрій Халецкій (тотъ и другой были королевскими послами на брестскомъ церковномъ соборѣ), литовскій подканцлеръ Гавріилъ Война, новогородскій воевода Өеодоръ Скуминъ-Тышкевичъ и виленскій воевода Христофоръ Радзивиллъ. Изъ нихъ первые четверо совсѣмъ промолчали религіозной вопросъ. Скуминъ въ это время уже стоялъ на сторонѣ церковной уніи [2]). Только Христофоръ Радзивиллъ, говоря о возвышеніи авторитета сейма и предлагая для этого возстановить въ Великой и Малой Польшѣ слѣдовавшіе за сеймиками и объединявшіе ихъ постановленія главные съѣзды въ Колѣ и

---

[1]) По Вольфу, онъ изъ брестскихъ же каштеляновъ назначенъ брестскимъ воеводой 20 декабря 1588 г., умеръ въ 1614 г. (стр. 9).

[2]) Вскорѣ послѣ сейма, 14 апрѣля, 1597 года, иронизируя надъ поддержкой, оказанной на сеймѣ протестантами православнымъ, онъ писалъ трокскому воеводѣ Ник. Христ. Радзивиллу: „Gdyż iesli oni szczycą się confederatią i wierzą iako chcą i iedney głowy przystoiney w bożnicy swey mieć nie chcą, dla czego nam zabraniaią przy tey że confederatyi stoiąc, być posłusznemi tego pastira w chrzescianstwie, ktorego się nam słuchać iako legitimum podoba (Голубевъ, прил. 63, № 16).

Корчинѣ (удержавшіеся только въ Литвѣ), замѣтилъ между прочимъ, что вслѣдствіе отсутствія въ Коронѣ такихъ главныхъ съѣздовъ и ростуть протестаціи на сеймикахъ. Другую причину безпорядковъ онъ видѣлъ въ томъ, что сочиненія, написанныя противъ религіи, приносятъ на сеймики и ими-то возбуждая страсти, приводятъ людей къ раздору. Воевода просилъ короля принять противъ этого нужныя мѣры. Какъ я стану, говорилъ онъ, подавать совѣтъ объ оборонѣ отъ внѣшняго непріятеля, когда мнѣ нужно постоянно бояться бѣды отъ врага внутренняго (стр. 177—178).

Изъ польскихъ коронныхъ сенаторовъ одинъ канцлеръ Замойскій вскользь коснулся религіознаго вопроса (стр. 209). Доказывая необходимость принятія энергичныхъ мѣръ къ внѣшней защитѣ государства, онъ продолжалъ: но кто-нибудь скажетъ, что у насъ есть внутреннія потребности, которыя нужно намъ прежде удовлетворить; на это я отвѣчу, что онѣ дѣйствительно есть, и прежде всего относительно *религіи, которую нужно у насъ успокоить* (iest ratione Religiey ktora trzeba abymiędzy nami ispokoiona buła). Изъ южнорусскихъ коронныхъ сенаторовъ одинъ кіевскій воевода, князь К. К. Острожскій, какъ видно это изъ служащей намъ матеріаломъ рукописи, подавалъ голосъ. И князь Острожскій не прямо поставилъ вопросъ о нарушеніи правъ православной церкви провозглашеніемъ церковной уніи, а началъ рѣчь съ общаго вопроса о паденіи авторитета сеймовъ. Что сеймы разрываются и ихъ постановленія обращаются ни во что, причину этого кіевскій воевода (по разсказу составителя рукописи) находилъ въ нашихъ грѣхахъ. Другая же причина этого, на его взглядъ, была та, что «власть нарушаетъ законы, что король пріити благоволилъ сюда, къ нашимъ законамъ, что онъ засталъ насъ на нашихъ должностяхъ, старостъ при давнихъ владѣніяхъ, епископовъ на своихъ епископіяхъ, *Русь при своей греческой вѣрѣ*, которая послѣ того какъ отъ столь древнихъ лѣтъ пребывала въ покоѣ согласно законамъ, утвержденнымъ присягою нашихъ королей, теперь разорвана владыками». (Rus przy swey Greckiey wierze, ktora od tak dawnych lat podług parw od krolow Panow naszych poprzysiędzonych w pokoiu będąc, ze się terar przez Władyki rozerwała). Князь свою скорбь началъ раскрывать издалека, приводя въ свою защиту общее право и древніе привилегіи польскихъ королей, указывая на всякаго рода нарушеніе ихъ...

Припоминалъ князь затѣмъ, что онъ пятьдесятъ уже лѣтъ засѣдая въ совѣтѣ королей, какъ истинный шляхтичъ и сенаторъ изъ древняго знатнаго рода, всегда всѣ свои дарованія отдавалъ на службу своимъ государямъ. Вспомнилъ при этомъ многія славныя и мужественныя дѣянія своихъ предковъ на службѣ королямъ и Рѣчи Посполитой. Не забылъ и того, что злоумышленіе, гнѣвъ и ненависть между великими людьми (повидимому намекъ на тогдашнюю вражду его съ Замойскимъ) возрастаютъ, вслѣдствіе чего отечеству грозитъ опасность, если король не постарается ее отвратить: тамъ, гдѣ идетъ дѣло о спасеніи отечества, совѣщанія должны происходить въ согласіи и любви, а всякая непріязнь отложена въ сторону (стр. 180—181). Хотя и Абрамовичъ, и Зеновичъ, и даже Замойскій въ своихъ рѣчахъ затрогивали религіозный вопросъ, но они затронули его въ самой общей формѣ, на основаніи ихъ словъ нельзя рѣшить, имѣли ли они въ виду нарушеніе религіознаго мира изъ-за церковной уніи, провозглашенной въ Брестѣ, или вообще нарушеніе религіозной свободы польскихъ диссидентовъ, хотя, конечно, по ходу предыдущихъ историческихъ событій первое представляется вѣроятнѣе. Одинъ Острожскій не постѣснился назвать вещи ихъ настоящимъ именемъ, заявивши, хотя и въ умѣренныхъ выраженіяхъ, о нарушеніи Сигизмундомъ правъ Руси греческой вѣры при посредствѣ русскихъ же владыкъ, измѣнившихъ ей. Во всякомъ случаѣ, на третій день голосованія, 22 февраля, въ открытомъ засѣданіи сената, въ присутствіи земскихъ пословъ, королю сказано было правдивое и горькое слово по поводу церковной уніи.

Если уже въ сенатѣ въ такой или иной формѣ возбуждаемъ былъ религіозный вопросъ, то тѣмъ болѣе нужно было ждать этого въ посольской избѣ, въ которой годъ тому назадъ уже столько было споровъ изъ-за церковной уніи.

Послѣ голосованія сенаторовъ, въ посольской избѣ опять начались было споры изъ-за «русскихъ» пословъ. 26 февраля, какъ сказано уже выше, король прислалъ сказать посламъ, чтобы они, въ виду безуспѣшности лиги, занялись вопросомъ о посылкѣ пословъ для заключенія мира съ турками. На слѣдующій день, 27 февраля, земскіе послы, извинившись передъ королемъ въ своемъ промедленіи, представили королю (черезъ сендомирскаго подсудка) свои просьбы къ нему (petita) въ 8 пунктахъ (о немедленномъ замѣщеніи вакансій, о

распущеніи жолнеровъ, объ исполненіи pacta conventa, о законномъ замѣщеніи виленской епископской каѳедры, о прекращеніи задворныхъ позововъ, о деклараціи о стаціяхъ жолнеровъ, объ избраніи полоцкаго воеводы, о гривнахъ литовскихъ). Король тогда же далъ отвѣтъ на просьбы пословъ и просилъ ихъ обсудить дѣло обороны государства въ любви и согласіи. Послы остались не совсѣмъ довольны отвѣтомъ короля. Возникъ вопросъ у нихъ, о чемъ прежде имъ совѣщаться, объ оборонѣ ли государства, или о внутреннихъ дѣлахъ (о предложенныхъ королю артикулахъ или просьбахъ). Этотъ общій вопросъ служилъ предметомъ долгихъ споровъ не только 27 февраля, но и весь слѣдующій день (234—257). Подъ этимъ общимъ вопросомъ, какъ видно будетъ изъ дальнѣйшаго, для отдѣльныхъ группъ земскихъ пословъ скрывались тѣ или другіе частные, спеціальные внутренніе вопросы, въ которыхъ они и пославшіе ихъ братія-шляхта были заинтересованы.

Впервые 1 марта, среди споровъ и пререканій изъ-за этого общаго вопроса, всплылъ наружу вопросъ религіозный. Утромъ. 1 марта, лишь только послы собрались въ избу, подано было въ нее письмо изъ Вильны отъ грековъ, т. е. отъ православныхъ (u Posłow naypierwey s Wilna od Grekow list w koło oddano). Составитель «Хронологіи Варшавскаго сейма» такъ неопредѣленно тутъ выразился [1]), что совершенно невозможно рѣшить, что онъ разумѣлъ подъ этимъ «письмомъ изъ Вильны отъ грековъ»... Несомнѣнно во всякомъ случаѣ, что 1-го марта въ посольской избѣ православными поднятъ уже былъ вопросъ о навязанной имъ церковной уніи съ Римомъ. По разсказу составителя «Хронологіи», одни послы хотѣли, чтобы письмо было читано тотчасъ, другіе—потомъ; послѣдніе, послѣ долгихъ разговоровъ, одержали верхъ (iedni chcieli, aby był zaraz czytany drudzy asz potym. Po długich rozmowach ostatni przy płacu zostali стр. 257). Такое отношеніе посольской избы къ «письму грековъ изъ Вильны» не производитъ впечатлѣнія вполнѣ благосклоннаго пріема, ока-

---

1) Вообще онъ весьма кратокъ и неточенъ, когда говоритъ, о заявленіяхъ православныхъ на сеймѣ. Только дѣло Никифора излагаетъ подробнѣе. Между тѣмъ о другихъ вопросахъ, поднимавшихся на сеймѣ, точно и даже иногда детально излагаетъ дѣло.

западнаго православнымъ. И это тѣмъ болѣе, что въ тотъ же день послы просили короля о новомъ отвѣтѣ на вполнѣ опредѣленныя ихъ просьбы (объ обидахъ отъ жолнеровъ, о задворныхъ судахъ и пр.), не согласившись очевидно въ число ихъ включить новую просьбу православныхъ, поддержанную во всякомъ случаѣ частью земскихъ пословъ. Король далъ новый отвѣтъ, но и имъ послы остались недовольны (стр. 258).

Слѣдующій день, 2 марта, посвященъ былъ пріему крымскаго посольства [1]. 3 марта, послѣ новыхъ долгихъ споровъ, послы наконецъ согласились начать завтра совѣщаться одновременно объ оборонѣ государства и внутреннихъ ранахъ (o urazach domowych), но подъ тѣмъ однако условіемъ, что если ихъ просьбы не будутъ исполнены, они ни на какую оборону государства не согласятся (стр. 261). Повидимому, уже найденъ былъ наконецъ средній путь къ рѣшенію основнаго вопроса.

Но 4 марта послы разсуждали въ избѣ опять только о внутреннихъ дѣлахъ, не желая ни во что другое вдаваться, пока не будутъ въ точности выполнены королемъ условія его избранія (pacta conventa) въ коронѣ и въ великомъ княжествѣ литовскомъ. 4 марта вторично поднятъ былъ въ посольской избѣ вопросъ о церковной уніи. Поднятъ онъ былъ земскими послами кіевскаго воеводства. Какъ и на предыдущемъ сеймѣ, они требовали, чтобы, вмѣсто измѣнившихъ православію владыкъ, назначены были для нихъ новые владыки, не признающіе власти папы. Вмѣстѣ съ этимъ возобновили свои требованія о свободѣ вѣры протестанты. Литовскіе послы подняли старый споръ изъ-за назначенія поляка на виленскую епископію. Послѣдній вопросъ произвелъ сильное замѣшательство. (Голубевъ, 46). Но одними спорами дѣло пока и ограничилось. Дѣло все-таки, повидимому, продолжало налаживаться въ желательномъ для короля смыслѣ. 5 марта послы приступили уже къ текущимъ дѣламъ, выбрали депутатовъ для провѣрки отчета короннаго подскарбія, начали разсуждать объ оборонѣ, составили даже самый проектъ необходимыхъ мѣръ обороны. Тѣмъ же занимались послы и 6 марта, хотя спо-

---

[1]) Любопытный отвѣтъ далъ посольству, отъ имени короля, канцлеръ Замойскій: когда казаки вторгнутся въ Крымъ, пусть ихъ караетъ самъ ханъ, а король ничего тутъ не можетъ сдѣлать (стр. 260).

ровъ more solito было не мало (стр. 263—266 рукописи).

Но это желательное королю настроеніе посольской избы продолжалось недолго. Уже 7 марта въ ней поднялись опять споры о внутреннихъ дѣлахъ и притомъ имѣвшихъ наиболѣе жгучій характеръ. Православные, два уже раза вносившіе свои заявленія, рѣшили прибѣгнуть къ болѣе энергичному способу дѣйствія [1]). Православные послы объявили, что они не желаютъ ничѣмъ заниматься, пока у нихъ не будетъ законныхъ владыкъ. Православные послы просили остальныхъ пословъ поддержать ихъ требованіе и отъ имени посольской избы предъявить его къ королю (aby w tey sprawie szli z niemi do J. K. M). Послы-протестанты поддерживали православныхъ, но послы римско-католическаго вѣроисповѣданія не соглашались на это. Въ результатѣ, только «нѣсколько русскихъ и нѣсколько самыхъ еретиковъ пошли къ королю». Отъ лица ихъ волынецъ Гулевичъ довольно жестко говорилъ королю, прося оставить владыкъ при старой русской вѣрѣ и низложить съ каѳедръ тѣхъ владыкъ, которые признали папскую власть. Кромѣ того онъ требовалъ отъ короля соблюденія конфедераціи. Гулевичъ угрожалъ, что въ противномъ случаѣ они не допустятъ на сеймѣ изданія какихъ-бы-то ни было конституцій.

Гулевичъ былъ протестантъ. Этимъ и воспользовался литовскій канцлеръ Левъ Сапѣга, чтобы отпарировать первый ударъ. Сапѣга отозвался на заявленіе Гулевича, что еретикамъ нѣтъ дѣла до Брестскаго собора. Затѣмъ онъ вкратцѣ изобразилъ весь ходъ дѣла на Брестскомъ соборѣ, указывая на то, что на немъ много было православныхъ, которые, дозволивши прежде своимъ владыкамъ признать власть папы, теперь, когда это дѣло уже осуществилось, возстали противъ нихъ. По объясненію Сапѣги, уніей всѣ были довольны, за исключеніемъ «греческаго митрополита» Никифора, котораго онъ назвалъ виновникомъ великихъ и вредныхъ бунтовъ и человѣкомъ нечестивой жизни. Сапѣга и самъ высказался противъ «тѣхъ владыкъ» (вѣроятно львовскаго и перемышльскаго). Слова Льва Сапѣги раздражили виленскаго воеводу Христофора Радзивилла (obraził się) и онъ вступилъ было въ препирательство съ Сапѣгой, не стѣсняясь присутствіемъ короля.

---

[1]) Одновременно съ ними и литовскіе послы подняли въ болѣе рѣшительной формѣ вопросъ о виленскомъ епископѣ.

Къ сожалѣнію, составитель дневника, по своему обычаю, очень кратокъ, гдѣ идетъ рѣчь о православныхъ, и мы не знаемъ, что говорилъ Радзивиллъ въ пользу православмыхъ [1]). Вслѣдъ за Сапѣгой отозвался на заявленіе Гулевича коронный канцлеръ (онъ же и коронный гетманъ) Янъ Замойскій. Онъ сталъ порицать дерзость Гулевича, что онъ вещами, ему не порученными, затрудняетъ дѣла государственныя, а того не помнитъ, что его сынъ вмѣстѣ съ Наливайкой нападалъ на области короля. Гулевичъ отвѣтилъ, что онъ сына не посылалъ туда, что онъ самъ, 12-ти лѣтъ отъ роду, изъ школы убѣжалъ, что его поступокъ нужно приписать не столько его злонамѣренности (złości), сколько молодымъ его лѣтамъ. Притомъ же его сынъ уже испросилъ себѣ прощеніе за свой поступокъ у польнаго гетмана. Замойскій настаивалъ на томъ, что какъ отецъ, такъ и сынъ заслуживаютъ кары. Замойскій, очевидно, всю полемику свою съ Гулевичемъ свелъ на личную почву,—позабывши, что онъ имѣетъ въ данномъ случаѣ дѣло съ Гулевичемъ, не какъ отцомъ политически скомпрометировавшаго себя человѣка, а какъ съ представителемъ интересовъ извѣстной группы земскихъ пословъ. Во всякомъ случаѣ это представительство (7 марта) православныхъ протестантомъ было политической ошибкой съ ихъ стороны.

Король черезъ подканцлера отвѣтилъ Гулевичу, т. е. въ сущности православнымъ и протестантскимъ посламъ, чтобы они не затрудняли сеймовыхъ дѣлъ такими вещами, на которыя раньше было «согласіе греческой религіи» (Голубевъ, 47—48) [1]). Король, такимъ образомъ, объявилъ, что считаетъ церковную унію дѣломъ совершившимся, и возбуждать вновь о ней вопросъ воспрещаетъ. Требованіе объ удаленіи съ каѳедръ владыкъ, принявшихъ унію, предъявлено было ему не отъ имени всей посольской избы, и потому de jure для него не было обязательно, какъ и всякая частная просьба. Чтобы требованіе православныхъ получило повелительный для короля и сената характеръ, православнымъ посламъ нужно

[1]) Заявленіе собственно протестантовъ тутъ же, въ сенатѣ, въ присутствія короля, встрѣтило возраженіе со стороны р.-католическаго посла Горайскаго: онъ сказалъ протестантамъ, что они пользовалися такими же вольностями, какъ и паписты. Впрочемъ онъ прибавилъ, что конечно король долженъ ненарушимо соблюдать то, въ чемъ присягалъ.

было добиться согласія на него всей посольской избы. Когда они возвратились обратно въ посольскую избу, опи повидимому опять обратились со своимъ дѣломъ къ братьямъ-посламъ римской вѣры: «у пословъ выше описанная discordia относительно вѣры продолжалась еще до вечера [1]) (269 стр. рукописи).

Краткія, но характерныя, свѣдѣнія о томъ же дѣлѣ православныхъ на сеймѣ 7 марта находимъ еще у іезуита Велевицкаго. По его разсказу, разные послы русскихъ воеводствъ, настроенные кіевскимъ воеводою, съ большимъ рвеніемъ требовали низложенія уніатскихъ митрополита и владыкъ, но другіе послы-католики и изъ сенаторовъ литовскій канцлеръ Левъ Сапѣга съ новогородскимъ воеводою это нечестивое требованіе превосходно опровергали и 7 марта ниспровергли. Такимъ образомъ, 7 марта блистательно проявилъ свою ревность къ уніи и нѣкогда ревнитель православія, новогородскій воевода, Өеодоръ-Скуминъ [2]).

Рѣшительное требованіе православными послами низложенія митрополита Рагозы и принявшихъ унію владыкъ, въ тотъ же день 7 марта, вызвало со стороны короля своего рода репрессалію противъ нихъ. Вечеромъ 7 марта въ тайномъ засѣданіи сената Сигизмундъ потребовалъ отъ князя К. Острожскаго представленія на сеймъ, согласно его обѣщанію, экзарха Никифора [3]), еще во время брестскаго собора объявленнаго королемъ подъ арестомъ у К. Острожскаго, подъ угрозой ста тысячъ червонныхъ въ двойномъ количе-

---

[1]) По поводу этого отвѣта короля Скуминъ писалъ Ник. Христ. Радзивиллу 14 апр. 1597 года: iż byli poczeli na tym seymie publice to rozsiewać, żeby krol J. M. bydź miał przyczyną przymuszania gwałtem Rusi do naszey wiary; co gdy krola J. Mci doszło nie zaniechał się w tym obmowic i declarowac w wothum swym w piątek marca siodmego dnia (Голубевъ, прил., 63—64).

[2]) Scriptores Rerum Polonicarum, VII, 235, Діарій Велевицкаго. О противодѣйствіи православнымъ канцлера Замойскаго Велевицкій совсѣмъ не упомянулъ, вѣроятно, по общей нерасположенности къ нему іезуитовъ (изъ-за Замойской академіи, куда онъ іезуитовъ не пустилъ).

[3]) Никифоръ еще на брестскомъ соборѣ обѣщалъ православнымъ доказать на сеймѣ свою невинность (Арх. Юго-Зап. Россіи., ч. I, т. I, 515, инструкція).

ствѣ (Голубевъ, 48). Противъ князя Острожскаго и православныхъ пословъ Сигизмундъ ничего не могъ предпринять лично, и это требованіе Никифора на судъ было своего рода отместкой имъ со стороны короля: даже и дня одного Сигизмундъ не захотѣлъ подождать... Іезуитъ Велевицкій оказался въ сообщеніи о мотивахъ преданія суду Никифора искреннѣе Сигизмунда. Судя по «Хронологіи Варшавскаго сейма», Сигизмундъ такимъ мотивомъ выставилъ мнимое шпіонство Никифора. Велевицкій, характеризуя вину Никифора, на первый планъ ставитъ его самозванство (qui se legatum a latere Patriarchae Constantinopolitani falso asserebat), конечно, на брестскомъ соборѣ, не скрывая отъ читателя, что въ этомъ была его главная вина. Шпіонство же Никифора онъ ставитъ уже на второй планъ [1]).

Дѣло экзарха Никифора на нѣсколько дней приковало къ себѣ вниманіе всего сейма. На этотъ разъ самъ Сигизмундъ, возбудившій это дѣло 7 марта, сталъ причиной того, что столь повидимому занимавшій его вопросъ объ оборонѣ государства, пошелъ опять въ проволочку.

Уже утромъ 8 марта король долго дожидался князя Острожскаго, думая, что онъ въ этотъ же день представитъ Никифора. Но Острожскій, вмѣсто этого, съ нѣсколькими сенаторами явился въ посольскую избу и просилъ пословъ (вѣроятно, попреимуществу православныхъ, какъ видно изъ нижеслѣдующаго), чтобы они Никифора, «первенствующаго митрополита своей греческой вѣры» не дозволили отдать во власть маршалка, а ходотайствовали передъ королемъ, чтобы ему данъ былъ охранный листъ для веденія своего дѣла, кромѣ того, чтобы онъ не приватно, а публично былъ судимъ и находился подъ опекой князя до тѣхъ поръ, пока не будетъ произнесенъ приговоръ. Если же окажется на немъ какая-либо вина, онъ, князь Острожскій, самъ готовъ его покарать. Посольская изба обѣщала князю помочь ему въ этомъ дѣлѣ, и тотчасъ по отъѣздѣ князя послы стали совѣщаться. Но вскорѣ оказалось, что и по этому дѣлу не всѣ послы думаютъ одинаково. Одни говорили, что не слѣдуетъ вмѣшиваться въ судъ короля и нарушать обычный порядокъ этого суда, что такихъ подозрительныхъ людей по древнему

---

[1]) Scriptores, VII, 235.

закону слѣдуетъ отдавать во власть маршалка, не впутывая посольской избы въ такіе суды, которые принадлежатъ самому королю. Другіе, напротивъ, утверждали, что по закону не можетъ быть виновный, хотя бы и иностранецъ (какъ шляхтичъ, онъ пользуется всѣми правами) переданъ административной власти (urzędowi), прежде чѣмъ не будетъ осужденъ судомъ (prawem przekonany), что это—старинный обычай польскихъ королей выдавать охранные листы, что наконецъ, кто совершилъ преступленіе противъ государства, тотъ долженъ быть судимъ публично. Споры въ посольской избѣ продолжались до самаго вечера. Наконецъ, хотя и не всѣ послы, но большая часть ихъ, согласились ходотайствовать завтра передъ королемъ по дѣлу Никифора, однако съ оговоркой, что они не вмѣшиваются въ судъ короля и не предписываютъ ему порядка суда (оговорка сдѣлана во вниманіе къ несоглашавшимся). Такимъ образомъ, и по дѣлу Никифора въ посольской избѣ не образовалось вполнѣ благопріятнаго для него и православныхъ рѣшенія: только что приведенная оговорка, въ существѣ дѣла, отдавала все на волю короля [1])... Это обнаружилось вполнѣ, когда послы 10 марта обратились къ королю съ ходатайствомъ своимъ по дѣлу Никифора. Вечеромъ этого дня Никифоръ (послѣ троекратнаго королевскаго приказанія) привезенъ былъ наконецъ въ замокъ (при немъ было два священника и нѣсколько козаковъ). Но этотъ привозъ его послы предупредили у короля, прося Сигизмунда, чтобы Никифоръ судимъ былъ публично. Король отвѣтилъ имъ, что послы не должны вмѣшиваться въ его суды, что онъ, король, исполнитъ свой долгъ, зная, какъ повелѣваетъ законъ поступать съ тѣми, кто повиненъ въ измѣнѣ государству. Сигизмундъ, говоря это, зналъ конечно, что не только 8 марта, но и 10 марта, передъ самымъ отправленіемъ къ нему пословъ, очень долго нѣкоторые послы противились всякому ходатайству по дѣлу Никифора. Тѣмъ не менѣе Сигизмундъ рѣшилъ удовлетворить ходатайство посольской избы:

---

[1]) 7 марта валашское посольство, прибывшее для выраженія подданства польскому королю, принесло съ своей стороны жалобу на Никифора за то, что изъ-за него валашское воеводство, при прежнихъ воеводахъ, задолжало 5 милліоновъ, что онъ былъ причиною гибели многихъ людей и пр. Посольство просило преданія его суду (Голубевъ, 50).

онъ объявилъ, что будетъ судить Никифора въ сенатѣ. Но при этомъ разъяснилъ посламъ, что дѣлаетъ это не потому, что обязанъ, а «по своей государевой милости» къ посламъ и съ тѣмъ еще, чтобы они скорѣй занялись сеймовыми дѣлами (очевидно, въ знакъ признательности королю за эту его милость). Въ тотъ же день, 10 марта, спеціально назначенные для этого каролемъ депутаты изъ числа сенаторовъ (краковскій каштелянъ, краковскій, познанскій, сендомирскій, ленчицкій, брацлавскій и другіе воеводы, коронный и польный гетманы, коронный маршалокъ и др.) уже и допрашивали Никифора. Король тогда же потребовалъ отъ кн. Острожскаго выдачи и Яна, главнаго свидѣтеля по дѣлу, состоявшаго у него на службѣ, на что Острожскій не соглашался. Въ концѣ концовъ рѣшено отложить все дѣло на завтра. Острожскому разрѣшено взять къ себѣ въ домъ Никифора, но онъ обязался представить его на завтрашній день на судъ подъ угрозой уже не денежнаго штрафа, а утраты чести (Голубевъ, 49—51).

11 марта почти всѣ земскіе послы присутствовали въ засѣданіи сената при начавшемся въ этотъ день судебномъ разбирательствѣ по дѣлу Никифора [1]). Обвинительные пункты противъ Никифора были формулированы, по «Хронологіи, такимъ образомъ: Никифоръ объявилъ себя посломъ отъ сына паши къ польскому войску въ Валахіи и причинилъ Валахіи великіе убытки, извѣщалъ турокъ о томъ, что дѣлается въ Польшѣ, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ четыре письма его, перехваченныя въ Шаргородѣ тамошнимъ подстаростой Хжонстовскимъ. Эти письма захвачены были у слуги князя Острожскаго, волошанина Яна, посланнаго княземъ въ Валахію для закупки для него лошадей. Перехваченныя у Яна письма первоначально отосланы были подстаростой валашскому воеводѣ, который возвратилъ ихъ обратно съ поясненіемъ, что это письма шпіона турецкаго Никифора, бѣжавшаго недавно изъ

---

[1]) Въ „Хронологіи“ оно изложено гораздо полнѣе, чѣмъ въ напечатанномъ въ Актахъ Зап. Россіи (IV, № 117) „Слѣдственномъ дѣлѣ объ экзархѣ Никифорѣ“, гдѣ изложено собственно то, что происходило на судѣ 11 марта (ср. „Описаніе“ г. Рункевича, № 208) и въ Перестрогѣ, передающей собственно ходъ дѣла тоже въ засѣданіяхъ 11 и 12 марта, да и то не точно.

Хотина (о выдачѣ котораго онъ, воевода, еще ранѣе просилъ князя Острожскаго, но получилъ отказъ). Эти четыре письма и прочитаны были въ засѣданіи сената 11 марта. Въ первомъ (къ адріанопольскому митрополиту) говорилось, что среди польскихъ псовъ теперь великое несогласіе изъ-за греческой и римской вѣры, и они не могущественны; поэтому давался совѣтъ султану напасть теперь на польскихъ псовъ (авторъ письма прибавлялъ, что писалъ его съ вѣдома дидаскала, т. е. Никифора). Во второмъ письмѣ (къ сестрѣ Іеремiи) авторъ его извѣщалъ, что теперь онъ ѣдетъ въ Москву, что подарки султану уже посланы, что онъ, по возвращеніи, отправится на св. гору. Въ третьемъ письмѣ (къ адріанопольскому священнику) онъ писалъ, что онъ самъ принужденъ тайно скрываться у этихъ польскихъ псовъ. Въ четвертомъ письмѣ (къ священнику Эгіушу) писалъ, что псы-поляки запрещаютъ нашу вѣру, принуждая къ своей, изъ-за чего Русь билась съ поляками, и 20 тысячъ пало съ обѣихъ сторонъ [1]). По прочтеніи писемъ, обвинитель въ вину Никифору поставилъ еще то, что онъ въ Турціи жестоко посту-

---

[1]) По „Слѣдственному дѣлу", всѣ четыре письма писаны монахомъ Пафнутіемъ, одно къ сестрѣ, другое къ матери, третье къ попу, четвертое къ монаху. Въ письмѣ къ сестрѣ Пафнутій писалъ, что „псы ляхи примущаютъ нашихъ хрестьянъ на свою папежскую вѣру, бьются межи собою, же ихъ около 20 тысячей полегло..., про тожъ ѣду теперешнего часу до Москвы и оттамъ-туль воротившися, маю волю ѣхать до св. горы и тамъ хочу живота своего докончить". О томъ же писалъ онъ въ письмѣ къ матери и къ попу. Въ письмѣ къ монаху обѣщалъ уплатить долгъ по возвращеніи изъ Москвы; въ этомъ письмѣ было между прочимъ сказано: „але нашъ цесарь, Богъ дай, былъ здоровъ, если бы хотѣлъ на Польшу, теперь бы мѣлъ часъ" (Акты Зап. Рос., IV, 160, № 117). По разсказу Перестроги, у Яна отобраны были двѣ грамоты Никифора, одна къ волошскому игумену, другая на счетъ присылки принадлежащихъ ему вещей, письмо одного монаха къ другому о собственныхъ нуждахъ его и письмо жившаго въ Острогѣ греческаго священника. Въ этомъ послѣднемъ письмѣ сообщалось, что въ русской землѣ великое смятеніе происходитъ изъ-за вѣры, возстали сами на себя ляхи съ Русью. Дай Богъ, чтобы государь нашъ былъ здоровъ, ибо мы греки при его владычествѣ спокойно живемъ... Относительно самыхъ перехваченныхъ писемъ авторъ Перестроги говоритъ, что они были передѣланы у гетмана

палъ съ христіанами, продавая ихъ на галеры... Защитникъ Никифора говорилъ, что до прежней его жизни суду собственно нѣтъ дѣла; тѣмъ не менѣе указалъ на то, что въ Венеціи онъ былъ проповѣдникомъ, въ Падуѣ былъ профессоромъ въ университетѣ, что онъ не съ цѣлью шпіонства прибылъ въ Польшу, а по письму князя Острожскаго присланъ патріархомъ и имѣетъ на это litteras testimoniales. Защитникъ просилъ о томъ, чтобы показанія противъ обвиняемаго были переведены на него на понятный для него языкъ. Ему сказано, чтобы онъ самъ ему ихъ переводилъ. Относительно писемъ самъ Никифоръ по итальянски довольно искусно (eleganter) объяснилъ, что они подложны и вымышлены, что развѣ могъ онъ, будучи христіаниномъ и весьма свѣдущимъ въ богословіи (которое онъ изучалъ 30 лѣтъ), высказывать пожеланія такому свирѣпому язычнику-турку; относительно же сына наши онъ говорилъ, что дѣйствительно пріѣзжалъ отъ него и о многомъ велъ переговоры. По этому послѣднему поводу сталъ говорить Замойскій. Никифоръ съ своей стороны хотѣлъ было объяснить дѣло, но ему велѣно было уйти, и сенаторы стали совѣщаться о томъ, потребовать ли отъ князя Острожскаго выдачи Яна, или нѣтъ. Состоялось опредѣленіе потребовать выдачи sub poena honoris. Никифора окружили гайдуки и отвели въ особую комнату въ самомъ замкѣ (Голубевъ, 51—54).

Какъ Сигизмундъ III въ самый же день оффиціальнаго заявленія ему православными и протестантскими послами своихъ требованій о владыкахъ и о конфедераціи возбудилъ дѣло протосинкелла Никифора, такъ и православные послы въ первый же день судебнаго разбирательства по дѣлу Никифора (11 марта) послали королю напомнить, что они ждутъ отвѣта его относительно владыкъ и конфедераціи. Это значило, что они вовсе не намѣрены отказаться отъ того, чего требовали 7 марта... Между тѣмъ въ посольской избѣ уже избраны были депутаты для редактированія конституцій. Послы просили короля назначить для того же дѣла депутатовъ и

Замойскаго сообразно съ намѣреніемъ его обвинить Никифора въ шпіонствѣ (самое шаргородское происшествіе онъ объясняетъ ненавистью Замойскаго къ князю Острожскому, стр. 217). И по „Слѣдственному дѣлу“ читались не подлинныя письма, а ихъ польскія копіи (стр. 160).

отъ сената. Король, конечно, назначилъ ихъ, и тѣ и другіе депутаты въ особыхъ комнатахъ приступили къ дѣлу. Однако же протестанты, Литва и Русь (т. е. православные) согласились на редактированіе конституцій лишь подъ тѣмъ условіемъ, что они потомъ не позволятъ ихъ издать (zawrzec), если ихъ требованія не будутъ исполнены. Это была уже прямая угроза королю—сорвать сеймъ, и эта угроза произнесена въ самый же день начала судебнаго процесса по дѣлу Никифора (Голубевъ, 54) [1]).

12 марта земскіе послы ничѣмъ не занимались, потому что всѣ присутствовали при возобновившемся въ этотъ день судопроизводствѣ по дѣлу Никифора. Обвинитель ставилъ ему въ вину то, что онъ былъ шпіономъ у матери турецкаго султана, что онъ ей давалъ большіе подарки, что валашское воеводство при Ааронѣ ввелъ въ большіе долги, что онъ осмѣлился писать и посылать упомянутыя выше письма, что онъ осмѣлился выдавая себя за патріарха въѣхать въ Польшу, не имѣя на то королевскаго разрѣшенія и не заявивши о себѣ на границѣ. Защитникъ Никифора на это обвиненіе возражалъ прежними доводами. Къ нимъ онъ присоединилъ еще то, что тѣ письма писалъ не Никифоръ, а митрополитъ Пафнутій, который объѣзжая русскія церкви уѣхалъ въ Москву, что объ этихъ письмахъ Никифоръ ничего и не зналъ, что онъ ничего дурного у султанши не дѣлалъ, что напротивъ онъ всегда былъ полезенъ христіанамъ и всѣмъ христіанскимъ посламъ, что онъ извѣстныя посольства совершалъ по просьбѣ валаховъ и всегда у султанши держалъ ихъ сторону, въ доказательство чего Никифоръ показывалъ валашскія письма... Существенное значеніе въ дѣлѣ Никифора должно было имѣть показаніе Яна, у котораго захвачены были письма. Прежде допроса его защитникъ счелъ нужнымъ дать относительно его слѣ-

[1]) Это совпаденіе, можетъ быть, и не было случайно. Хотя процессу приданъ былъ совершенно политическій характеръ, но православнымъ посламъ—его свидѣтелямъ, несомнѣнно, не чуждо было сознаніе, что собираются судить не просто турецкаго шпіона, но и предсѣдателя недавняго брестскаго православнаго собора. Несомнѣнно это настроеніе и отразилось на авторѣ Перестроги, который прямо утверждаетъ, что обвиненіе въ политическомъ преступленіи въ рукахъ враговъ Никифора было только удобнымъ средствомъ раздѣлаться съ нимъ.

дующее объясненіе: Янъ, бѣдный валашскій шляхтичъ, придя къ князю Острожскому, просилъ принять его къ себѣ на службу, и князь Острожскій принялъ его на службу, давши ему деревню. Такъ какъ у него что-то осталось въ Валахіи, то онъ просилъ князя отпустить его туда и дать ему пропускной листъ. Князь ему въ этомъ не отказалъ, такъ какъ это обычное дѣло давать такіе листы не только своимъ слугамъ, но и постороннимъ людямъ по ихъ просьбѣ. Поэтому и не дано ему много на покупку лошадей, а только сто червонныхъ золотыхъ на покупку одной лошади. Поэтому, если Янъ осмѣлился взять чужія письма безъ вѣдома князя, то князь не только не станетъ защищать Яна или Никифора, но и самъ примѣнитъ къ нимъ строгость закона, если они окажутся въ чемъ-либо виновны. Никифоръ съ своей стороны просилъ, чтобы ему вручены были на письмѣ, въ переводѣ на итальянскій языкъ, тѣ пункты, въ которыхъ онъ обвиняется, чтобы онъ могъ дать на нихъ отвѣтъ... Янъ на вопросъ, отъ кого онъ получилъ письма, отвѣчалъ, что получилъ ихъ отъ Пафнутія, который въ то время былъ въ Острогѣ при Никифорѣ и взялъ ихъ отъ него по рекомендаціи (za zleceniem) Никифора [1]). На вопросъ, кто объ этомъ зналъ, Янъ отвѣчалъ, что объ этомъ никто не зналъ и не могъ знать [2])... Гетманъ Замойскій величайшее преступленіе Никифора указывалъ въ томъ, что онъ осмѣлился пріѣхать къ королевскому войску отъ Синай-паши съ такими условіями для успокоенія Валахіи: 1) чтобы валахи взяли себѣ воеводу отъ руки турецкаго султана, какъ прежде поляки отъ руки его же взяли себѣ Стефана; 2) чтобы валашскій воевода присягнулъ туркамъ; 3) чтобы

---

[2]) Изъ этого показанія совершенно ясно, что обвиненіе въ политическомъ преступленіи касалось не одного Никифора, но и князя Острожскаго. Бѣльскій въ своей „Хроникѣ" прямо пишетъ: był pozwan na ten Seym Xiąże Ostrozkie Wojewoda Kiiowski o Nicephora Greczyna, którego postawiwszy z gniewem odiechał precz (Bielski, Dalszy ciąg kroniki Polskiej, Warszawa, 1851, str. 300).

[1]) По „Слѣдственному дѣлу" показанія Яна были вполнѣ въ пользу Никифора, и князь Острожскій остался ими доволенъ (Акты Зап. Рос., IV, 160—161, № 117). Проф. Голубевъ, на основаніи напечатаннаго имъ отрывка изъ письма кн. Острожскаго къ Христ. Радзивиллу, вполнѣ доказалъ, что дневникъ сейма 1597 г. точнѣе передаетъ тутъ дѣло, (стр. 62—63).

онъ далъ султану заложникомъ своего сына или брата; 4) чтобы не только воевода во всякой нуждѣ давалъ султану помощь, но чтобы и король оказывалъ ему помощь противъ христіанъ... Судъ рѣшилъ вручить эти обвинительные пункты Никифору, переведя ихъ на понятный для него языкъ (Голубевъ, 54—56).

О какомъ-либо участіи князя К. К. Острожскаго въ судебномъ процессѣ экзарха Никифора «Хронологія Варшавскаго сейма» не говоритъ ничего. По разсказу Перестроги, князь Острожскій во время этого судебнаго процесса произнесъ въ сенатѣ, въ присутствіи короля, горячую защитительную рѣчь въ пользу Никифора, которую она и приводитъ. По окончаніи рѣчи, разгнѣванный князь вышелъ изъ сената съ словами: «нехай же собѣ и Никифора зъѣстъ»,—и тотчасъ же совсѣмъ уѣхалъ изъ Варшавы, не дожидаясь рѣшенія участи протосинкелла. Г. Студинскій въ своемъ изслѣдованіи о Перестрогѣ [1]) доказываетъ, что этой рѣчи князь Острожскій во время судебнаго разбирательства по дѣлу Никифора не говорилъ, да и не могъ говорить подобной рѣчи (не могъ напр. онъ сказать того, что Замойскій противился избранію Сигизмунда III въ польскіе короли). Съ г. Студинскимъ можно въ данномъ случаѣ согласиться, въ виду того, что, помимо указанной имъ исторической несообразности въ рѣчи князя Острожскаго, объ этой рѣчи, дѣйствительно хранятъ молчаніе и «Слѣдственное дѣло», и «Хронологія». Но должно же было у автора Перестроги быть хоть какое-нибудь фактическое основаніе для того, чтобы вложить князю Острожскому въ уста эту рѣчь. Намъ думается, что такимъ основаніемъ для него послужила другая рѣчь князя Острожскаго, сказанная имъ въ началѣ сейма, 22 февраля, содержаніе которой передано нами выше. Можетъ быть этимъ объясняется и то обстоятельство (служащее для г. Студинскаго новымъ доказательствомъ измышленности рѣчи), что въ рѣчи, якобы произнесенной Острожскимъ во время суда надъ Никифоромъ, не говорится ничего ни о Янѣ, ни о Пафнутіѣ, ни о Молдавіи, не много сказано и о Замойскомъ, а больше всего говорится объ уніи и преслѣдованіи православныхъ, о нарушеніи ихъ правъ, утвержденныхъ присягой какъ прежнихъ польскихъ королей, такъ и самого Сигизмунда, о забвеніи польскимъ правительствомъ

[1]) Студинскій, Пересторога, Львовъ, 1895, стр. 114—116.

великихъ заслугъ Рѣчи Посполитой какъ самого князя Острожскаго, такъ и его предковъ, начиная съ Сигизмунда Стараго... Хотя князь Острожскій, по всей вѣроятности, не говорилъ 12 марта приписанной ему Перестрогою рѣчи, наполненной рѣзкими укорами по адресу короля, несомнѣнно все-таки, что 12 марта онъ демонстративно изъ-за дѣла Никифора уѣхалъ совсѣмъ изъ Варшавы. Объ этомъ говоритъ не только «Слѣдственное дѣло», но и іезуитъ Велевицкій въ своемъ дневникѣ [1]). Этотъ внезапный отъѣздъ «разгнѣваннаго» князя Острожскаго былъ конечно демонстраціей противъ короля, но едва ли полезной для Никифора, да и вообще для православнаго дѣла: православные ничего еще не успѣли добиться отъ короля, а признанный вождь ихъ уже оставилъ сеймъ...

До самаго окончанія сейма судебное разбирательство по дѣлу экзарха Никифора не возобновлялось уже болѣе въ публичномъ засѣданіи сената и въ присутствіи земскихъ пословъ. Правда, 14 марта какой-то новый допросъ сдѣланъ былъ Никифору и Яну, но онъ сдѣланъ былъ не въ засѣданіи сената, а въ засѣданіи слѣдственной по дѣлу коммиссіи (sami deputaci examinowali). Только подъ 24 марта въ «Хронологіи» замѣчено, что король, отвѣчая на разныя просьбы пословъ, между прочимъ сказалъ: «о Никифорѣ, какъ просили раньше, чтобы онъ судимъ былъ публично, такъ и теперь публично его королевская милость хочетъ его осудить» (Голубевъ, 56—57). Политическій характеръ, который приданъ былъ процессу Никифора, повидимому, связывалъ въ немъ руки православнымъ посламъ, особенно послѣ неожиданнаго отъѣзда князя Острожскаго. При томъ же слабость уликъ, и даже отсутствіе состава преступленія въ дѣлѣ Никифора могли многихъ успокоить относительно его исхода [2]).

Между тѣмъ, чѣмъ дольше тянулся сеймъ, тѣмъ болѣе обострялись отношенія посольской избы къ королю. На что сначала и соглашались, и то потомъ распадалось отъ несогласія (13 марта). 14 марта «русскіе и литовскіе послы

---

[1]) Scriptores Rerum Polonicarum, VII, 235: iratus palatinus kijoviae sequenti statim die (т. е. 12 марта) Varsavia discessit.

[2]) Свой разсказъ о засѣданіи 12 марта „Хронологія" и заканчиваетъ такъ: I tak rebus non conclusis tego się dnia rozeszli, bo żadnych probabiles rationes tego zdradziectwa producere non valebant (Голубевъ, 56).

требовали правъ и вольностей своихъ» (Голубевъ, 56), русскіе, конечно, требовали свободы своей старой греческой вѣры, а литовцы—литвина на виленскую каѳедру. 15 марта настроеніе посольской избы было, повидимому, болѣе благопріятное для правительства: послы въ разныхъ коммиссіяхъ занимались текущими дѣлами, въ томъ числѣ и редактированіемъ будущихъ конституцій. Тѣ, кто не попалъ въ коммиссіи, дожидались въ избѣ новаго королевскаго отвѣта на свои просьбы. Когда этотъ отвѣтъ наконецъ послѣдовалъ, остались имъ опять недовольны [2]), и русскіе, и поляки, и литовцы. 17 марта новые споры въ посольской избѣ литовскихъ пословъ съ польскими изъ-за виленскаго бискупа; 19 марта опять споры — о томъ-же.. Впрочемъ, не смотря на споры, посольская изба занималась по временамъ и своимъ прямымъ дѣломъ. 18 марта земскіе послы участвовали въ коммиссіи по составленію конституцій; потомъ разсуждали объ оборонѣ. 19 марта уже выработали проектъ самыхъ конституцій (объ уничтоженіи задворныхъ позвовъ, объ усиленіи дисциплины жолнеровъ, объ избраніи земскихъ пословъ по большинству голосовъ). Но когда (20 марта) коммиссія внесла въ общее собраніе посольской избы выработанный ею проектъ сеймовыхъ конституцій, изъ-за него произошло въ избѣ большое смятеніе: послы цѣлый день спорили и разошлись, ничего не постановивши. Король (21 марта) прислалъ въ посольскую избу нѣсколькихъ сенаторовъ сказать посламъ, чтобы они немедленно приходили къ согласію по вопросу объ оборонѣ государства. Послы обѣщали дать отвѣтъ. Но опять у нихъ начались «различные и большіе разговоры». Нѣкоторые предложили, чтобы, въ виду невозможности прійти къ единогласію, передать все дѣло на рѣшеніе короля. Посольская изба согласилась было на это, и всѣ послы отправились къ королю. Маршалокъ посольской избы заявилъ уже объ этомъ королю. Но часть пословъ осталась въ избѣ: она соглашалась на рѣшеніе большинства пословъ, лишь подъ тѣмъ условіемъ, если король дастъ предварительно удовлетворительный отвѣтъ на ихъ требованія. При такомъ положеніи дѣла, Сигизмунду оставалось только вновь пригласить земскихъ пословъ къ со-

---

[1]) Въ своемъ отвѣтѣ король обѣщалъ замѣстить вакансіи, присоединить къ Польшѣ Эстонію по успокоеніи шведскихъ дѣлъ, уничтожить жолнеровъ, исполнить pacta conventa.

гласію, что онъ и сдѣлалъ, указывая на то, что жизнь частныхъ лицъ не такъ важна, какъ здравіе всего государства. Король при этомъ благодарилъ тѣхъ пословъ, которые согласились передать дѣло на его рѣшеніе, и обѣщалъ завтра же дать отвѣтъ на просьбы другихъ пословъ. Послы, возвратившись въ избу, рѣшили собраться завтра на общее совѣщеніе съ сенатомъ (но безъ короля) по дѣлу объ оборонѣ и о требованіяхъ посольской избы (стр. 282 — 287 рукописи).

Среди этихъ споровъ всякаго рода всплывалъ наружу и вопросъ о свободѣ вѣры, поднимаемый обыкновенно протестантами. 19 марта, когда въ коммиссіи составлялся проектъ сеймовыхъ конституцій, протестанты предложили проектъ конституціи и о конфедераціи; но противъ этого возстали и епископы, и Замойскій, и остальные послы, участвовавшіе въ коммиссіи. Между участниками коммиссіи произошло смятеніе, и они разошлись rebus non conclusis (стр. 285 рукописи). Когда (22 марта) сенаторы и земскіе послы сошлись въ общее собраніе и стали совмѣстно совѣщаться объ оборонѣ государства и о внутреннихъ ранахъ (urazach) и требованіяхъ пословъ, опять возникъ вопросъ о религіозной конфедераціи. «Съ еритиками былъ большой споръ о конфедераціи». Протестанты желали на этомъ же сеймѣ добиться желаемаго (process namowic). Кромѣ того они заявили жалобу на то, что въ Люблинѣ безъ всякаго законнаго основанія схваченъ протестантскій министръ, т. е. пасторъ. На эту жалобу администраторъ краковскаго епископства кардиналъ Радзивиллъ возразилъ, что этотъ министръ — апостатъ, и онъ схваченъ, какъ нарушитель монашескаго обѣта (zdrayca klasztorny y występnik). При этомъ онъ совѣтывалъ протестантскимъ посламъ отложить улаженіе дѣла (namowe processu) до будущаго сейма. Протестантскіе послы согласились на это... Такимъ образомъ, во всякомъ случаѣ, вопросъ о конфедераціи не могъ быть и не былъ самъ по себѣ причиной разрыва сейма 1597 года. Когда протестантскіе послы уступили остальнымъ посламъ по вопросу о конфедераціи, всѣ тогда же согласились на оборону государства въ томъ видѣ, какъ она раньше была проектирована въ посольской избѣ. Но когда стали читать другія проектированныя конституціи, раздались громкіе крики, что ни на одну изъ нихъ не согласны. Такъ и разошлись, ни до чего не договорившись (стр. 287 — 288).

О новыхъ заявленіяхъ православныхъ пословъ относително владыкъ, послѣ 14 марта, составитель «Хронологіи» никакихъ опредѣленнымъ свѣдѣній не сообщаетъ. Православные послы, по всей вѣроятности, и не считали уже нужнымъ возобновлять своихъ ходатайствъ передъ посольской избой, убѣдившись въ рѣшительномъ несочувствіи ихъ дѣлу пословъ латинской вѣры. Что же касается короля, то православные послы не могли не понимать, что онъ всегда отвѣтитъ имъ отказомъ и, при извѣстномъ настроеніи избы, будетъ правъ de jure. Вѣроятно, по этой причинѣ православные послы и не возобновляли уже прямо своихъ требованій, сохраняя за собой право въ рѣшительный моментъ не согласиться на принятыя избой конституціи въ отместку за невнимательность ея къ ихъ требованіямъ.

Такъ какъ единогласіе посольской избы по основному сеймовому вопросу объ оборонѣ, хотя наконецъ и достигнуто было, но всякій разъ разрушалось изъ-за противодѣйствія той или другой группы земскихъ пословъ, требовавшихъ предварительно удовлетворенія тѣхъ или другихъ спеціальныхъ ихъ ходатайствъ,—то естественно было придти къ мысли попытаться какъ-нибудь уладить предварительно дѣло съ этими спеціальными ходатайствами. Этимъ, намъ думается, и объясняется состоявшееся 23 марта общее рѣшеніе сейма составить списокъ частныхъ требованій (privata petita) воеводствъ и представить ихъ королю. Маршалокъ посольской избы тщательно составленный списокъ ихъ и вручилъ 23 марта Сигизмунду. Король обѣщалъ завтра дать на нихъ отвѣтъ. Всѣ разошлись послѣ этого (стр. 289).

24 марта Сигизмундъ, дѣйствительно, далъ отвѣтъ на 76 требованій, въ томъ числѣ 64 коронныхъ и 12 литовскихъ. Относительно конфедераціи король сказалъ, что онъ ее соблюдаетъ, миръ между несогласными въ вѣрѣ хранитъ, если же относительно процесса не послѣдовало согласія, то виною тому не король, а сами коронные чины [1]. Относи-

[1]) Король между прочимъ обѣщалъ уничтожить задворные позвы, выполнить pacta conventa, не держать при своемъ дворѣ иностранцевъ за исключеніемъ нѣсколькихъ секретарей, имѣть стражу изъ туземцевъ, соблюдать всѣ права ненарушимо и т. д. На просьбу части литовскихъ, перемышльскихъ, волынскихъ и галицкихъ пословъ, чтобы подданные ихъ празднованіемъ русскихъ праздниковъ не причиняли

тельно Никифора, какъ сказано уже выше, онъ обѣщалъ продолжать судъ надъ нимъ публично. Относительно же владыкъ, измѣнившихъ православію, въ королевскихъ отвѣтахъ не находимъ никакого упоминанія. Но изъ этого нельзя еще дѣлать вывода о томъ, что православные послы не обратились къ королю вновь (23 марта) со своей просьбой. Больше вѣроятности думать, что они-то обратились къ нему съ просьбой, но Сигизмундъ не далъ на нее отвѣта, отсрочивая его до будущаго сейма, какъ это онъ сдѣлалъ и съ нѣкоторыми другими требованіями. По крайней мѣрѣ, составитель «Хронологіи», сказавши о новыхъ неудовольствіяхъ земскихъ пословъ по прочтеніи королевскихъ отвѣтовъ и о томъ, что маршалокъ, не взирая на нихъ, сталъ было объявлять принятыя сеймомъ конституціи, счелъ нужнымъ вставить слѣдующее замѣчаніе: «недовольство русскихъ пословъ отвѣтомъ о владыкахъ» (стр. 296). Изъ этого краткаго замѣчанія во всякомъ случаѣ ясно, и то, что русскіе послы предъявляли къ королю свое прежнее требованіе о низложеніи принявшихъ унію владыкъ и назначеніи на ихъ мѣсто православныхъ владыкъ, и то, что Сигизмундъ отложилъ свой отвѣтъ имъ до будущаго сейма, если только не сказалъ чего-нибудь болѣе рѣзкаго по адресу ихъ.

Споры и смятеніе въ посольской избѣ продолжались. Одни воеводства соглашались на подать для обороны государства, другіе (три воеводства) «брали до братьевъ», третьи (такихъ было большинство) не соглашались на нее. Гнѣзненскій архіепископъ бранилъ пословъ за то, что въ противность пропозиціи короля (которому одному принадлежитъ право назначать предметъ занятій сейма) они вносятъ на обсужденіе совсѣмъ другіе предметы; напоминалъ имъ, чтобы рѣшили вопросъ объ оборонѣ, указывая на опасности со стороны Максиміліана, турокъ, татаръ, москвитянъ; прибавилъ къ этому, что переносить дѣло къ братьямъ они не имѣютъ права, такъ какъ братья имъ этого не поручали; въ заключеніе убѣждалъ пословъ уважать короля, дѣлъ не разстраивать, рѣшить вопросъ объ оборонѣ отечества. Холмскій староста Уровецкій также жаловался на максиміліанистовъ, что это они стараются разорвать сеймъ; обращалъ вниманіе на военныя приготовленія

ущерба имъ въ работахъ, король отвѣтилъ, что новый календарь будетъ сохраняемъ (стр. 289—295).

эрцгерцога Максимиліана; самъ же выражалъ свое полное согласіе на подать... Уже начинало темнѣть, и въ сенатъ принесли свѣчи. Послы не хотѣли ничего рѣшать при свѣчахъ, отказываясь отъ нѣкоторыхъ своихъ требованій, на которые король не далъ желательнаго отвѣта... Литовскіе послы, которые изъ-за виленскаго бискупа нѣсколько уже дней и въ посольской избѣ не бывали, ни на что не соглашаясь, объявили, что если полякъ и будетъ назначенъ виленскимъ бискупомъ, они во всякомъ случаѣ не дозволяетъ ему быть литовскимъ сенаторомъ. Они тутъ же просили литовскихъ канцлера и подканцлера не прикладывать печатей къ грамотѣ поляку на виленскую епископію и вручили канцлеру особую протестацію, въ которой говорилось, что въ случаѣ, если въ Вильну будетъ назначенъ полякъ, они ни на что не согласны. Впрочемъ, Литва, не соглашаясь на военную подать, въ случаѣ согласія всѣхъ, обѣщала отправить въ походъ жолнеровъ на свой счетъ и со своимъ гетманомъ... Въ сенатѣ явилась мысль, чтобы послы каждаго воеводства отдѣльно вступили въ соглашеніе со своими сенаторами. Король согласился на это и черезъ подканцлера убѣждалъ пословъ къ скорѣйшему согласію. Отъ имени сената къ тому убѣждалъ ихъ и краковскій воевода. Но ничто уже не помогало: послы не хотѣли ни заканчивать сейма при зажженныхъ свѣчахъ, ни согласиться на уже ранѣе принятыя рѣшенія. Видя, что послы, ничего не постановивши, готовы разойтись, коронный маршалокъ поспѣшилъ объявить о лишеніи чести варшавскаго земскаго писаря и о двѣнадцати новыхъ назначеніяхъ на должности... Между тѣмъ было уже четыре часа ночи. Отъ имени короля, подканцлеръ просилъ пословъ отложить заключеніе сейма до завтра. Многіе изъ пословъ, не соглашаясь и на это, выступили впередъ, чтобы проститься съ королемъ. Но король поднялся съ своего мѣста, объявляя, что до завтра откладываетъ это. Тогда послы подняли крикъ, заявляя, что они до завтра ждать не станутъ. Такъ они и сдѣлали. «Большая часть пословъ разъѣхалась въ несогласіи и безъ опредѣленнаго постановленія... Таковъ-то и былъ послѣдній день сейма» (стр. 295—300).

Когда на слѣдующій день (25 марта) король открылъ засѣданіе сената въ видахъ заключенія сейма, оказалось, что большинство пословъ, почти всѣ, уже оставило Варшаву. Къ королю явился лишь бывшій маршалокъ посольской избы

съ немногими (dosc nie wiele) послами. И тутъ еще вышло препирательство между послами (между Уровецкимъ и сендомирскимъ подсукомъ изъ-за вчерашней рѣчи перваго [1])... Въ виду того, что немногіе оставшіеся послы уже неправоспособны были къ дальнѣйшей сеймовой дѣятельстности, король черезъ подканцлера далъ «довольно печальный» отвѣтъ по поводу прискорбнаго окончанія сейма среди такихъ великихъ затрудненій и опасностей, угрожающихъ государству. Король просилъ оставшихся пословъ передать ихъ братьямъ, что сеймъ разорванъ не по его винѣ, просилъ свидѣтельствовать братьямъ на сеймикахъ, съѣздахъ и частнымъ образомъ о его любви къ отечеству, о томъ, что онъ не оставитъ государства, а напротитъ сдѣлаетъ все, что подобаетъ истинному отцу своихъ подданныхъ. Въ отвѣтъ королю маршалокъ сказалъ прощальную рѣчь на ту тему, что разрывъ сейма, это,—только временное отъ Бога королю огорченіе предъ какимъ-либо будущимъ счастливымъ дѣломъ. Маршалокъ привѣтствовалъ корону съ счастливымъ царствованіемъ короля и восхвалялъ его благочестіе, обѣщая довести до свѣдѣнія братьевъ труды и заботы короля о цѣлости отечества. Просилъ короля о скоромъ созваніи новаго сейма, обѣщая, что братья, видя такое стараніе короля, на все уже согласятся (стр. 300—301).

Нельзя сказать, чтобы варшавскій сеймъ 1597 года разорванъ былъ изъ-за однихъ религіозныхъ мотивовъ. Напротивъ по вопросу о конфедераціи протестантскіе послы обнаружили (22 марта) даже большую уступчивость. На варшавскомъ сеймѣ 1597 года, съ самаго его начала, накопилось чрезвычайно много всякаго рода недовольства и озлобленія противъ короля и его внутренней политики вообще. По цѣлому ряду вопросовъ между королемъ и посольской избой обнаружилось трудно примиримое противорѣчіе, и сеймъ сорванъ былъ не одной какой-либо, а сразу нѣсколькими группами пословъ, и не по одному какому-либо мотиву, а сразу по многимъ. При такомъ положеніи вещей, православнымъ

---

[1]) По разсказу служившей намъ матеріаломъ рукописи „Хронологіи сейма 1597 г." это препирательство происходило 24 марта. Но въ данномъ случаѣ намъ представляется, судя по самому содержанію спора, болѣе точнымъ указаніе (25 марта) другой рукописи той же „Хронологіи", хранящейся тоже въ Имп. Публ. Библіотекѣ (Польская, F, IV, № 173).

посламъ, особенно въ послѣдніе дни сейма, ничего не оставалось уже и дѣлать. У нихъ оставалось одно средство борьбы съ правительствомъ — разорвать своимъ несогласіемъ сеймъ, но и безъ ихъ усилій, какъ всякому было ясно, дѣло давно уже шло къ тому. Нельзя не принять во вниманіе съ другой стороны и того, что вопросъ объ оборонѣ государства отъ турокъ и татаръ имѣлъ болѣе существенное значеніе для южно-русскихъ воеводствъ, входившихъ въ составъ короны, чѣмъ для чисто польскихъ воеводствъ, и земскимъ посламъ Подолья, Кіевщины, Волыни совсѣмъ не радостно было ѣхать съ сейма къ братьямъ своимъ съ вѣстью о томъ, что на случай нападенія на нихъ враговъ ничего сеймомъ не поставлено, что они предоставлены однимъ собственнымъ средствамъ защиты.

Спустя три дня послѣ закрытія сейма, 28 марта, возобновился судъ надъ экзархомъ Никифоромъ. Судилъ король съ оставшимися при немъ сенаторами, въ числѣ коихъ были кіевскій, луцкій, плоцкій и перемышльскій латинскіе епископы, краковскій, брацлавскій, познанскій, сендомирскій и другіе воеводы, коронный и польный гетманы, литовскій канцлеръ и коронный подканцлеръ. Обвинитель по прежнему обвинялъ Никифора въ томъ, чко онъ рекомендовалъ Пафнутія волошанину Яну, зная о дурныхъ его поступкахъ, что онъ вступалъ въ совѣщаніе съ матерью турецкаго султана о погибели христіанъ, что онъ былъ ея шпіономъ, что онъ объявлялъ себя посломъ къ королевскому войску отъ паши, старался въ интересахъ султана о томъ, чтобы въ Валахіи былъ господарь, зависимый отъ турокъ. Кромѣ этихъ пунктовъ обвиненія, не представлявшихъ собой, даже если бы они были вполнѣ вѣрны, преступленія противъ польскаго государства, Никифора обвиняли еще, какъ и прежде, въ томъ, что онъ пріѣхалъ въ Польшу, не заявивши о себѣ на границѣ [1]). Наконецъ, только теперь, 28 марта, впервые Никифору поставлено было въ вину то, что устроялъ заговоры на синодахъ между подданными короля, выдавая себя за высшаго митрополита (имѣя на самомъ дѣлѣ только primam tonsuram). Такимъ образомъ Никифору въ послѣдній день суда, когда

---

[1]) Чтобы лишить православныхъ помощи Востока, Сигизмундъ 27 іюня 1595 г. издалъ приказъ пограничнымъ старостомъ не пропускать въ Польшу патріаршихъ пословъ (Акты Зап. Рос., IV, 106 № 75).

уже земскихъ пословъ не было въ Варшавѣ, поставлено было въ вину и предсѣдательство его на брестскомъ православномъ соборѣ. Затѣмъ слѣдовали обвиненія въ нечестивой жизни, и старыя обвиненія въ томъ, что онъ ввелъ Валахію въ долги, что онъ давалъ подарки матери султана и пр. Вмѣстѣ съ Никифоромъ и Яна обвиняли въ тѣхъ же преступленіяхъ, что и раньше. Защитникъ Никифора, какъ и прежде, говорилъ, что писемъ онъ не писалъ и Яну не отдавалъ, что у султана онъ во вредъ христіанамъ не дѣйствовалъ, а напротивъ всегда имъ помогалъ, что къ пашѣ онъ посланъ былъ въ качествѣ посла гетманомъ, который и остался имъ доволенъ, что шпіономъ ихъ никогда не былъ, Валахіи въ долги не вводилъ, а напротивъ черезъ султаншу ей помогалъ, когда было нужно. Относительно новаго взведеннаго на Никифора обвиненія, защитникъ его говорилъ, что онъ имѣлъ вѣрительныя грамоты отъ константинопольскаго патріарха, что онъ присланъ былъ патріархомъ по письму кіевскаго воеводы на брестскій синодъ, не для какихъ-либо заговоровъ, а для успокоенія и утвержденія людей греческой вѣры; хотя онъ не имѣетъ omnes ordines, за то получилъ отъ патріарха разрѣшеніе ad obeunda omnia sacrificia на то время, когда посланъ былъ въ Польшу; нескромная же его жизнь къ этому дѣлу совсѣмъ не относится. Яна защитникъ оправдывалъ тѣмъ, что онъ не зналъ содержанія писемъ. Послѣ обмѣна возраженій обвинителя и защитника подсудимыхъ, пришли валашскіе послы и стали жаловаться, что Никифоръ причинилъ имъ великій ущербъ въ людяхъ и въ деньгахъ, что онъ вмѣстѣ съ четырьмя другими шпіонами, уже казненными, посланъ былъ султаншею въ Валахію, объявилъ себя ихъ посломъ къ пашѣ, не имѣя на то разрѣшенія валашскихъ чиновъ. Никифоръ, напротивъ, говорилъ, что это посольство онъ отправлялъ съ ихъ вѣдома и по ихъ просьбѣ, въ доказательство чего показывалъ письма валашскихъ чиновъ (подлинности ихъ не могли отвергнуть и сами валашскіе послы, только сказали, что это—письма не важнѣйшихъ пановъ), а также письмо къ нему самого воеводы Іереміи (Могилы), который просилъ его примирить его съ пашей безъ пролитія крови. Никифоръ опять говорилъ, что онъ никогда не былъ въ числѣ тѣхъ шпіоновъ, а ѣхалъ просто, какъ начальствующій въ греческой вѣрѣ, будучи посланъ патріархомъ; а такъ какъ онъ былъ схваченъ и заключенъ безъ вины, то имѣя надобность при-

быть на брестскій синодъ согласно приглашенію, онъ ушелъ изъ этого заключенія... Въ заключеніе допрошенъ былъ указанный гетманомъ Замойскимъ его мѣщанинъ-армянинъ, о которомъ сказалъ Янъ, что съ ними былъ тамъ грекъ, ѣхавшій въ Москву, который отдалъ ему тѣ письма. Армянинъ показалъ, что онъ тогда уже уѣхалъ въ Москву, и тѣ письма присланы потомъ, и съ ними никто не ѣздилъ... Замойскій указывалъ на явное преступленіе и обманъ Никифора и требовалъ наказанія его и Яна.

Въ сенатѣ по дѣлу Никифора высказано было три главныхъ мнѣнія. Одни настаивали на томъ, чтобы на основаніи представленныхъ доводовъ и валашскихъ жалобъ Никифоръ и Янъ были сначала подвергнуты пыткѣ, а потомъ казнены, чтобы, если отложить дѣло, не сталъ просить объ освобожденіи Никифора турецкій султанъ, чтобы инымъ интриганамъ не повадно было заниматься тѣмъ же, чтобы наконецъ оказано было должное валашскому господарю. Это мнѣніе раздѣляло не мало сенаторовъ, и они не скоро согласились отъ него отступить. Другіе сенаторы предлагали оставить Никифора подъ почетнымъ арестомъ, а тѣмъ временемъ разыскивать Пафнутія, который писалъ письма и лучше другихъ знаетъ дѣло, чтобы такимъ поспѣшнымъ исполненіемъ приговора не нарушить пріязни съ турками, для установленія которой теперь и посылается посолъ въ Константинополь. Третьи находили нужнымъ оттянуть рѣшеніе дѣла до тѣхъ поръ, пока валашскіе послы не представятъ уличающихъ Никифора въ шпіонствѣ подлинныхъ бумагъ, которыя они обѣщали вскорѣ представить. Король присоединился ко второму и третьему изъ высказанныхъ мнѣній, именно, не подвергая Никифора и Яна пыткамъ, рѣшилъ наказать ихъ заключеніемъ впредь до того времени, пока не будетъ розысканъ Пафнутій. Послѣ суда Никифоръ отправленъ былъ въ заключеніе въ Маріенбургскій замокъ, до будущаго сейма (Голубевъ, 57—64).

Этотъ временный по дѣлу Никифора приговоръ оказался на дѣлѣ для него окончательнымъ. Между тѣмъ какъ Янъ; посаженный было въ тюрьму въ Варшавѣ (тоже до будущаго сейма), вскорѣ получилъ свободу (по крайней мѣрѣ лѣтомъ 1598 года онъ былъ уже на свободѣ ibid. 63), Никифору суждено было въ маріенбургскомъ заключеніи закончить свои дни. Окончательная судьба маріенбургскаго узника до самаго послѣдняго времени была загадкой для историка. По свидѣ-

тельству православныхъ (Перестроги) Никифора въ Маріенбургѣ уморили голодомъ. По свидѣтельству уніатскихъ писателей (Якова Суши, Стебельскаго) Никифоръ послѣ понесеннаго въ Маріенбургѣ наказанія, вывезенъ былъ за границу и отпущенъ на свободу. Уже покойный авторъ «Литовской церковной уніи» по поводу этого разногласія сдѣлалъ такое замѣчаніе: «Зная, какъ знаменитъ былъ Никифоръ на Востокѣ и какія имѣлъ сильные связи при турецкомъ дворѣ и ненаходя потомъ его тогда на Востокѣ, мы съ большею вѣроятностію можемъ думать, что такъ или иначе, но онъ кончилъ свои дни въ литовско-польскомъ государствѣ» [1]). Въ настоящее время уже не можетъ подлежать сомнѣнію, что протосинкелъ Никифоръ окончилъ свои дни въ Польшѣ, и при томъ въ томъ же печальномъ маріенбургскомъ заключеніи. Въ первомъ томѣ «Архива дома Сапѣговъ (стр. 458, № 561), вышедшемъ въ свѣтъ во Львовѣ въ 1892 году, напечатано письмо Ипатія Потѣя къ Льву Сапѣгѣ, отъ 28 іюня 1605 года изъ Вильны, въ которомъ самъ Потѣй прямо говоритъ, что Никифоръ «измѣнникъ издохъ въ Маріенбургѣ». Тѣмъ болѣе страннымъ представляется повтореніе старой уніатской басни объ освобожденіи Никифора въ новѣйшемъ спеціальномъ изслѣдованіи уніата Студинскаго [2]).

П. Жуковичъ.

(Окончаніе будетъ).

---

[1]) М. О. Кояловичъ, 11, 272.
[2]) Перестрога, Львовъ, 1895 г., стр. 114.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

А.А. Бронзов

Нравственно-безразличное и "дозволенное"

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 1. С. 108-126.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

ПРАВСТВЕННО-БЕЗРАЗЛИЧНОЕ И «ДОЗВОЛЕННОЕ».

ВЪ СОВРЕМЕННОМЪ обществѣ, слушающемъ проповѣди то одного, то другого непризванныхъ моралистовъ, противорѣчащихъ себѣ, ложно толкующихъ христіанскіе нравственные принципы и т. д., сплошь и рядомъ встрѣчается удивительно нелѣпая путаница по части пониманія сущности христіанской нравственности. На-дняхъ намъ пришлось вести бесѣду съ однимъ, повидимому, интеллигентнымъ человѣкомъ о такъ называемыхъ *адіафорахъ*. Изъ бесѣды обнаружилось, что, зная весьма многое, его лично не касающееся, многое—совершенно никуда неприложимое, онъ не интересуется и не знаетъ того, что касается его ближайшимъ, непосредственнѣйшимъ образомъ, а если что и знаетъ, то нерѣдко въ превратномъ видѣ. Въ его бесѣдѣ постоянно приходилось слышать выраженія: „это — безразлично", „это—все равно" и пр., употребляемыя механически, безотчетно. А когда мы обратили его вниманіе на это обстоятельство, онъ сначала былъ изумленъ, а потомъ понесъ такой самопротиворѣчивый сумбуръ, въ которомъ онъ затѣмъ окончательно и погрязъ. — Мы думаемъ, что съ нимъ раздѣляютъ общую участь и многіе другіе. Отсюда не считаемъ излишнимъ въ общедоступной формѣ изложить свои взгляды на нѣкоторые нравственные вопросы. Сначала же выяснимъ должную точку зрѣнія на послужившій для насъ въ данномъ случаѣ толчкомъ вопросъ объ *адіафорахъ* (и такъ называемомъ *дозволенномъ*).

Подъ именемъ *адіафоръ* (ἀδιάφορα) обыкновенно разумѣются дѣйствія..., а равно и предметы, вещи будто бы *безразличныя въ нравственномъ отношеніи*. Понятіе безразличнаго въ нрав-

ственномъ отношеніи указываетъ собою на нѣчто такое, что̀ не входитъ въ область, съ какою имѣетъ дѣло нравственный законъ, а стоитъ особнякомъ отъ нея, и въ отношеніи къ чему, какъ не отмѣченному ни положительными, ни отрицательными предписаніями нравственнаго закона, слѣдовательно, одинаково позволительно человѣку держать себя и такъ, и иначе. Однако, возможно ли допустить бытіе понимаемыхъ въ такомъ смыслѣ *адіафоръ?* Возможно ли говорить о такихъ человѣческихъ дѣйствіяхъ, которыя стояли бы внѣ всякихъ отношеній къ нравственному закону? На этотъ вопросъ слѣдуетъ дать всецѣло отрицательный отвѣтъ. Основанія, уполномочивающія насъ на это, со стороны своей сущности — таковы.

Нравственный законъ не есть что-либо внѣшнее по отношенію къ нашей природѣ. Онъ, напротивъ, вложенъ въ послѣднюю одновременно съ ея твореніемъ Богомъ и безусловно неотдѣлимъ отъ нея, служа ея направителемъ и двигателемъ, всецѣло проникая ея сущность и постоянно заявляя о себѣ такъ или иначе. Въ силу такой тѣснѣйшей связи между нашею природою и нравственнымъ закономъ, составляющимъ неотъемлемую ея принадлежность и достояніе и потому и называемымъ именемъ естественнаго, нѣтъ рѣшительно никакой возможности представить себѣ какое-либо дѣйствіе нашего естества, которое стояло бы внѣ вѣдѣнія со стороны естественнаго нравственнаго закона. Въ виду этого соображенія безусловно каждое человѣческое дѣйствіе... должно стоять въ соотвѣтствіи или несоотвѣтствіи съ требованіями того закона; въ безразличномъ же отношеніи стоять къ нему не можетъ и не стоитъ. Наше нравственное чувство не оставляетъ безъ такой или иной оцѣнки рѣшительно ни одного нашего дѣйствія, но одобряетъ его или порицаетъ. При существованіи же безразличныхъ дѣйствій пришлось бы допустить, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ наше нравственное чувство относится совершенно безучастно къ извѣстнымъ человѣческимъ поступкамъ, противъ чего, однако, говорятъ— и тщательное самонаблюденіе наше, и свидѣтельства, сообщаемыя намъ другими о себѣ самихъ и представляющія результатъ также тщательныхъ и безпристрастныхъ самонаблюденій.

Помимо тѣснѣйшаго взаимоотношенія, существующаго между нравственнымъ закономъ и человѣческой природой и

свидѣтельствующаго противъ положенія о нравственно-безразличныхъ дѣйствіяхъ, помимо также свидѣтельствъ нравственнаго чувства, имѣющихъ тотъ же смыслъ, — слѣдуетъ обратить вниманіе на самое содержаніе нравственнаго закона. Нравственный законъ, какъ извѣстно, касается всѣхъ потребностей человѣческихъ: какъ индивидуальныхъ, такъ и общественныхъ, и въ томъ, и въ другомъ случаяхъ давая человѣку соотвѣтствующія предписанія касательно ихъ удовлетворенія, способа послѣдняго, мѣры и т. д. Между тѣмъ, все человѣческое поступаніе, вся человѣческая жизнедѣятельность состоятъ исключительно и только въ удовлетвореніи тѣхъ и другихъ потребностей. Въ понятіи нравственнаго закона не заключается и не можетъ заключаться элемента, на основаніи котораго можно было бы утверждать или даже хотя бы догадываться только, что нѣкоторые роды удовлетворенія человѣкомъ его потребностей не имѣются въ виду тѣмъ закономъ, — равно какъ нельзя также сказать и того, что нѣкоторыя дѣйствія человѣка не имѣютъ никакого отношенія къ тѣмъ или инымъ его потребностямъ. Отсюда,—короче сказать, — все человѣческое поступаніе во всѣхъ его отдѣльныхъ проявленіяхъ и обнаруженіяхъ, направленное къ удовлетворенію индивидуальныхъ и общественныхъ потребностей, присущихъ человѣку, какъ безусловно стоящее въ тѣснѣйшей связи съ нравственнымъ закономъ и представляющее или исполненіе требованій послѣдняго, или игнорированіе, есть нравственно *не*—безразлично, но или нравственно—хорошо, или нравственно—худо. При томъ, еслибы мы вздумали стать на точку зрѣнія лицъ, утверждающихъ возможность бытія дѣйствій въ нравственномъ отношеніи безразличныхъ, то принуждены были бы съ тѣмъ вмѣстѣ допустить, что человѣческая жизнь не есть нѣкоторая единица, части которой связаны и сплочены между собою внутренне и неразрывно, а нѣчто такое, части чего соединены другъ съ другомъ лишь только внѣшне, наружно, механически. А допустивъ это, мы eo ispo согласились бы съ тѣмъ, что наше внутреннее *я* не есть полный хозяинъ и распорядитель надъ нашимъ личнымъ міромъ, а лишь крайне условный, такъ какъ подчиненныя ему сферы стоятъ въ отношеніи къ нему ненадежномъ, внѣшнемъ. Но допустить что либо въ этомъ родѣ намъ препятствуютъ всякія разумныя данныя, напротивъ увѣряющія насъ, что вся наша жизнь,

если тщательно въ нее всмотрѣться и проанализировать ее шагъ за шагомъ, представляетъ собою неразрывную единицу, части которой соединены между собою такъ же, какъ члены въ любомъ живомъ организмѣ. Ни одинъ изъ послѣднихъ, какъ бы, повидимому, онъ ни былъ ничтоженъ и малоцѣненъ, тѣмъ не менѣе, не остается безъ значенія для организма; каждый изъ нихъ, напротивъ, принимаетъ извѣстное участіе въ жизни послѣдняго, нормальное теченіе которой и мыслимо только при этомъ условіи, такъ что отсутствіе послѣдняго вноситъ въ данную жизнь уже болѣе или менѣе значительную дисгармонію. Подобнымъ же образомъ ни одинъ человѣческій поступокъ не можетъ быть поставленъ внѣ всякой связи съ остальною жизнедѣятельностію человѣка, такъ или иначе, но непремѣнно отражаясь въ ней, непремѣнно сопровождаясь извѣстнымъ въ отношеніи къ ней значеніемъ. Обособленіе какого бы то ни было, хотя бы и весьма ничтожнаго на взглядъ, поступка непремѣнно повлечетъ за собою перерывъ въ той безконечной цѣпи человѣческихъ поступковъ, изъ суммы которыхъ слагается вся жизнедѣятельность человѣка. Если такой перерывъ замѣчается нами не всегда, то—это уже наша вина, вина нашей близорукости, отъ чего существо дѣла, конечно, не измѣняется ни — мало. А разъ каждый поступокъ долженъ вносить извѣстную долю въ общую сокровищницу, свидѣтельствующую о нашемъ отношеніи къ нравственному закону, отсюда можетъ слѣдовать и слѣдуетъ только одинъ выводъ, говорящій противъ положенія о бытіи нравственно-безразличныхъ дѣйствій и поступковъ человѣка. То—правда, конечно, что не всѣ наши поступки имѣютъ одинаковое нравственное достоинство, что значеніе однихъ изъ нихъ—выше, а другихъ—ниже, но это—уже совсѣмъ другой вопросъ, который къ данному и разсматриваемому нами отношенія не имѣетъ.

Дѣло, словомъ, обстоитъ такимъ образомъ. Намъ данъ при нашемъ твореніи нравственный законъ, для того чтобъ мы всею своею дѣятельностію стремились къ осуществленію его требованій. Этотъ законъ—такое или иное выраженіе воли Творца, голосъ Его, постоянно долженствующій побуждать человѣка къ выполненію имъ своего назначенія на землѣ, слѣдовательно, касающійся всей человѣческой жизнедѣятельности, приближающей человѣка къ цѣли его бытія, а не той или другой, не тѣхъ или иныхъ только ея частей. Отсюда

рѣчь о нравственно-безразличныхъ поступкахъ, не имѣющихъ отношенія къ конечной человѣческой цѣли, не можетъ быть сколько-нибудь понятна. Намъ, конечно, могутъ поставить на видъ то обстоятельство, что поступки дѣтей до извѣстнаго возраста все-таки придется отнести къ числу нравственно-безразличныхъ, потому что въ нихъ недостаетъ элементовъ, при наличности которыхъ всякій поступокъ получаетъ какую-либо нравственную окраску. Эти элементы: сознательность и свобода. То — правда, что чѣмъ меньше участвуютъ данные элементы въ томъ или иномъ поступкѣ, тѣмъ меньше можно говорить и объ его нравственномъ значеніи. Но подобнаго рода поступки нами и не имѣются въ виду. Во всей предшествующей рѣчи мы разумѣли только тѣ человѣческія дѣйствія, которыя совершаются съ участіемъ свободы и сознательно, потому что эти только и могутъ быть названы дѣйствіями человѣка въ истинномъ смыслѣ слова. Итакъ,—съ настойчивостью повторяемъ,—такого рода дѣйствія могутъ быть чѣмъ-либо однимъ только изъ двухъ: или нравственно-хорошими, т. е., совпадающими съ предписаніями нравственнаго закона, или нравственно-дурными, т. е., расходящимися съ тѣми предписаніями. О чемъ-либо, занимающемъ средину между тѣмъ и другимъ, рѣчи быть не можетъ. Можно разсуждать, какъ и сказано выше, только о томъ, что одинъ, напр., поступокъ человѣка стоитъ выше или ниже другого въ прав-ственно-добромъ или нравственно-зломъ отношеніяхъ, — но не о какомъ-либо безразличіи, подобномъ тому, которое получается, напр., въ результатѣ смѣшенія различнаго рода прекрасно растворяющихся красокъ и проч.

Итакъ, *общія* соображенія, сдѣланныя нами на основаніи внутреннѣйшей связи между нашей природой и нравственнымъ закономъ, на основаніи свидѣтельствъ нашего нравственнаго чувства, на основаніи разсмотрѣнія содержанія предписаній нравственнаго закона, на основаніи неразрывнаго единства всей жизнедѣятельности человѣка, должны, думаемъ, привести размышляющихъ людей къ отрицанію положенія о существованія какихъ-то нравственно-безкачественныхъ дѣйствій человѣческихъ.

Спрашивается теперь: что же именно въ каждомъ поступкѣ человѣка, совершаемомъ свободно и сознательно, является обстоятельствомъ, болѣе всего обусловливающимъ та-

кое или иное его нравственное качество? Самый ли объектъ, съ какимъ поступокъ человѣческій имѣетъ дѣло, или что-либо другое? Самъ по себѣ объектъ въ данномъ случаѣ особаго значенія не имѣетъ. Опытъ даетъ намъ великое множество примѣровъ, показывающихъ, что при тождествѣ объекта дѣйствій послѣднія, однако, имѣютъ совершенно различное нравственное достоинство и цѣну даже до противоположности. Напр., два человѣка подали бѣдному милостыню. Одинъ въ данномъ случаѣ руководствовался цѣлью оказать посильную помощь ближнему и хоть сколько-нибудь облегчить его горькую участь, побуждаемый къ тому любовію и состраданіемъ къ нему, какъ человѣку. Другой же имѣлъ иную цѣль и иныя побужденія: ближній, самъ по себѣ, его интересуетъ мало, столь же мало онъ склоненъ входить въ положеніе другихъ, какъ бы горько послѣднее ни было,—руководствуясь внутреннимъ влеченіемъ къ тому и проч.; для него — дѣло первой важности, чтобъ объ его благодѣяніи протрубили въ газетахъ или чтобъ дали ему за то какую-либо другую награду и т. п. Если о поступкѣ перваго мы отзовемся съ уваженіемъ, то совсѣмъ иное мнѣніе выскажемъ относительно тождественнаго съ тѣмъ по внѣшности поступка другого человѣка. Почему? Потому, что однимъ руководили чистыя цѣли и мотивы, а другимъ — болѣе или менѣе даже прямо — грязные. Вся „суть" заключается въ этихъ цѣляхъ и мотивахъ, придающихъ совершенно различную окраску даже безусловно одинаковымъ по внѣшности человѣческимъ поступкамъ. Одинъ, допустимъ, совершаетъ убійство, дѣлаетъ тоже и другой; но одинъ уходитъ изъ суда оправданнымъ, а другой болѣе или менѣе тяжко осужденнымъ...

Всѣ наши соображенія и положенія могутъ найти свое подкрѣпленіе и въ свидѣтельствахъ Слова Божія. Если послѣднее повелѣваетъ **все** *дѣлать въ славу Божію, ядимъ ли, пьемъ ли, или иное что дѣлаемъ* [1] (1 Кор. X, 31), повелѣваетъ, при томъ, неоднократно и настойчиво (см. Колосс. III, 17 и проч.), то не значитъ ли это, что, съ точки зрѣнія Священнаго Писанія, нравственно-безразличныя дѣйствія являются чѣмъ-то всецѣло непонятнымъ? Священное Писаніе нигдѣ и ни однимъ намекомъ не дѣлаетъ какого-либо огра-

[1] *Аще убо ясте, аще ли піете, аще ли ино что творите, вся во славу Божію творите.*

ниченія этого: **„все"**, не говоритъ, что есть нѣкоторая область дѣйствій, разрѣшаемыхъ людямъ не въ интересахъ *славы Божіей*, но въ какихъ-либо иныхъ. Тѣ дѣйствія, которыя совершаются людьми не *въ славу Божію*, по смыслу ученія Священнаго Писанія, клонятся къ славѣ діавола. Дѣйствій же, занимающихъ промежуточное пространство между клонящимися къ славѣ Божіей и діавольской, Слово Божіе не знаетъ. *Ты ни холоденъ, ни горячъ*, — говорится въ Апокалипсисѣ по отношенію къ Ангелу Лаодикійской Церкви, — *но теплъ*, поэтому *тебя* ожидаетъ *изверженіе изъ устъ* Божіихъ [1]) (III, 14—16). Отсюда ясно, что всѣ тѣ дѣйствія, которыя, повидимому, нравственно безразличны, потому что ни *холодны*, ни *горячи*, однако, таковыми могутъ считаться лишь только повидимому, такъ какъ уже въ самомъ ихъ характерѣ, показывающемъ недостаточную внимательность ихъ творцовъ къ предписаніямъ нравственнаго закона, скрывается элементъ нравственно-дурной и проч., вслѣдствіе чего они, т. е., таковыя дѣйствія, и строго осуждаются Словомъ Божіимъ. *Все, что не по вѣрѣ, грѣхъ* [2]) (Римл. XIV, 23), — средины нѣтъ. Всякій поступокъ человѣка, если онъ можетъ быть подведенъ къ той категоріи поступковъ, которая стоитъ въ гармоніи съ христіанскою вѣрою, нравственно-хорошъ; всякій же другой, безъ какихъ бы то ни было ограниченій, нравственно грѣховенъ... Не касаясь великаго множества другихъ библейскихъ мѣстъ, раскрывающихъ ту же мысль,—т. е., что всякій человѣческій поступокъ, если въ его исполненіи принимаютъ участіе сознательность и свобода, непремѣнно свидѣтельствуетъ о томъ или иномъ настроеніи (грѣховномъ или добромъ) воли человѣка по отношенію къ божественной, заявляющей о себѣ чрезъ посредство присущаго человѣку нравственнаго закона, — укажемъ, что все Священное Писаніе обоихъ Завѣтовъ и путемъ приведенія различныхъ примѣровъ, и путемъ отдѣльныхъ выраженій и изреченій ясно и опредѣленно говоритъ о цѣли, о мотивахъ поступка, вообще о томъ внутреннемъ настроеніи, съ какимъ всякій поступокъ совершается, какъ объ условіи, опредѣляющемъ качество послѣдняго, дѣлающемъ его или нравственно-хорошимъ, или

---

[1]) *Тако, яко обуморенъ еси, и ни тепль, ни студенъ, изблевати тя отъ устъ Моихъ имамъ.*

[2]) *...всяко же, еже не отъ вѣры, грѣхъ есть...*

нравственно-дурнымъ. Для иллюстраціи дѣла припомнимъ хотя бы тотъ примѣръ изъ жизни первыхъ людей, какой находимъ на первыхъ страницахъ Библіи, т. е., исторію жертвоприношеній Каина и Авеля. Причина, по которой въ очахъ Божіихъ была благоугодна жертва послѣдняго и неблагоугодна жертва перваго, именно та, на которую мы только что указали (ср. Быт. IV, 3—5...)...

Установивъ взглядъ на вопросъ о нравственно-безразличныхъ дѣйствіяхъ, какъ на такой, который собственно не имѣетъ права даже на самое свое существованіе,—въ частности оттѣнивъ положенія, что сознательность, свобода необходимо придаютъ поступку извѣстное (опредѣленное именно) качество, что въ данномъ случаѣ важенъ не тотъ объектъ, съ какимъ поступокъ имѣетъ дѣло, а цѣли и мотивы поступка, то внутреннее настроеніе человѣческаго *я*, какое имѣло мѣсто во все время, пока поступокъ совершался,—мы eo ipso достаточно опредѣленно высказались и по другому вопросу, который всѣми моралистами разсматривается въ неразрывной связи съ первымъ. Разумѣемъ вопросъ, касающійся такъ называемаго *дозволеннаго*. Говорятъ: можно указать такого рода дѣйствія человѣка или такіе объекты, одни изъ которыхъ будто бы *всегда* должны считаться дозволенными человѣку, а другіе также *всегда* недозволительными ему. Причиною этого считаютъ самую *сущность* дѣйствій и объектовъ, отъ которой и только отъ нея будто бы единственно и зависятъ какъ то, такъ и другое обстоятельства. Выше достаточно опредѣленно оттѣнено нами, что такое или иное (нравственно--хорошее или нравственно — дурное) качество поступковъ всецѣло зависитъ отъ ихъ цѣлей и мотивовъ, отъ того внутренняго настроенія, съ какимъ они совершаются человѣкомъ. Слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія, вопросъ о бытіи самихъ по себѣ и всегда, безотносительно къ чему-либо, дозволенныхъ дѣйствій и поступковъ долженъ считаться нелѣпымъ, страннымъ и вытекающимъ изъ полнаго непониманія дѣла. Выше достаточно опредѣленно отмѣчено нами также и то, что тѣ объекты, съ которыми имѣютъ дѣло человѣческіе поступки, сами по себѣ въ данномъ случаѣ какого-либо особаго значенія не имѣютъ, такъ какъ при совершенномъ тождествѣ объектовъ дѣйствій послѣднія нерѣдко имѣютъ совсѣмъ неодинаковое нравственное достоинство и цѣну. Слѣдовательно, съ этой точки зрѣ-

нія, вопросъ о существованіи такихъ объектовъ, которые будто бы сами по себѣ и всегда, безотносительно къ чему-либо, являются дозволенными, опять-таки отзывается нелѣпостью, странностью, всецѣлымъ непониманіемъ дѣла. Такимъ образомъ, вопросъ о такъ называемыхъ различными моралистами самихъ по себѣ нравственно - дозволительныхъ дѣйствіяхъ, поступкахъ человѣческихъ и предметахъ можно считать по существу окончательно рѣшеннымъ въ отрицательномъ смыслѣ. Напрасно защитники иного образа мыслей пытаются оправдать себя ссылками на различнаго рода примѣры. Всѣ ихъ примѣры не достигаютъ той цѣли, съ какою приводятся. Указываемые мыслители разсуждаютъ: каждому человѣку, какъ индивидууму, присущи такія черты и особенности, какихъ нѣтъ у всѣхъ другихъ; въ силу этого обстоятельства и иныхъ, впрочемъ, причинъ каждому человѣку, опять какъ именно индивидууму, приходится нерѣдко бывать въ такихъ условіяхъ, какія совершенно неизвѣстны остальнымъ. Вотъ на этой-то почвѣ, говорятъ они, являющейся специфическою у каждаго человѣка и потому оставляемой безъ вниманія нравственнымъ закономъ, какъ имѣющимъ дѣло съ человѣкомъ вообще, а не съ этимъ или тѣмъ въ такихъ или иныхъ условіяхъ его жизни, и имѣютъ право на свое бытіе стоящіе особнякомъ отъ правилъ нравственнаго закона и потому уже сами по себѣ или нравственно дозволительные, или нравственно-непозволительные объекты, поступки, дѣйствія. Сюда относятся ими, напр., отдыхъ, чтеніе романовъ, посѣщеніе театровъ, танцы и проч. въ этомъ же родѣ. Нравственному закону, говорятъ, нѣтъ ни малѣйшаго дѣла до такого рода человѣческихъ дѣйствій..., такъ что во власти самого уже человѣка лежитъ такъ или иначе къ нимъ относиться. Но здѣсь обращаетъ на себя вниманіе прежде всего то обстоятельство, что люди далеко не всегда и не всѣ согласны между собою въ томъ уже: какая категорія поступковъ, объектовъ... есть нравственно—дозволенная сама по себѣ и какая сама же по себѣ нравственно—недозволенна. Помимо всего прочаго, уже одно это обстоятельство довольно многознаменательно. Затѣмъ коснемся нѣкоторыхъ частныхъ случаевъ. Отдыхъ, дѣйствительно, нѣчто позволительное, какъ всецѣло обусловливаемое уже особенностями законовъ самаго нашего тѣлеснаго организма. Но онъ позволителенъ не въ безотносительномъ смыслѣ, не самъ по себѣ, а въ условномъ и отно-

сительномъ. Если человѣкъ дозволяетъ себѣ отдыхъ въ должной степени, т. е., насколько это требуется его организмомъ, отдыхъ будетъ и дозволительнымъ, и прекраснымъ, и необдимымъ дѣломъ. Если же въ данномъ случаѣ надлежащая норма не будетъ соблюдена,то подобный отдыхъ явится уже чѣмъ—то нравственно—дурнымъ. Чтеніе романовъ!... Опять какъ смотрѣть на это?! Если человѣкъ могъ бы съ бо̀льшею пользою для себя и для окружающихъ его наполнить употребленное имъ на чтеніе романа время какимъ-либо другимъ дѣломъ, но просто не захотѣлъ, то здѣсь трудно было бы говорить о нравственно - безразличномъ, нравственно - дозволенномъ. Если, кромѣ того, на юнаго, напр., читателя ознакомленіе съ даннымъ романомъ можетъ произвести раздражающее, разжигающее... дѣйствіе (напр., чтеніе особенно романовъ Золя и другихъ въ подобномъ родѣ, потому и расходящихся, къ стыду человѣчества, въ необъятномъ количествѣ экземляровъ), тогда данное дѣйствіе должно признать безусловно и всецѣло нравственно — непозволительнымъ... Нѣтъ, конечно, ни малѣйшей надобности подвергать подробному же разсмотрѣнію и разбору какіе-либо другіе примѣры изъ числа приводимыхъ разсматриваемыми нами мыслителями, потому что это было бы и безконечно и излишне. Каждый подобнаго рода примѣръ будетъ указывать собою на такой случай, который ни въ кикомъ разѣ не можетъ быть причисленъ къ разряду безцвѣтныхъ, поскольку къ нему имѣетъ извѣстное касательство человѣкъ, однимъ (малѣйшимъ даже) прикосновеніемъ сообщающій ему непремѣнно какое-либо опредѣленное качество. Безотносительно же къ человѣку, его свободѣ... говорить о нравственномъ значеніи подобнымъ объектовъ невозможно...

Мысли, высказанныя нами по поводу объектовъ и дѣйствій, считаемыхъ нравственно-дозволенными или нравственно-недозволенными (самихъ по себѣ), могутъ быть подтверждены и данными, находящимися въ Словѣ Божіемъ.—Когда первозданный человѣкъ былъ введенъ Богомъ въ райское жилище, то ему было разрѣшено или дозволено *ѣсть отъ всякаго дерева въ саду* (Быт., II, 16), за исключеніемъ *дерева познанія добра и зла* (—17).[1]) Что это значитъ? Значитъ ли

---

[1]) *И заповѣда Господь Богъ Адаму, глаголя: отъ всякаго древа, еже въ раи, снѣдію снѣси, отъ древа же, еже разумѣти доброе и лукавое, не снѣсте отъ него...*

это, что плоды однихъ деревьевъ были сами по себѣ нравственно-недозволительны или, что тоже, худы, злы? Ни-мало. Все, созданное Богомъ, было *весьма хорошо* (Быт. I, 31) [1]), какъ отвѣчавшее своему назначенію, и, какъ знаемъ, Богъ не сотворилъ ничего злого: зло явилось потомъ и по извѣстной намъ причинѣ. Разсматриваемое обстоятельство имѣетъ совсѣмъ другой смыслъ. Здѣсь идетъ дѣло не о томъ, каковы плоды райскихъ деревьевъ сами по себѣ, а о заповѣди Божіей, пріуроченной къ плодамъ, о томъ, чтобы дать человѣку возможность резвить и укрѣпить богодарованную ему свободу, которая иначе не могла бы заявить о себѣ фактически—осязательно и т. д. Даны были первозданному человѣку и другія повелѣнія: *плодитесь и размножайтесь,* говорилъ Богъ прародителямъ нашимъ, *и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте надъ рыбами морскими* [2]) и т. д. (Быт. I, 28). Все это было повелѣно и разрѣшено, дозволено прародителямъ. Но опять-таки здѣсь не разумѣется той мысли, что будто бы людямъ было дозволено владычествованіе и т. д. само по себѣ, что оно будто бы всегда и, при томъ, независимо отъ какихъ бы то ни было условій, дѣло хорошее... Само собою понятно, что иное владычествованіе (какъ то сплошь и рядомъ видимъ во всемірной исторіи человѣчества)—нравственно-порочное дѣло, и на подобное ему Богъ, конечно, не давалъ разрѣшенія первозданнымъ людямъ. Здѣсь опять предоставлялась послѣднимъ возможность самимъ выработать истинно-нормальный видъ ихъ отношенія къ остальному міру. Первозданные люди обладали до грѣхопаденія формальною свободою, которая не успѣла еще отмѣтить себя ни однимъ грѣховнымъ поступкомъ. Отсюда Господь и предоставлялъ имъ дѣлать то-то и то-то, зная, что они при указанномъ условіи не склонятся въ сторону зла безъ какой-либо особенной причины (чѣмъ и явилось обольщеніе со стороны змія), не злоупотребятъ даваемыми имъ дозволеніями, разрѣшеніями. Невольно въ данномъ случаѣ приходятъ на умъ слова св. ап. Павла изъ его посланія къ Титу (1, 15): *для чистыхъ все чисто* [3]). Но вотъ наши прародители

[1]) *И видѣ Богъ вся, елика сотвори: и се добра зѣло...*

[2]) *И благослови ихъ Богъ, глаголя: раститеся и множитеся, и наполните землю, и господствуйте ею, и обладайте рыбами морскими...*

[3]) *Вся убо чиста чистымъ...*

дители пали, свобода ихъ извратилась... Отсюда измѣнились и отношенія Бога къ людямъ. Онъ уже не предоставляетъ имъ болѣе (какъ то было прежде) права дѣлать то или иное..., а напротивъ, цѣлымъ кодексомъ разнороднаго сорта предписаній опредѣляетъ заранѣе и строго рѣшительно всѣ проявленія жизни человѣка—еврея: не только болѣе или менѣе важныя, болѣе или менѣе существенныя, но даже и всѣ остальныя. Всѣ предписанія этого рода отошли въ сторону послѣ того, какъ Іисусъ Христосъ возстановилъ падшую человѣческую природу. Искупленный и возрожденный человѣкъ, поэтому, восклицаетъ: *все мнѣ позволительно, но не все полезно; все мнѣ позволительно, но ничто не должно обладать мною* (1 Кор. VI, 12 [1]). Другими словами: объекты дѣйствій нашихъ сами по себѣ особаго значенія не имѣютъ. Отъ человѣка зависитъ, такъ или иначе воспользовавшись ими, извлечь изъ нихъ для себя пользу или вредъ. Человѣкъ долженъ особенно заботиться о томъ, чтобъ стоять выше власти всѣхъ этихъ объектовъ, быть ихъ господиномъ, а не рабомъ... и пр. И здѣсь, словомъ, также нѣтъ мѣста чему-либо самому по себѣ дозволенному или, что тоже, самому по себѣ нравственно-хорошему, такъ какъ все зависитъ отъ того, какъ относется ко всѣмъ такимъ объектамъ человѣкъ. Здѣсь говорится о нравственно-позволенномъ лишь именно постольку, поскольку человѣкъ пользуется чѣмъ-либо во всѣхъ отношеніяхъ нормально. Если же человѣкъ будетъ совершать что-либо, не обращая вниманія на то, что это *не полезно,* что это *обладаетъ* имъ и пр., тогда его дѣйствіе будетъ безусловно порочно въ нравственномъ отношеніи. И такъ, о чемъ-либо въ нравственномъ отношеніи безразличномъ св. апостолъ не говоритъ здѣсь, подобно тому какъ не говоритъ этого и въ другихъ мѣстахъ своихъ посланій: всякимъ своимъ поступкомъ каждый человѣкъ, по смыслу ученія Павлова, такъ или иначе, но непремѣнно или содѣйствуетъ, или не содѣйствуетъ осуществленію предписаній нравственнаго закона. Возьмемъ ли мы, напр., дѣвство и вступленіе въ бракъ, употребленіе пищи и питья и проч., вездѣ въ существѣ дѣла увидимъ тоже. Дѣвство—хорошо; позволительно и вступленіе въ бракъ. Однако, ни то, ни другое не есть нѣчто нравственно-позво-

[1]) Вся ми лѣть суть, но не вся на пользу: вся ми лѣть суть, но не азъ обладанъ буду отъ чего. См. еще: 1 Кор. X, 23.

лительное само по себѣ. Напротивъ, каждый человѣкъ долженъ строго изучить и свои индивидуальныя качества, и тѣ условія, въ какихъ ему приходится жить..., прежде чѣмъ окончательно изберетъ тотъ или другой родъ жизни (т. е., жизни ли въ дѣвствѣ, или—въ бракѣ). И только послѣ этого онъ не рискуетъ воспользоваться тѣмъ, что вообще позволено человѣку божественнымъ нравственнымъ закономъ,—не такъ, какъ слѣдуетъ. Пользуясь же тѣмъ дозволеннымъ иначе, чѣмъ сказано, человѣкъ совершаетъ въ нравственномъ отношеніи грѣхъ. Тѣже соображенія могутъ быть приложены и къ вопросу о пищѣ и питьѣ. Сами по себѣ пища и питье особаго значенія не имѣютъ: они принадлежатъ къ области того, что дозволено человѣку, но не само по себѣ, а лишь постольку, поскольку опять таки человѣкъ нормально пользуется этимъ, обращая вниманіе, напр., на окружающихъ его, которые могутъ соблазняться извѣстнымъ его отношеніемъ къ пищѣ и пр. Если же человѣкъ будетъ употреблять въ пищу—что придется—безъ разбора, при томъ, ни мало не обращая вниманія на то, какъ все это отзовется на его ближнихъ, тогда онъ будетъ совершать нравственно-грѣховное... (1 Кор. VII, 26; IX, 5. 12. 4.—Римл. XIV, 20. 21. Ср. 1 Тимоѳ. IV, 4...). Еслибъ хотѣли, то мы могли бы привести великое множество примѣровъ изъ Библіи, касающихся такъ называемаго дозволеннаго или позволительнаго, но и приведенныхъ считаемъ совершенно достаточнымъ для нашей цѣли. Они достаточно показываютъ, что, съ библейской точки зрѣнія, нельзя говорить о томъ, чтобъ существовало что-либо само по себѣ дозволенное,—что объекты сами по себѣ значенія не имѣютъ, а имѣютъ его лишь постольку, поскольку съ ними соприкасается человѣческая свобода...,—что, словомъ, все дозволенное (не само по себѣ, а въ относительномъ смыслѣ), отсюда, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть отмѣчено признаками нравственно-безразличнаго.

Въ виду всего вышеизложеннаго, вся многовѣковая исторія разсматриваемаго вопроса, по временамъ даже очень замѣтно заявлявшаго о себѣ, должна считаться поистинѣ страннымъ явленіемъ, не имѣвшимъ, по крайней мѣрѣ, въ христіанскомъ мірѣ, никакихъ сколько-нибудь резонныхъ основаній для своего существованія. Если на языческой почвѣ (разумѣемъ стоическое, а отчасти и циническое ученія) это явленіе могло быть объяснено, по крайней мѣрѣ, въ нѣкото-

рой степени, тѣмъ обстоятельствомъ, что основные нравственные вопросы тамъ еще не были уяснены и раскрыты надлежащимъ образомъ, такъ что естественно иногда могла происходить путаница во взглядахъ, то къ христіанской почвѣ такія соображенія пріурочены быть не могутъ, такъ какъ здѣсь все нравственное ученіе изложено въ „Новомъ Завѣтѣ" ясно и опредѣленно. Стоики (сравн. учен. циниковъ) со своей точки, на которой развились и сложились ихъ философскіе взгляды, были, конечно, правы и дѣйствовали послѣдовательно сами себѣ, когда, такъ называемыя, внѣшнія блага (здоровье, богатство и проч. въ этомъ родѣ), какъ не игравшія роли какихъ-либо элементовъ, участвующихъ въ содержаніи высочайшаго блага, относили къ группѣ предметовъ, отмѣченныхъ ими титломъ ἀδιάφορ'ъ. При этомъ не говоримъ уже о томъ, что сами стоики, не смотря на неясную, неопредѣленную, отчетливо неустановленную ихъ точку зрѣнія, приведшую ихъ къ подобнаго рода взгляду на дѣло, все-таки смутно, должно быть, сознавали ложность послѣдняго, когда и между самыми адіафорами устанавливали различныя степени, указывавшія на неодинаковое ихъ нравственное значеніе (ср. ихъ ученіе о такъ называемыхъ προηγμένα); чѣмъ сами же до извѣстной степени и подкапывали свое ученіе о бытіи адіафоръ. Изъ христіанскихъ отцовъ и учителей Церкви первыхъ вѣковъ выразили свои симпатіи къ стоическому ученію Климентъ Александрійскій и Оригенъ (греческіе, восточные), а также Тертулліанъ, св. Амвросій Медіоланскій, бл. Іеронимъ и бл. Августинъ (латинскіе, западные),—отчасти, впрочемъ, и нѣкоторые другіе. Эти симпатіи объясняются очень просто. Тѣ христіанскіе писатели, которые до своего обращенія въ христіанство обучались въ школахъ языческихъ философовъ или которые, даже и родясь въ христіанскихъ семьяхъ, тѣмъ не менѣе затѣмъ получали языческое философское образованіе, большею частію относились къ языческимъ философамъ съ великою любовію и, во всякомъ случаѣ, съ уваженіемъ въ теченіи всей своей жизни. При раскрытіи и обоснованіи различныхъ христіанскихъ истинъ они постоянно пользовались содѣйствіемъ выработанныхъ языческою философскою наукою пріемовъ, что особенно важно было въ ихъ борьбѣ съ язычниками, которые такимъ образомъ поражались ихъ же собственнымъ оружіемъ. Но въ данномъ случаѣ, къ сожалѣнію, бывали нежелатель-

ныя увлеченія со стороны христіанскихъ писателей даже нѣкоторыми языческими взглядами. Вотъ къ числу такихъ-то увлеченій, наравнѣ съ нѣкоторыми другими, принадлежитъ и увлеченіе перечисленныхъ христіанскихъ писателей стоическимъ воззрѣніемъ на ἀδιάφορα, при томъ, еще непонятымъ, какъ слѣдовало бы. Словомъ, самое обстоятельство увлеченія одной изъ данныхъ сторонъ другою понятно, но оно, тѣмъ не менѣе, не перестаетъ быть страннымъ, такъ какъ, имѣя подъ рукой готовый и опредѣленный отвѣтъ на данный вопросъ, христіанскіе писатели по старой привычкѣ ищутъ этого отвѣта, однако, на сторонѣ. Уже заранѣе можно было предвидѣть, какъ отнесутся къ перенесенному на христіанскую почву стоическому ученію объ адіафорахъ послѣдующіе вѣка на Востокѣ и Западѣ. Востокъ имѣлъ серьезный взглядъ на человѣческое поступаніе, обращая преимущественнѣйшее вниманіе на его внутреннюю сторону, а не на внѣшнюю, считая самую мысль о какомъ-то, на манеръ количественнаго, разграниченіи человѣческихъ дѣйствій прямо нелѣпою. Отсюда, естественно, ученіе объ адіафорахъ здѣсь привиться не могло и дѣйствительно не привилось. Западъ же съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе усвоялъ взглядъ на область нравственнаго человѣческаго поступанія, подобный юридической точкѣ зрѣнія на человѣческія дѣйствія, т. е., внѣшній. Этотъ взглядъ явился уже всецѣло господствующимъ на Западѣ въ эпоху такъ называемаго схоластицизма, когда нравственные человѣческіе поступки дѣлились, дробились на составные элементы и вообще разсматривались подобно всякой матеріальной вещи, которую можно взять въ руки. Отсюда, съ точки зрѣнія схоластическихъ богослововъ [1]) (перечислять ихъ нѣтъ надобности, да и долго было бы), вопросъ объ адіафорахъ -- нѣчто вполнѣ естественное. Если юридическими законами иные поступки человѣка воспрещаются, иные повелѣваются, а относительно нѣкоторыхъ ими не дается рѣшительно никакихъ указаній, такъ что, предполагается, отъ самого уже человѣка зависитъ — совершать ихъ, или нѣтъ,—то и нравственнымъ закономъ, думали схоластики, предоставляется нѣкоторый разрядъ поступковъ на усмотрѣніе самого человѣка, при чемъ, совершая ихъ, человѣкъ ни грѣшитъ, ни проявляетъ какой-либо добродѣ-

---

[1]) Конечно, не всѣхъ.

тели, равно какъ и не совершая ихъ. Конечно, если смотрѣть на дѣло съ одной внѣшней точки зрѣнія, то, пожалуй, съ такимъ взглядомъ не согласиться нельзя. Но такая точка въ нравственной области неумѣстна, такъ какъ здѣсь каждый поступокъ, безотносительно къ его наружной формѣ, получаетъ извѣстный цвѣтъ соотвѣтственно тѣмъ мотивамъ, цѣлямъ..., съ какими онъ совершается, и разъ въ совершеніи его *такъ или иначе* участвовали факторы: сознательность и свобода (а при иныхъ условіяхъ не можетъ быть и рѣчи о нравственномъ именно поступаніи), чего-либо безразличнаго въ нравственномъ отношеніи быть уже не можетъ. Ставъ на ложную точку зрѣнія, схоластики развили ученіе объ адіафорахъ до удивительной даже въ нѣкоторомъ отношеніи степени.— У протестантовъ, глубже смотрѣвшихъ на дѣло, обращавшихъ вниманіе не на внѣшнюю, юридическую только (или главнымъ образомъ) сторону поступковъ, а прежде всего на внутреннюю, ученіе объ адіафорахъ естественно не могло встрѣтить по отношенію къ себѣ симпатій. При томъ, въ разсматриваемое время, т. е., съ эпохи возникновенія протестантизма, сталъ понемногу уходить на задній планъ и тотъ великій факторъ, который игралъ весьма значительную роль во весь схоластико-католическій періодъ. Разумѣемъ воззрѣнія Аристотеля и ихъ необычайное вліяніе на средневѣковые умы. Воззрѣнія этого древняго моралиста на сущность добродѣтели имѣютъ эстетическій характеръ. Добродѣтель, по нему, должна занимать срединный пунктъ между крайними точками. При этомъ, впрочемъ, рѣчи о строго математической срединности здѣсь нѣтъ: послѣдняя, т. е., срединность, можетъ *иногда уклоняться въ сторону* какой-либо одной крайности, иногда же—въ сторону другой: напр., добродѣтель мужества ближе стоитъ къ крайности, именуемой дерзостью, чѣмъ къ трусости... А какъ велика та область, въ предѣлахъ которой поступокъ можетъ уклоняться отъ математической средины, Аристотель не опредѣляетъ, отъ чего дѣло остается безъ надлежащаго разъясненія и является чѣмъ-то крайне темнымъ, склоннымъ привести даже къ произволу [1]... Стоическое ученіе объ адіафорахъ несомнѣнно много было обязано своимъ возникновеніемъ этой аристоте-

[1]) Ср. наше изслѣдованіе: „Аристотель и Ѳ. Аквинатъ въ отношеніи къ ихъ ученію о нравственности" (Спб. 1884 г.); стр. 127, 126...

телевской неясности, тѣмъ болѣе, что и вся мораль стоиковъ какъ извѣстно, сложилась подъ весьма сильнымъ воздѣйствіемъ со стороны Аристотеля: по словамъ Цицерона, она „вся заимствована“ стоиками „у Аристотеля или непосредственно..., или посредственно“ [1])... Въ виду всего сказаннаго, становится понятнымъ, что Аристотель — этотъ оракулъ для схоластическихъ богослововъ — много содѣйствовалъ усиленію и укрѣпленію и безъ того имъ присущаго внѣшняго взгляда на человѣческіе поступки, взгляда настолько недостаточно яснаго и недостаточно отчетливаго, что при немъ получалась возможность отгородить нѣкоторую область и для такъ называемыхъ адіафоръ, тѣмъ болѣе, что въ данномъ случаѣ, кромѣ того, приходили на помощь еще и развиватели и продолжатели аристотелевскихъ взглядовъ — стоики... Этотъ-то самый факторъ,—продолжаемъ прерванную рѣчь,—къ эпохѣ появленія протестантизма сталъ постепенно уходить на задній планъ. Итакъ, условія, въ какихъ находились протестанты, не гармонировали съ ученіемъ объ адіафорахъ. Если этотъ терминъ все-же иногда фигурировалъ у протестантовъ, то въ иномъ уже смыслѣ. Напр., когда они полемизировали съ римско-католическими богословами и рѣчь заходила о священныхъ сосудахъ и одеждахъ, объ употребляемыхъ при совершеніи богослуженія свѣчахъ и прочемъ, что̀ отличало собою рим.-католическое внѣшнее богослуженіе отъ протестантскаго богослуженія, что̀ въ первомъ имѣло мѣсто, а во второмъ признавалось всецѣло излишнимъ или необязательнымъ и т. д., то, естественно, стоя на своей точкѣ зрѣнія, они, т. е., протестантскіе богословы, доказывали, что все это—такого рода вещи, которыя сами по себѣ не ведутъ человѣка ко спасенію и потому могутъ быть допускаемы, но съ такимъ же правомъ могутъ быть и отрицаемы, какъ нѣчто безразличное. Но въ область внутренняго—нравственнаго поступанія вопросъ о безразличномъ не переносился протестантами, допускаемый ими только въ область внѣшняго, т. е., въ только-что отмѣченную и подобную ей. Съ теченіемъ времени, правда, обстоятельства видоизмѣнились въ томъ будто бы смыслѣ, что и протестанты стали симпатизировать ученію объ адіафорахъ,—но слѣдуетъ вникнуть въ дѣло глубже, чтобъ изъ отмѣченнаго не сдѣлать ложныхъ заключеній. Дѣло въ томъ, что сначала, пока протестантское дви-

[1]) Ibid. 224...

женіе было еще юно, лица, примыкавшія къ нему, вели себя въ большинствѣ случаевъ нравственно-прекрасно. Но перемѣна послѣдовала вскорѣ же. Болѣе или менѣе свободный взглядъ на многое, составлявшее достояніе римско-католической церкви, но до извѣстной степени или совсѣмъ отвергнутое протентантизмомъ, мало по малу повелъ нѣкоторыхъ послѣдователей этого къ отрицанію даже и того, что протестанскими корифеями признавалось незыблемымъ, т. е., къ отрицанію значенія нѣкоторыхъ нравственныхъ принциповъ. Отсюда заявилъ о себѣ значительный нравственный упадокъ, что особенно сказалось въ XVII-мъ вѣкѣ... Крайнее нравственное развращеніе естестественно встрѣтило себѣ сильное противодѣйствіе со стороны строгихъ блюстителей нравственности, каковыми въ разсматриваемое время оказались піэтисты. Для того, чтобы пресѣчь зло въ корнѣ, піэтисты стали проповѣдывать рѣшительно противъ всего, что прямо или косвенно напоминало (а не только влекло) человѣку о какихъ-либо чувственныхъ (хотя бы и считаемыхъ на неточномъ свѣтскомъ языкѣ невинными) удовольствіяхъ. Одна крайность обыкновенно влечетъ за собой другую. Тоже случилось и здѣсь. Явились лица, которыя, вопреки піэтистамъ, всячески пытались [1]) отстоять дозволительность этихъ удовольствій, при чемъ многіе, даже и не считая (какъ можно предположительно думать) тѣхъ удовольствій за нѣчто въ нравственномъ отношеніи безразличное, тѣмъ не менѣе выдавали ихъ за таковое, чтобъ этимъ путемъ больше (какъ говорится) „выторговать“ у своихъ противниковъ. Опять безпристрастный взглядъ на дѣло (а не тотъ, который навязывается нѣкоторыми заинтересованными иностранными источниками) представляетъ его въ нѣсколько иномъ видѣ. Напр., достаточно для насъ уже того, что вопросъ объ адіафорахъ возникъ на протестантской почвѣ случайно, равно какъ случайно же принялъ и до извѣстной степени рѣзкія очертанія.—Съ теченіемъ времени этотъ вопросъ перешелъ изъ жизненной

[1]) Въ пылу своей полемики они увлекались до невѣроятности: ἀδιάφορα въ ихъ сознаніи,—подозрѣваютъ, считались чѣмъ-то не только уступающимъ самымъ догматическимъ истинамъ вѣры, но даже иногда превосходящимъ ихъ; по крайней мѣрѣ, отстаивались они съ удивительнѣйшимъ усердіемъ. Mirandum!!.. А сколько было изъ за этого матеріальныхъ даже потерь и лишеній?!...

сферы въ научно-философскую, но здѣсь уже постановка его имѣла неправильный видъ, что обусловливалось основными воззрѣніями поднимавшихъ вопросъ философовъ (особенно разумѣемъ Штэйдлина и друг.),—и потому для насъ существеннаго интереса не представляетъ.—Послѣднюю (при томъ, весьма существенную) стадію въ исторіи даннаго вопроса составляетъ воззрѣніе, проводимое на него Шлейермахеромъ. Этотъ мыслитель, стоя на здравой точкѣ зрѣнія, находитъ рѣчь объ адіафорахъ возможною только развѣ на юридической, только на чисто гражданской почвѣ. На этой почвѣ, дѣйствительно, какъ и говорено было въ свое время, имѣютъ мѣсто такія дѣйствія, такіе поступки, которые какъ ни повелѣваются юридическими, гражданскими законами, такъ и ни воспрещается этими и, слѣдовательно, безразличны. Что же касается сферы чисто-нравственной дѣятельности, то здѣсь, по справедливому сужденію Шлейермахера, что-либо безразличное безусловно невозможно: съ одной стороны, человѣческая свобода не оставляетъ ниодного поступка нравственно-безсодержательнымъ, а съ другой, все человѣческое (нравственное) поступаніе обязательно находится въ какомъ-либо соотношеніи съ конечною цѣлію человѣческаго бытія на землѣ и отсюда также не можетъ быть нравственно-безразличнымъ... Съ сущностью воззрѣнія Шлейермахера на нелѣпость ученія о нравственно-безразличныхъ дѣйствіяхъ и поступкахъ не согласиться нельзя. Тоже утверждается мыслящимъ большинствомъ и другихъ богослововъ.

Вся исторія вопроса объ адіафорахъ, поскольку она шла невѣрнымъ путемъ, такимъ образомъ, представляетъ весьма печальное явленіе, странно возникшее именно на христіанской почвѣ, куда любители языческой философіи безъ всякой надобности перенесли взгляды послѣдней, хотя и безъ этихъ не только могли, но и должны были обойтись. Странно заявляетъ о себѣ этотъ вопросъ и въ послѣдующее время; онъ не кажется страннымъ только извращенному римско-католическому средневѣковому схоластическому сознанію, да еще нѣкоторой части единомыслящихъ со схоластиками философовъ. За-то всецѣло осуждается всѣми здравомыслящими людьми. Трудно предположить себѣ, чтобъ возможно было еще дальнѣйшее продолженіе этой исторіи!...

Александръ Бронзовъ.

1896 г. Ноября 24.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

А.П. Лопухин

Движения богословской мысли в современной Германии

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 1. С. 127-152.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

ДВИЖЕНІЯ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

въ современной Германіи.

НА СТРАНИЦАХЪ нашего журнала уже не однократно указывалось на тѣ богословскія движенія, которыя происходятъ въ современной Германіи. Эти явленія не могутъ не интересовать насъ, потому что до послѣдняго времени наша богословская наука находилась подъ сильнымъ вліяніемъ нѣмецкой научно-богословской литературы и въ той или другой степени отражала на себѣ совершающіяся въ Германіи колебанія. А колебанія эти весьма значительны и они вполнѣ обнаруживаютъ всю неустойчивость богословской мысли, когда она не имѣетъ твердаго опорнаго пункта въ непреложномъ авторитетѣ церкви. Начиная съ того самаго времени, какъ нѣмецкій реформаторъ, отвергнувъ авторитетъ римской церкви, не нашелъ для себя иного опорнаго пункта, кромѣ своего личнаго убѣжденія, началось то богословское броженіе, которымъ характеризуется црековно религіозная мысль протестантскаго міра вообще и Германіи въ особенности, и это броженіе, развиваясь все болѣе, привело наконецъ къ полному кризису, въ которомъ потерялась разграничительная линія между тѣмъ, гдѣ кончается вѣра и гдѣ начинается невѣріе. Не имѣя твердаго опорнаго пункта въ общепризнанномъ авторитетѣ церкви, нѣмецкая ортодоксія тщетно борется съ религіознымъ вольномысліемъ, стараясь сдержать его въ предѣлахъ своихъ самосочиненныхъ и потому ни для кого не обязательныхъ формулъ и предписаній, и богословскій индивидуализмъ безпрепятственно нарушаетъ ихъ, ища себѣ удовлетворенія въ широкой области свободнаго мышленія,

гдѣ единственно обязательный законъ есть логическій выводъ изъ данныхъ посылокъ. И въ высшей степени поучительно наблюдать, къ чему наконецъ пришла нѣмецкая богословская мысль, слѣдуя такому именно закону своего внутренняго развитія, и какъ эта неустойчивость богословской мысли отражается въ дѣйствительной жизни современной Германіи. Предлагаемая статья и имѣетъ своею цѣлію прослѣдить процессъ развитія нѣмецкой богословской мысли въ нашемъ столѣтіи, указать главныя въ ней теченія и пролить свѣтъ на ту путаницу понятій, изъ которой тщетно стараются выбиться даже сильные богословскіе умы, а затѣмъ выяснить и гибельное вліяніе этой путаницы идей въ дѣйствительной церковно-религіозной жизни народа [1]).

I.

За нѣсколько мѣсяцевъ до наступленія XIX столѣтія, появилась въ Берлинѣ небольшая, въ 5 главахъ, книга подъ заглавіемъ: „Рѣчи о религіи къ образованнымъ среди презрителей ея“ [1]). Скоро оказалось, что авторомъ этой книги былъ Шлейермахеръ,--и вотъ уже почти цѣлое столѣтіе онъ владычествуетъ надъ умами протестантской Германіи. На его умозрѣніяхъ воспитались цѣлыя поколѣнія и его воззрѣніями еще и теперь живутъ очень и очень многіе. Тѣ, которыхъ пугаетъ его пантеизмъ, плѣняются его религіознымъ чувствомъ; даже если кто и не слѣдуетъ за нимъ во всѣхъ его выводахъ, и тотъ всетаки преклоняется передъ его всеувлекающимъ чувствомъ. Его философія вызываетъ пожалуй оговорки; но въ то же время въ немъ нельзя не видѣть человѣка высокаго серьезнаго благочестія, своего рода пророка, которому невольно подчиняются всѣ. Въ чемъ же состоитъ его ученіе и въ какомъ направленіи идетъ оно?

Сущность ученія Шлейермахера близко подходитъ къ пантеизму. Поглощеніе конечнаго въ безконечномъ, индивидуальнаго въ цѣломъ, человѣческой личности въ этомъ без-

---

[1]) См. Revue des Deux Mondes 16 авг. и 1 окт. 1896 г. ст. L'Allemagne religieuse. Сравн. „Протестантизмъ въ его современномъ положеніи“. Христ. Чтеніе 1894 г. вып. VI; „Кризисъ въ протестантизмѣ“--„Церк. Вѣстникъ„ № 50 за 1893, № 10 за 1895 и др. ст.

[1]) Die Reden über Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799.

граничномъ творческомъ произведеніи, какимъ является вселенная, — вотъ въ чемъ заключается сущность пантеизма. То же самое существо, которое разсматриваемое въ своемъ многообразіи называется вселенной, — именуется единымъ Богомъ, если его разсматривать въ его единствѣ. Всякій человѣкъ есть какъ бы проявленіе этой единой сущности. Всякій человѣкъ воспринимаетъ и отражаетъ въ себѣ движенія этого всемірнаго существа. Отсюда чувство безусловной зависимости человѣка по отношенію къ вселенной и чувство безусловной зависимости его по отношенію къ Богу сводится къ одному и тому же впечатлѣнію: пантеистическая философія приводитъ къ первому чувству, а что касается второго, то оно есть лучшее опредѣленіе, какое Шлейермахеръ могъ дать религіи. Еще Лютеръ задавался цѣлію поставить человѣка въ личныя отношенія съ Богомъ. И вотъ Шлейермахеръ съ пантеистической точки зрѣнія возобновляетъ и осуществляетъ эту его цѣль. Религія, по нему, есть внутреннее чувство соприкосновенія съ Богомъ. Она пребываетъ не въ книгахъ и еще менѣе въ преданіяхъ, а въ нашемъ сердцѣ.

Вѣра въ Христа не зависитъ-де ни отъ чудесъ, ни отъ пророчествъ, ни отъ вдохновенія, — всѣхъ этихъ второстепенныхъ подробностей, изъ за которыхъ полемизировали старыя школы. Она есть вѣра опыта. Существуетъ христіанская община, которая, будучи учреждена, скрѣплена и поддерживаема продолжительнымъ коллективнымъ опытомъ, является выразительницей нравственно-религіозной высоты Христа; этотъ опытъ и есть вѣра. Она, за второстепенными исключеніями, не имѣетъ ничего общаго съ метафизическими построеніями пресловутой „естественной религіи"; въ то же время она еще менѣе зависитъ отъ разныхъ обрывковъ откровеній, проповѣдуемыхъ внѣшнею церковью: въ вѣрѣ, какъ ее понимаетъ Шлейермахеръ, нѣтъ ничего рабскаго, а тѣмъ болѣе отрывочнаго. Христіанская община находится постоянно подъ тѣмъ впечатлѣніемъ, что человѣкъ долженъ жить жизнью безконечной, что въ этомъ отношеніи Іисусъ Христосъ былъ знаменательнымъ прототипомъ, что въ Немъ самосознаніе, восторжествовавъ надъ плотью, опредѣлялось сознаніемъ Бога и что Іисусъ Христосъ, благодаря этому чуду, былъ истинно Искупитель. Этотъ фактъ искупленія становится точкой отправленія для всѣхъ бого-

словов. Такимъ образомъ вѣра ни предполагаетъ, ни вызываетъ опредѣленій; она создаетъ богословіе, отнюдь не подчиняясь его формуламъ; богословію остается тольк) за регистрировать эмпирическія данныя вѣры. Совершенный христіанинъ, который съумѣетъ лучше всего подвергать себя самонаблюденію, будетъ и совершеннѣйшимъ богословомъ.

Опредѣленіе религіи, которое давалъ ей Шлейермахеръ, возбудило извѣстныя насмѣшки со стороны Гегеля. „Собака есть самая зависимая изъ тварей,—возражалъ онъ;—слѣдуетъ ли отсюда, что она и религіознѣе всѣхъ?“ — Но Гегель въ свою очередь самъ прельщался компромиссомъ между христіанствомъ и язычествомъ. Религія по нему, есть сознаніе, которое Богъ имѣетъ о самомъ себѣ въ безконечномъ бытіи; но сознаніе это Гегель не помѣщаетъ во внутреннюю область чувствъ, какъ это дѣлалъ Шлейермахеръ; онъ переноситъ его въ высшую область мысли, относя однако его ко второму разряду, потому что религіозные догматы суть только образы, представленія, символы (Vorstellungen), не болѣе какъ приблизительные образы и притомъ слишкомъ конкретные, чтобы быть вполнѣ чистыми и ясными. Далѣе и выше ихъ Гегелевская мысль восходитъ до идеи, понятія (Begriff). Но въ общемъ христіанство и гегельянство имѣютъ одно и тоже содержаніе, и отличаются между собой по формѣ.

Все есть во всемъ: пантеизмъ, въ его приложеніи къ протестантизму, имѣлъ то знаменательное достоинство, что онъ былъ факторомъ сліянія и объединенія или по крайней мѣрѣ давалъ на нѣкоторое время иллюзію въ этомъ отношеніи. Бруно Бауеръ былъ гегельянцемъ, пока онъ доказызывалъ дедукціей чудесное рожденіе Христа; гегельянцемъ также, когда онъ дерзалъ доходить и до самыхъ святотатственныхъ отрицаній. И если возможно было для одного и того же мыслителя въ различныхъ колебаніяхъ его сознанія постоянно ссылаться на того же Гегеля, то нечего удивляться, что нѣмецкій протестантизмъ въ теченіе извѣстнаго періода восторгался гегельянствомъ, этимъ по выраженію Штрауса — „дитятей мира и обѣтованій“. „Всѣ разсчитывали, — продолжаетъ Штраусъ,—на новый порядокъ вещей, когда волки будутъ жить вмѣстѣ съ ягнятами и леопарды съ козлами. Мудрость міра,—эта яростная язычница,— смиренно подчинялась крещенію и произносила исповѣданіе

христіанской вѣры, между тѣмъ какъ вѣра со своей стороны не колебалась выдать ей удостовѣреніе въ совершенной правовѣрности и рекомендовала обществу сдѣлать ей самый благопріятный пріемъ“ [1]).

И вотъ изъ этого источника религіозности Шлейермахера, подправленной сознательнымъ или несознательнымъ гегельянствомъ, исходятъ и досель питаются различныя богословскія теченія: либеральное теченіе новоортодоксальное и теченіе такъ называемой золотой середины или посредствующее.

Для „либераловъ“ кажется, что богословіе есть не что иное, какъ несовершенный приблизительный набросокъ высшей философіи, и что міръ религіозной мысли походитъ на своего рода Платоновскую пещеру, гдѣ догматы на подобіе образовъ и тѣней измѣняются и производятъ изъ себя извѣстныя отвлеченныя понятія. Къ этой школѣ принадлежатъ Бидерманъ, Липсіусъ и М. Пфлейдереръ, хотя у каждаго изъ нихъ въ другихъ отношеніяхъ имѣются свои особые методъ и свой символизмъ, причемъ богословіе у нихъ подчиняется ихъ личной философіи. Когда ихъ начинаютъ обвинять въ безрелигіозности, то они отвѣчаютъ, заимствуя у Шлейермахера доводы въ пользу того, что богословіе не есть религія.

Но въ свою очередь и школа вѣроисповѣдная, положительная, ортодоксальная,—однимъ словомъ школа вѣрующихъ, какимъ бы эпитетомъ ни называлась она, — приводитъ въ свою пользу также теорію Шлейермахера объ опытѣ христіанской общины: старыя традиціонныя вѣрованія не удостовѣрены ли этимъ опытомъ? Догматическія ученія не представляютъ ли умственнаго капитала этой общины?

Противъ допускаемой либералами дробности, позволяющей каждому богослову истолковать религію по своему личному символизму, можно выставить тѣ мѣста изъ Шлейермахера, въ которыхъ онъ говоритъ о роли христіанской общины въ созданіи вѣры. То, что онъ говоритъ, о сущности религіознаго чувства, правда, повидимому склоняется въ пользу „либераловъ“; но о религіозной истинѣ, эмпирическомъ и конкретномъ выраженіи этого чувства у него не мало и такихъ страницъ, которыми вполнѣ могутъ пользоваться вѣ-

[1]) Смотри въ „Исторіи религіозныхъ идей въ Германіи“ Лихтенбергъ II томъ стр. 316.

рующіе. Послѣдніе впрочемъ поступятъ благоразумно, если не будутъ пытаться кромѣ того извлекать себѣ пользу изъ догматики Шлейермахера, потому что о божествѣ Христа, какъ и о Св. Троицѣ, онъ дѣлаетъ нѣсколько замѣчаній, съ которыми правовѣрнымъ трудно было бы согласиться

Что касается партіи золотой середины, или посредствующей партіи (Vermittlungspartei, Mittelpartei), то она въ двухъ отношеніяхъ вполнѣ заслуживаетъ такого названія. Во первыхъ представляя собой группу скорѣе сектантовъ, чѣмъ вѣрующихъ, она всегда усердно работала надъ сплоченіемъ протестантства противъ римскаго католицизма и въ качествѣ объединительнаго девиза въ этомъ предпріятіи охотно пользовалась извѣстнымъ антитезомъ, которымъ опредѣляетъ разницу между римскимъ католицизмомъ и протестантствомъ Шлейермахеръ: „Въ то время какъ католицизмъ ставитъ отношеніе личности къ Христу въ зависимость отъ его отношенія къ церкви, протестантизмъ ставитъ отношеніе личности къ церкви въ зависимость отъ ея отношенія къ Христу". Во вторыхъ, члены „посредствующей партіи", отчасти больше апологеты, чѣмъ догматисты, часто трактуютъ о компромиссѣ между богословіемъ и философіей. Они обращаются къ исторіи, къ священнымъ книгамъ, къ преданіямъ и находятъ тамъ извѣстное количество религіозныхъ понятій,—и это есть первая ступень; въ этомъ пунктѣ понятіе не есть еще ученіе (Lehre). Но ученіе становится впечатлѣніемъ (Eindruck), которое, по ихъ заявленію, составляетъ часть религіознаго опыта общины (Erfahrung); оно пріобрѣтаетъ такимъ образомъ права увѣренности, хотя все еще субъективной: это вторая ступень. Шлейермахеръ остановился на этой ступени, не требуя отъ своихъ вѣрующихъ ничего, кромѣ усвоенія Христова ученія своимъ личнымъ опытомъ. Между тѣмъ, опираясь на гегельянство, представители этой школы идутъ еще дальше и стараются доказать, что эта субъективная увѣренность должна сдѣлаться для философской мысли увѣренностью объективной; они предполагаютъ, что подъ этимъ ученіемъ скрывается идея или понятіе (Begriff). Таковы то религіозныя представленія, часто сложныя и запутанныя, той школы, во главѣ которой стоятъ Ницшъ, Дорнеръ и М. Бейшлагъ.

Такимъ образомъ всѣ эти различныя школы нашли въ Шлейермархерѣ—не скажемъ своего законнаго отца,—но по крайней мѣрѣ своего кормильца; онѣ всецѣло питаются

имъ, хотя въ тоже время Шлейермахеръ пріучалъ ихъ признавать независимость, самобытность религіи въ душѣ каждаго вѣрующаго. Даже тогда, когда съ нелогической боязливостью они отвергаютъ богословскія толкованія и понятія Шлейермахера, онъ остается для нихъ учителемъ, который впервые вполнѣ развилъ и исчерпалъ самый принципъ реформаціи. Непосредственно на той самой дорогѣ, по которой онъ шелъ, они видѣли и Лютера. Чтобы перейти отъ Лютера къ Шлейермахеру, отнюдь нѣтъ надобности сходить съ дороги, по которой шла реформація, и эта дорога даже не раздвоялась. Въ этомъ направленіи вела сама логика: между душой вѣрущаго и Богомъ Лютеръ уничтожилъ всякій авторитетъ и устранилъ всякія человѣческія учрежденія; Шлейермахеръ пошолъ по этой дорогѣ дальше и въ свою очередь устранилъ и другія преграды, какъ богооткровенные каноны, внѣшніе догматы. Догматику отъ уже просто выводитъ изъ самаго факта христіанскаго благочестія и сѣетъ во всѣхъ школахъ одну и ту же, весьма широкую, хотя и смутную идею, именно идею, что религію составляютъ не догматы, а просто сами религіозные или набожные люди.

II.

Стоитъ только перенесть эту идею въ область экзегетики— и вся картина жизни и религіознаго міросозерцанія измѣняется до необычайности. Это особенно сказалось на отношеніи богословія къ библейской исторіи.

Библейскія повѣствованія передаютъ точную исторію и эта исторія относится къ сверхъестевенному порядку, — таковы были двѣ основныя мысли положительнаго богословія. Раціонализмъ оспаривалъ, или по крайнрй мѣрѣ ограничивалъ второе положеніе, хотя и уважалъ первое. Для него достаточно было такъ сказать очистить содержимое священныхъ книгъ. Что касается самаго содержанія—оно не касалось его; онъ торжествовалъ, когда ему удавалось найти для какого-нибудь разсказываемаго въ Библіи событія объясненіе естественное, хотя бы еще болѣе невѣроятное, чѣмъ самая гипотеза чудесъ, которою удовлетворялись вѣрующіе. Но изучать самую Библію, составъ книгъ и заключающіяся въ нихъ различныя тенденціи, состояніе текста, время, къ которому они могутъ быть относимы, цѣнность историческихъ доку-

ментовъ, которую нужно признавать за ними, передѣлки и вставки, которымъ они могли подвергаться,—для всего этого раціонализмъ, за немногими исключеніями, не имѣлъ ни компетенціи, ни вкуса, ни даже можетъ быть достаточнаго смысла. Но вотъ въ 1835 году Давидъ Штраусъ однимъ скачкомъ превозмогъ всѣ эти затрудненія. Оставляя безъ вниманія богослововъ, которые теряли свой трудъ, свои чернила и часто свою вѣру въ разсужденіяхъ касательно того количества сверхъестественнаго, которое слѣдовало сохранить въ Евангеліи, Штраусъ прямо заявилъ, что Евангельскіе разсказы суть миѳы. Лютеръ хотѣлъ выставить ихъ какъ чисто дѣло Божіе, стоящее выше всякихъ комментарій и преданій человѣческаго происхожденія; а Штраусъ, происходя изъ самой церкви Лютера, отыскивалъ и находилъ въ этихъ книгахъ только произведеніе людей. Онъ видѣлъ въ нихъ продукты народной христіанской легенды: источникомъ этой легенды, по его мнѣнію, были самыя чаянія и стремленія первобытной христіанской общины къ прославленію своего Основателя и потребность, какую они чувствовали въ желаніи видѣть осуществленіе мессіанскихъ идей. Понятно, что противъ Штрауса поднялись крики негодованія и укоровъ; но реформація, по самой своей сущности должна быть гостепріимной ко всякаго рода религіознымъ воззрѣніямъ и потому не было достаточныхъ основаній преграждать доступъ и новому теченію въ области религіознаго изслѣдованія, какъ бы оно ни было разрушительно. Основываясь исключительно на Библіи, въ которой Лютеръ видѣлъ печать Божію, реформація не могла исключать и ученія Штрауса, которое прикрывалось этой же печатью. Дотолѣ раціоналисты щадили эти библейскіе памятники, хотя и умножали число входовъ для проникновенія яда сомнѣній; самая твердыня Библіи, какъ боговдохновенной книги, однако оставалась неприкосновенною. Штраусъ впервые поднялъ заступъ и началъ разрушать эту твердыню.

Штраусъ былъ почти исключительно разрушителемъ. Рѣдко когда біографы съ большей неопредѣленностью и бѣглостью начертывали фигуру своего героя. Какъ бы кто ни вѣровалъ въ Іисуса Христа,—Штраусъ оставляетъ своего читателя неудовлетвореннымъ: личность, которую онъ рисуетъ передъ нами, не имѣетъ въ себѣ жизненной цѣльности. Дерзко разрывая священный платъ, на которомъ вѣ-

рующіе созерцали божественный ликъ своего Господа, Штраусъ еще не знаетъ, какимъ способомъ его преемники, не возстановляя плата, въ состояніи будутъ возстановить самый ликъ. Подъ ударами его критики, платъ и ликъ разрушаются и исчезаютъ. Кромѣ того, происхожденіе Новаго Завѣта, какимъ онъ представляетъ его себѣ, даетъ еще возможность понять, если угодно, черты общія различнымъ Евангеліемъ, но оно отнюдь не достаточно для объясненія тѣхъ спеціальныхъ чертъ, какими они отличаются между собой. Этотъ пробѣлъ старался восполнить Христіанъ Бауръ съ Тюбингенской школой. Къ отрицательнымъ результамъ экзегетики Штрауса, Бауръ, пользуясь въ другихъ случаяхъ поданнымъ учителемъ примѣромъ свободы, попытался присоединить положительное объясненіе историческаго развитія древней Церкви. Онъ думалъ найти его въ своемъ знаменитомъ различеніи двухъ теченій,—теченія евіоническаго или іудейскаго и теченія Павлова, на которыя подѣлялись первые христіане. Какъ Штраусъ въ Евангеліяхъ, такъ онъ и повсюду доискивался вдохновенія человѣческаго; но онъ достигалъ этого, относя Евангелія къ заурядной литературѣ первыхъ вѣковъ, хотя люди, которыхъ онъ выдвигалъ, не были уже только созданіями миѳа, а историческими существами, хорошо очерченными личностями, которыя имѣли свои страсти, увлекались тенденціями, составляли партіи, и которыя въ современныхъ писаніяхъ оставили слѣды своихъ страстей, выраженіе своихъ тенденцій, апологію своихъ партій. Заключенія Баура теперь оставлены или устарѣли; но для цѣлаго поколѣнія этотъ смѣлый опытъ казался даромъ высокой учености, и духъ этихъ изслѣдованій удержался доселѣ. Въ какой степени вдохновеніе Божіе присуще священнымъ книгамъ?—вотъ вопросъ, надъ разрѣшеніемъ котораго бились богословы до Штрауса и Баура. Они видоизмѣнили характеръ и самыя данныя этого спора, стараясь показать, что въ священныхъ книгахъ дѣйствовало одно только вдохновеніе первобытной христіанской общины—по немудреной пока критикѣ Штрауса, и вдохновеніе различныхъ группъ и общинъ—по болѣе сложной и болѣе утонченной критикѣ Баура.

Между Шлейермахеромъ съ одной стороны и Бауромъ съ другой нельзя не замѣтить извѣстной параллели. „Религія есть религіозное чувство людей, — говорилъ философъ, и вскорѣ появляется историкъ, который заявляетъ, что рели-

гіозные документы, считавшіеся содержащими въ себѣ высшее откровеніе, въ дѣйствительности выражаютъ собою лишь чувства прежнихъ религіозныхъ людей и что самые догматы суть продукты различныхъ эпохъ,—необходимый фазисъ христіанскаго сознанія. И подобно тому, какъ религія для просвѣщенныхъ протестантовъ XIX столѣтія есть не что иное, какъ субъективизмъ, вырабатывающій христіанство, такъ и само это христіанство представляетъ собою не что иное, какъ субъективизмъ его отдаленныхъ предковъ.

Если религія есть не что иное, какъ фактъ совѣсти индивидуальной или коллективной, то исторія религіи будетъ просто исторіей развитія религіознаго сознанія. По этой нормѣ въ свою очередь измѣряются и повѣствованія Ветхаго Завѣта. Въ началѣ нашего вѣка неблагочестивые и благочестивые люди проводили свое время надъ грамматикой и археологіей, увлекаясь даже литературной критикой Ветхаго Завѣта,—чѣмъ первые старались избѣгнуть непріятности казаться невѣрующими, а вторые достигали того, чтобы ихъ считали учеными въ то же самое время, какъ они были вѣрующими. Но библейская исторія только съ теченіемъ времени выработалась собственно въ науку. Было замѣчено, что Ветхій Завѣтъ въ своихъ повѣствованіяхъ ниспровергаетъ понятія психологіи о религіозной эволюціи народовъ или противорѣчитъ имъ. Но при свѣтѣ этой именно психологіи и начали судить о немъ и дѣлать въ немъ поправки. Чудо, само по себѣ-де невозможное и неудобопріемлемое, заключалось (по толкованію тюбингенцевъ) не столько въ томъ, что Іисусъ Навинъ останавливаетъ солнце, или что Чермное море поглощаетъ фараона, сколько въ самой неожиданности появленія Моисея въ то время, когда религіозное состояніе еврейскаго племени повидимому было еще слишкомъ первобытнымъ. Съ исходной точки зрѣнія Ватке, Графа, Рейсса, Вельгаузена и Штаде выставлялся на видъ тотъ постулятъ, что внезапное появленіе такого теократическаго законодателя, какъ Моисей, противно всякой вѣроятности, то есть эмпирически признаннымъ законамъ религіозной исторіи народовъ. Но нельзя не замѣтить, что изъ этого постулята истекаетъ другой, состоящій въ томъ, что еврейская религія есть продуктъ еврейскаго народа, результатъ еврейской исторіи. На нее a priori смотрятъ такъ, какъ будто бы она не была фактомъ богооткровеннымъ, внѣшнимъ, стоя-

щимъ выше Израиля: она-де есть произведеніе генія самого Израиля. А Израиль не могъ создать себѣ религіи именно такъ, какъ разсказывается въ книгахъ Ветхаго Завѣта, потому что онъ не такой народъ, у котораго религіозное сознаніе могло бы пробудиться и развиться такимъ именно образомъ. Отсюда гипотезы о книгахъ Библіи, времени ихъ происхожденія, ихъ послѣдовательности, объ уловкахъ ихъ составителей. Далеко оставляя позади себя старую критику, которая, трепеща еще за свою крайнюю смѣлость, старалась лишь понемногу устранять сверхъестественныя подробности изъ исторіи народа Божія, теперь критика стала относить къ области невѣроятнаго самыя основы этой исторіи, которая низводилась прямо на одинъ уровень съ исторіей другихъ народовъ, — съ прибавкой развѣ свойственной этому народу идеи мессіанства.

Такимъ образомъ теперь уже не во имя раціональной и философской невѣроятности колеблятся догматы, а разрушаютъ ихъ во имя неправдоподобности исторической или эмпирической. Впрочемъ, въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго: по мѣрѣ того какъ философская мысль разрушала увѣренность разума въ себѣ самомъ, самый критерій отрицанія долженъ былъ измѣниться. Когда какой-нибудь нѣмецкій богословъ отыскиваетъ и указываетъ „историческую невѣроятность“, онъ высказываетъ лишь свое личное впечатлѣніе и произноситъ сужденіе по своему личному разумѣнію, которое часто конечно отличается отъ разумѣнія другихъ богослововъ. „Этого не могло произойти“,—такъ обыкновенно выражается протестантская критика этого рода и на этомъ совершенно произвольномъ утвержденіи и успокоивается, какъ будто человѣкъ съ его ограниченнымъ разумѣніемъ есть полная мѣра всѣхъ вещей.

Въ этого рода работѣ особенно далеко пошелъ Адольфъ Гарнакъ, оставивъ позади себя и своего учителя. Его ученость громадна, его изслѣдованія носятъ слѣды безпристрастія, его авторитетъ какъ историка безспоренъ. Но стоитъ только взглянуть на него какъ на богослова—и картина измѣняется. Чтобы судить о догматахъ, происхожденіе которыхъ онъ подвергаетъ изслѣдованію, для этого ему понадобился особый критерій, который онъ заимствуетъ не въ разсужденіяхъ разума; онъ ищетъ его и находитъ въ евангеліи Іисуса Христа. По „евангеліе Іисуса Христа“, разсуждаетъ

онъ, что это такое въ дѣйствительности? Нуженъ новый критерій для того, чтобы среди хаоса экзегетики отличить то, что имѣетъ авторитетъ и что не заслуживаетъ никакого вниманія. И такъ какъ нельзя же всегда переходить отъ критерія къ критерію до безконечности, такъ какъ необходимо найти твердый опорный пунктъ и такъ какъ этотъ пунктъ мы должны найти въ самихъ себѣ, если онъ не обезпеченъ намъ какимъ-нибудь религіознымъ авторитетомъ, то Гарнакъ рѣшительно опредѣляетъ „евангеліе Іисуса Христа“ по тому представленію, которое составило себѣ о немъ христіанство; онъ отожествляетъ это представленіе съ тѣмъ, которое лично долженъ былъ составить себѣ и самъ Іисусъ Христосъ. Новѣйшія „жизнеописанія Іисуса“, изданныя нѣмецкими богословами, имѣютъ своею цѣлью выяснить религіозное сознаніе личности, то, что они называютъ das Selbstbewusstsein Jesu. Грау и Бальденшпергеръ опредѣляютъ это сознаніе весьма различно. Когда читаешь того или другого изъ нихъ, то можно поддаться иллюзіи, будто дѣйствительно познаешь Христа, и особенно много учености и тонкости въ этомъ отношеніи обнаруживаетъ Бальденшпергеръ. Однако мы не должны читать ихъ одного послѣ другого, если не хотимъ, сличивъ ихъ двухъ Іисусовъ, прійти къ заключенію, что Христосъ для ученой Германіи сдѣлался нынѣ тѣмъ же, чѣмъ онъ былъ для аѳинянъ во времена апостола Павла,—т. е. „невѣдомымъ Богомъ“...

III.

Въ происхожденіи этой субъективной эволюціи, которую мы констатировали въ двухъ областяхъ — умозрительномъ богословіи и религіозной исторіи,—мы уловили вліяніе пантеизма. Альбертъ Ричль въ послѣдней четверти нашего столѣтія ускорилъ эту эволюцію, хотя и совершенно ускользнувъ отъ ея вліянія. Его ученіе до крайности запутано; говорятъ даже, что съ цѣлію сдѣлать свое ученіе болѣе запутаннымъ, онъ сознательно и намѣренно прибѣгалъ къ самымъ туманнымъ способамъ выраженія, какъ своего рода богословской тактикѣ. Не смотря на это, быть можетъ даже по этой причинѣ, намъ необходимо остановиться и на немъ.

Что религія есть чувство, это вслѣдъ за Шлейермахеромъ утверждаетъ и Ричль; но если первый имѣлъ въ виду

только отношенія человѣка съ Богомъ, то послѣдній имѣетъ въ виду также отношенія человѣка къ своему ближнему и ко всему міру; въ первомъ отношеніи человѣкъ пассивенъ, воля его является ограниченной, во второмъ онъ активенъ, воля его свободна. Тутъ есть антиномія, и Ричль надѣется разрѣшить ее при помощи теоріи царства Божія. Царство, Божіе, по нему, есть „собраніе вѣрующихъ во Христа, насколько они дѣйствуютъ согласно съ принципомъ любви". Богъ есть любовь; царство Божіе, т. е. состояніе, гдѣ всѣ должны дѣйствовать на основаніи любви, есть слѣдовательно конечная цѣль Бога, и въ то же время всемірный нравственный идеалъ. Это въ одно и то же время есть высшее произведеніе нравственности и высшее произведеніе религіи. Представляя собою необходимую тенденцію божественной любви, царство Божіе въ тоже время осуществляется человѣкомъ; и этимъ введеніемъ человѣческой личности Ричль избѣгаетъ пантеизма.

Онъ отличается отъ Шлейермахера и въ другомъ отношеніи — именно во взглядѣ на религіозный опытъ къ которому Шлейермахеръ сводитъ всю вообще религію. Можетъ статься, что и будучи членомъ общины, человѣкъ не находитъ въ себѣ отголоска религіознаго опыта этой общины, тогда выходитъ что-нибудь одно: или онъ желаетъ быть благочестивымъ и въ такомъ случаѣ вынужденъ пассивно считаться съ принципами власти, слѣпо принимать то, что практически признается въ этой общинѣ; или же безплодность его собственной религіозности приводитъ его къ унынію и онъ перестаетъ быть религіознымъ. Отыскивать въ своей собственной совѣсти отголоски религіознаго сознанія общины, чтобъ изъ этого извлечь свою религію, это конечно подъ силу какому-нибудь Шлейермахеру; но что дѣлать нищимъ духомъ? Ричль думаетъ упростить имъ эту задачу. Исходной точкой богословія онъ беретъ Св. Писаніе и вотъ (по крайней мѣрѣ такъ онъ льститъ себѣ) — исходная точка объективно-данная, твердо установленная. Но Ричль немедленно снова впадаетъ въ субъективизмъ: послѣ 50 лѣтъ экзегетическихъ изслѣдованій гдѣ искать самое Писаніе? Онъ отмѣчаетъ въ немъ „паразитныя" книги, которыя надо удалить, странныя идеи, которыя слѣдуетъ устранить, и вообще онъ приспособляетъ его къ своей доктринѣ. Тѣ только книги онъ признаетъ источникомъ религіи, которыя прочтены Ричлемъ по

методу самого же Ричля. Священныя книги дѣйствуютъ на меня извѣстнымъ образомъ,—вотъ что опредѣляетъ мою вѣру, вотъ что устанавливаетъ мое богословіе; къ такого именно рода положенію приходитъ школа Ричля! Отъ Шлейермахера до Ричля религіозный индивидуализмъ прошелъ новую стадію: уже не религіозный опытъ общины, а нашъ личный опытъ получаетъ главное значеніе во всемъ, и Ричль первый далъ поразительный примѣръ такого построенія христіанства, въ которомъ ни либералы, ни ортодоксалы, ни богословы примирительнаго направленія уже не могли узнать этого святого ученія.

Основой его богословской системы служитъ „оправданіе" и „искупленіе", и этими двумя словами озаглавливается главный трудъ Ричля [1]). Конечно они принадлежатъ къ обыденному словарю богословія, но если обратимъ вниманіе на то, что авторъ не допускаетъ первороднаго грѣха, то сразу увидимъ оригинальность его труда и его системы, которые, сохраняя обычныя выраженія, отвергаютъ однако содержащіеся въ нихъ догматы. Достаточно нѣсколькихъ примѣровъ, чтобы показать, какъ богословствуетъ Ричль.

„Христосъ есть ли сынъ Божій?"—Да, отвѣчаетъ Ричль (потому что онъ вообще избѣгаетъ прямого опроверженія традиціонныхъ рѣшеній богословскихъ вопросовъ). Но послушайте его объясненіе: „Іисусъ безъ всякаго сомнѣнія чувствовалъ религіозныя отношенія съ Богомъ совершенно новаго рода; эту новизну онъ и сообщилъ своимъ ученикамъ; всѣ члены христіанской общины должны поддерживать то же отношеніе къ Богу, въ какомъ находился къ нему Христосъ". На простомъ языкѣ это означаетъ, что Іисусъ есть сынъ Божій, но при этомъ разумѣется такое сыновство, которому и мы должны подражать. Если мы будемъ настойчиво спрашивать Ричля: „такъ значитъ Христосъ есть Богъ?",—то онъ конечно отвѣчаетъ—да, но чтобы понять этотъ отвѣтъ, нужно прочитать у него слѣдующее: „Въ предикатѣ божественности Христа содержатся два Его качества—совершенный открытель Бога, и общественный прототипъ духовнаго владычества, проявляемаго надъ міромъ". Смущаясь этой темнотой, вы задаете обратный вопросъ: „Въ такомъ

---

[1]) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung 1870—74, въ трехъ томахъ, 2-е изд. 1882—1883.

случаѣ есть ли Христосъ простой человѣкъ?“ И Ричль туманно отвѣчаетъ: „Быть просто человѣкомъ (ein blosser Mensch) это значитъ быть человѣкомъ, разсматриваемымъ какъ естественная величина съ отвлеченіемъ всѣхъ признаковъ духовной и нравственной личности. Я не считаю даже моихъ враговъ простыми людьми, потому что они имѣютъ извѣстное воспитаніе и нравственный характеръ. Тѣмъ болѣе я, считая Христа носителемъ откровенія Божія, не считаю Его простымъ человѣкомъ“. Чтобы не прійти въ отчаяніе отъ этихъ туманныхъ объясненій, вы пытаетесь уяснить дѣло съ другой стороны. „Христіанство—спрашиваете вы у него,—происходитъ ли отъ божественнаго Откровенія?“—Да,—конечно, отвѣчаетъ Ричль и продолжаетъ затѣмъ:—„Говоря объ откровеніи Божіемъ, мы разумѣемъ спеціальные источники общей концепціи міра, которая дѣлается убѣжденіемъ религіозныхъ общинъ, и отсюда происходитъ у большаго числа людей одинъ и тотъ же складъ сознанія, одна и таже оріентація самопроизвольности“. Такъ какъ это кажется вамъ далеко не яснымъ, то вы переходите къ чудесамъ и спрашиваете: „какое значеніе имѣютъ чудеса“? Ричль опредѣляетъ свое отношеніе къ нимъ слѣдующимъ образомъ: „религіозная концепція міра опирается на тотъ фактъ, что всѣ естественныя событія находятся въ распоряженіи Бога, когда Онъ хочетъ помочь людямъ. Слѣдовательно чудесами можно считать (gelten als Wunder) такія необычайныя явленія, которымъ приписывается фактъ особой помощи божественной благодати и которыя посему могутъ быть разсматриваемы какъ особые признаки благоволенія Божія для вѣрующихъ“.

Но вы продолжаете настаивать и за недостаткомъ понятныхъ опредѣленій требуете дальнѣйшихъ объясненій. Какимъ образомъ Іисусъ есть Богъ? Какимъ образомъ Откровеніе божественно? Какъ совершаются чудеса? Ричль останавливаетъ васъ здѣсь: вопросъ „какъ“, отвѣчаетъ онъ, совершенно безъинтересенъ для насъ. Что такое Богъ самъ по себѣ, чудо само себѣ, Христосъ самъ по себѣ, Откровеніе само по себѣ,—что важности въ этомъ для религіозной души? Ей нѣтъ никакого дѣла до этихъ метафизическихъ разсужденій (Seinurtheile); существенно только то, что такое Богъ, Христосъ, Откровеніе и чудо для вашей души и для моей души; эти понятія имѣютъ для васъ субъективное значеніе; сужде-

нія, которыми вы можете опредѣлять ихъ значеніе (Werthurteile),—вотъ это только и важно.

Сообразно ли съ религіозностью, сообразно ли съ истиннымъ богословіемъ устранять вопросы о метафизическихъ предметахъ, т. е. однимъ словомъ не высказываться объ объективной реальности Іисуса Христа, Откровенія и чуда,—мы со своей стороны не будемъ обсуждать этого вопроса здѣсь; но положительное богословіе конечно не можетъ удовлетвориться этимъ туманнымъ хитросплетеніемъ, въ которомъ есть что-то болѣзненное. Одинъ изъ наиболѣе надежныхъ истолкователей этого направленія, профессоръ Лемме изъ Гейдельберга, видитъ тутъ „новую религію“ и негодуетъ, что самыя элементарныя, самыя основныя истины оспариваются людьми, которые выступаютъ якобы защитниками христіанства. Между послѣдователями и врагами ричліанизма разговоръ коротокъ. „Вамъ недостаетъ откровенности“ — говорятъ послѣдніе. А вамъ не хватаетъ смысла, отвѣчаютъ первые. Но вообще богословствованіе Ричля такъ туманно, что въ дѣйствительности никогда нельзя быть увѣреннымъ, что вполнѣ понята его мысль.

Но самая туманность эта впрочемъ отчасти и была причиной его успѣха: въ церкви, гдѣ, отдѣльные люди находятся къ религіозной истинѣ въ самыхъ различныхъ отношеніяхъ, вполнѣ естественно спросить, не можетъ ли богословіе, основанное на двумысленности и туманныхъ изреченіяхъ, имѣть нѣкоторое право на то, чтобы считаться своего рода орудіемъ истолкованія и даже назиданія? „Было бы истиннымъ благословеніемъ Божіимъ,—воскликнулъ одинъ изъ учениковъ Ричля,—если бы современные богословы, не смотря на разногласіе своихъ воззрѣній, твердо держались языка Библіи и реформаціи. Всякій пользующій этимъ языкомъ, хотя бы даже въ настоящемъ смыслѣ и *не понимая его*; всякій употребляющій слова этого языка съ твердымъ и истиннымъ намѣреніемъ слѣдовать имъ, считая ихъ священными терминами христіанства, какъ такими выраженіями, которыхъ нельзя устранить, *хотя бы они означали для него нѣчто совершенно иное*, чѣмъ для многихъ другихъ людей, даже если они означаютъ для него нѣчто совершенно неслыханное, чего никто еще не открывалъ,—всякій такой человѣкъ не заслуживаетъ презрѣнія, а заслуживаетъ скорѣе признательности за свое благочестіе. Этотъ языкъ есть своего рода орудіе взаимообще-

нія, какъ языкъ обиходный. Онъ нейтрализуетъ для души много ложныхъ богословскихъ мнѣній. Надо радоваться тому, что всѣ богословы сходятся на однихъ и тѣхъ же словахъ".

Въ этой тирадѣ Каттенбуша всецѣло выражается и живетъ во всей своей чистотѣ духъ Ричля, и если ричліанизмъ распространяется между реформатскими пасторами Германіи то это скорѣе вслѣдствіе того, что онъ носитъ на себѣ поверхностный характеръ, чѣмъ вслѣдствіе его глубины; скорѣе вслѣдствіе тѣхъ удобствъ, которыя онъ представляетъ для молодыхъ не вѣрующихъ богослововъ въ дѣлахъ проповѣдыванія своей вѣрующей паствѣ той вѣры, которой они сами не признаютъ, чѣмъ вслѣдствіе того горизонта, который онъ открываетъ избраннымъ, чтобы глубже проникнуть въ тѣ обрывки вѣры, которые еще сохраняются у нихъ.

„Это фальшивая поддѣлка подъ богословіе, это лицемѣріе"!— восклицаютъ протестантскіе ортодоксалы. Но было бы не вполнѣ справедливо по отношенію къ Альберту Ричлю, какъ и къ лучшимъ изъ его учениковъ, если бы мы въ сужденіи о немъ стали, такъ сказать, на точку зрѣнія протестантскаго клерикализма. Самая большая ихъ вина заключается въ томъ, что они родились слишкомъ рано. Они явились воплотителями идей и духа реформаціи; но такъ какъ протестантизмъ усиливается поддержать остающіеся обломки церкви, то такіе послѣдовательные въ своихъ выводахъ мыслители какъ Ричль, становится въ противорѣчіе съ ортодоксіей и исключаются ею. Предположите эпоху, когда бы теченіе вышедшее изъ реформаціи, получило бы полнѣйшую свободу, когда бы вполнѣ признанъ былъ фактъ, что церкви, какъ авторитета для богословской мысли, уже не существуетъ: Ричль въ это время былъ бы своимъ человѣкомъ, и онъ пользовался бы тѣмъ бо̀льшимъ почетомъ, что ему именно безъ сомнѣнія всѣ были бы обязаны ускореніемъ этой рѣшительной эмансипаціи протестанскаго индивидуализма.

IV.

„Вѣра оправдываетъ безъ дѣлъ закона", говоритъ апостолъ Павелъ. Мартинъ Лютеръ воспользовался этимъ текстомъ и привязался къ нему со всею силою своего религіознаго увлеченія. Совершая скорѣе актъ творца, чѣмъ истолкователя, онъ понялъ и перевелъ его съ помощью добавочнаго

слова, что человѣкъ оправдывается *только* вѣрой безъ дѣлъ, а такъ какъ посланіе апостола Іакова прямо говоритъ противъ этого, то онъ по просту отвергъ это „соломенное посланіе", и сдѣлалъ это по принципу, что спасеніе вѣры есть краеугольный камень реформаціи. Субъективизмъ Шлейермахера и Ричля постепенно поколебалъ этотъ камень: между „позитивными" вѣрующими и послѣдователями „новаго богословія",— этого дѣтища Ричля, въ настоящее время господствуетъ полное разногласіе по вопросу о самомъ понятіи вѣры.

Для однихъ, какъ и для другихъ извѣстная самопреданность души, увѣренной въ благости Божіей, составляетъ интегральную часть вѣры: вѣра есть актъ довѣрія (Vertragen). Для „новѣйшей школы" она только и есть это,—не болѣе; для „положительнаго" же богословія она предполагаетъ сверхъ того умственную привязанность къ извѣстнымъ религіознымъ истинамъ, которыми въ той или другой степени, непосредственно или косвенно мотивируется это довѣріе (Fürwahrhalten). Аугсбургское исповѣданіе повидимому благопріятствуетъ второму воззрѣнію; поэтому документы вѣры имѣютъ двоякій объектъ: исторію и дѣйствіе исторіи, и это въ конкретныхъ терминахъ означаетъ, что вѣрующій долженъ держаться первичныхъ фактовъ христіанскаго Откровенія и долженъ вѣровать въ отпущеніе грѣховъ, обѣщанное этимъ Откровеніемъ и достигнутое искупленіемъ. Напротивъ по ученію „новѣйшей школы" вы можете слѣпо, не имѣя никакого предварительнаго понятія о личности Іисуса Христа, покоиться въ той увѣренности, что вы будете Имъ спасены и по своему истолковывать слова „спасеніе" и „искупленіе"; новѣйшее богословіе объявляетъ, что вы пребываете въ вѣрѣ, увѣряетъ васъ въ этомъ, просто справившись съ вашимъ сердцемъ и не спрашивая объ основахъ вашей увѣренности.

Въ жизни Іисуса Христа, какъ о ней передается въ евангеліяхъ, это богословіе особенно выдвигаетъ одинъ важный фактъ, именно—соучастіе Христа въ дѣлѣ спасенія человѣчества. Всѣ другіе факты второстепенны по сравненію съ первымъ. Оно раздѣляетъ ихъ на двѣ группы: одни тѣсно связаны съ дѣломъ нашего искупленія и безъ нихъ не совершилось бы этого искупленія: таковы страданія и распятіе; другіе суть какъ бы наслоеніе историческихъ легендарныхъ добавленій, которыя уже не придаютъ никакого значенія личности Христа, никакой дѣйствительности его искупительному

дѣлу: таково напримѣръ воскресеніе. Пусть вѣра предполагаетъ извѣстную увѣренность въ фактахъ первой группы; что касается фактовъ второй группы, то наоборотъ, можно и совсѣмъ не интересоваться ими. Противъ этого мы конечно возражаемъ, что вѣдь воскресеніе именно и убѣдило апостоловъ, на время разочарованныхъ, что до конца вѣковъ оно будетъ оправдывать посольство Христа въ глазахъ христіанъ, что оно есть именно одно изъ доказательствъ христіанской вѣры, что оно, собственно говоря, и есть основаніе всего,—какъ же можно обойтись безъ этой именно вѣры? Но наше изумленіе прекратится, если мы примемъ во вниманіе, что между вѣрой положительнаго богословія и вѣрой, какъ ее понимаютъ „новѣйшіе богословы“, —нѣтъ ничего общаго; первое ищетъ историческихъ аргументовъ, которые и оберегаетъ ревниво, чувствуетъ потребность въ апологетикѣ, основы которой и содержитъ оно: вторые напротивъ чужды такихъ заботъ. Для положительнаго богословія вѣра предполагаетъ сумму догматовъ, которые существуютъ внѣ и стоятъ выше вѣрущихъ душъ; эти догматы предшествуютъ имъ и переживаютъ ихъ, т. е. представляютъ собою объективную сущность; касательно содержанія этой сущности, или, лучше сказать, касательно размѣровъ ея, представители разныхъ вѣроисповѣданій не согласны между собой, но они согласны въ признаніи самаго его существованія. Для такъ называемой „новѣйшей школы“—напротивъ, вѣра есть простое явленіе сознанія, извѣстная религіозная оріентація души; она есть прежде всего нѣчто субъективное. Было бы правильнѣе съ точки зрѣнія этой школы сказать: у меня есть **своя** вѣра чѣмъ сказать: у меня есть вѣра; потому что разновидности вѣры такъ же различны, какъ и самыя вѣрующія души. Вѣра пріобрѣтается тѣмъ самымъ, какъ является сознаніе, что она уже имѣется; она не оцѣнивается и не измѣряется никакимъ внѣшнимъ критеріемъ. Предполагаетъ ли она и заключаетъ ли въ себѣ догматы, это очевидно вопросъ для нея уже частный; такъ какъ по этому предмету расходятся между собой даже богословы одинаковаго направленія, какъ напримѣръ Кафтанъ, авторъ сочиненія „Вѣра и догматы“, и Дрейеръ, авторъ сочиненія „Христіанство безъ догматовъ“. Догматы эти во всякомъ случаѣ скорѣе будетъ произведеніемъ вѣры или послѣдствіемъ вѣры, чѣмъ сами предшествуетъ ей и вызываютъ ее; они будутъ какъ бы разсвѣтомъ вѣрующей

души, индивидуальнымъ выраженіемъ, въ которое одѣвается ея религіозность. Для положительнаго протестанта догматъ есть истина экзотическая, явившаяся изъ сверхестественной области и натурализовавшаяся въ душѣ каждаго христіанина, сочиненная ею и возбуждающая въ ней вѣру; а для „новѣйшей школы“ напротивъ душа вѣрующаго не есть уже пассивный пріемникъ для догматовъ, не есть городъ усыновленія, а есть истинное и природное отечество; она не просто даетъ вѣрѣ убѣжище, а создаетъ ее; какъ у нея есть *своя* вѣра такъ есть и *свои* догматы, которые она производитъ и развиваетъ; и такъ понимаемые догматы, отнюдь не будучи преградой для свободы души, есть напротивъ результатъ и выраженіе этой свободы.

Между этими двумя понятіями вѣры — положительнымъ и „новѣйшимъ“, благонамѣренные люди стараются установить извѣстную связь; но самыя эти попытки, обреченныя на неудачу, съ особенною ясностью свидѣтельствуютъ о неизмѣримомъ антагонизмѣ между ними. Нѣкоторые богословы, какъ профессоръ грейсвальдскаго университета Кремеръ, выражаютъ надежду, что молодые невѣрующіе пасторы, по мѣрѣ своего преуспѣянія въ вѣрѣ, выразятъ болѣе точно свои личныя убѣжденія въ опредѣленныхъ терминахъ традиціонныхъ формулъ. Всецѣлое принятіе стараго символа было бы такимъ образомъ идеальнымъ вѣнцомъ религіозный эволюціи души; отвергнутый въ исходной точкѣ, этотъ символъ былъ бы опять принятъ въ точкѣ достиженія цѣли; онъ былъ бы какъ бы общимъ русломъ, гдѣ бы возстановилась связь между смиренною и устойчивою вѣрою положительнаго богословія и религіозностью „новѣйшей“ школы, свободно возвратившейся къ тому же, отъ чего она уклонилась въ началѣ. Надъ этимъ пророчествомъ послѣдователи „новѣйшей школы издѣваются, какъ надъ благочестивой наивностью. Издѣваясь надъ „положительнымъ“ богословіемъ, они видятъ въ немъ лишь своего рода щитъ, прикрываясь которымъ, пасторъ, не смотря на свое невѣріе, можетъ входить въ соглашеніе со своей вѣрующей паствой, или избѣгать столкновеній съ „положительной“ консисторіей; но чтобы самое свойство его религіозности и интенсивность его вѣры постепенно побудили этого пастора преклониться предъ ортодоксальнымъ катихизисомъ, это кажется имъ забавной и обманчивой иллюзіей. Къ положительной вѣрѣ, связанной съ опре-

дѣленнымъ „символомъ“ вѣры, они относятся съ такимъ же кажущимся почтеніемъ, какое Ювеналъ предписывалъ въ отношеніи къ дѣтямъ: puero debetur reverentia. Во имя свободы совѣсти, во имя уваженія къ застарѣлымъ умамъ, привыкшимъ къ извѣстнымъ формамъ культа, они допускаютъ внѣшность вѣры со всѣми ея внѣшними выраженіями и предоставляютъ немощнымъ находитъ себѣ утѣшеніе въ этихъ отжившихъ элементахъ. Но поборники новѣйшаго богословія представляють-де собою возмужалый возрастъ протестантской вѣры; они имѣютъ умъ достаточно свободный, душу достаточно преданную божественному, чтобы испытывать какъ бы присутствіе самой личности Христа въ своей душѣ. Что за важность послѣ этого, будетъ ли Христосъ Богомъ, или человѣкомъ? Самое ощущеніе Его присутствія — вотъ вся ихъ вѣра.

„Вѣровать въ Бога—это значитъ: я внутренно увѣренъ въ Богѣ, живу въ Немъ и черезъ Него побѣждаю міръ. Вѣровать въ Іисуса Христа — это значитъ: я прошелъ весь міръ, искалъ Бога и нашелъ Его въ Іисусѣ Христѣ“. Ихъ вѣра есть фактъ опыта, результатъ испытанія ихъ собственной души или еще лучше — результатъ извѣстнаго исканія. Они съ спокойною заносчивостью отвергаютъ всѣ упреки имъ со стороны положительнаго богословія. Ихъ обвиняютъ въ отрицаніи Божества І. Христа: Напрасно!—отвѣчаютъ они; они признаютъ божество во Христѣ, и этого достаточно для нихъ. Вмѣсто того, чтобы отъ другихъ узнавать, что Христосъ есть Богъ, они своимъ собственнымъ опытомъ познаютъ, что въ личности Христа открытъ божественный идеалъ и что въ теченіе цѣлыхъ вѣковъ онъ существуетъ неизгладимо. Жизнь ихъ вѣрѣ придаетъ своего рода благочестивая сенсація; она всецѣло поддерживаетъ ее, всегда свѣжая и всегда неопредѣленная. Вмѣсто того, чтобы читать символъ вѣры, они занимаются взаимными сообщеніями другъ другу; ихъ символъ вѣры принимаетъ форму автобіографіи; ихъ вѣра есть какъ бы откровеніе души; то, что у нихъ есть догматическаго, принимаетъ форму взаимнаго довѣрія.

Ортодоксальные богословы не могли не возмущаться этимъ, такъ какъ для уразумѣнія новаго богословія нужно было, чтобы прямо и ясно былъ данъ отвѣтъ на всѣ главнѣйшіе вопросы догматики. „Вѣруете ли вы, что Библія есть книга боговдохновенная?“ На этотъ громадной важности во-

просъ новѣйшій богословъ отвѣчаетъ съ свойственной ему туманностью выраженій: „Библія для меня есть слово Божіе, потому что оно говоритъ мнѣ въ Библіи яснѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было“. Вмѣсто того, чтобы прямо и опредѣленно выразить свое мнѣніе, онъ уклончиво выражаетъ намъ свое впечатлѣніе; вмѣсто фактическихъ опредѣленій онъ выставляетъ свой личный опытъ, — заявляя и разсказывая, какъ Библія дѣйствуетъ на него. Конечно ортодоксальные богословы недовольны этимъ, такъ какъ они желаютъ прямого отвѣта — да, или нѣтъ, — между тѣмъ какъ богословъ новѣйшей школы отдѣлывается одними туманностями.

Отсюда неизбѣжно возникаетъ полемика; начинается она вообще съ того, что тѣ и другіе упрекаютъ другъ друга въ римско-католическихъ тенденціяхъ. „Ваше буквоѣдское преклоненіе предъ внѣшними и строгими догматами, возражаютъ „позитивнымъ“ богословамъ послѣдователи новѣйшей школы, обличаетъ въ васъ наклонность къ римскому католицизму, и даже, разгорячившись, полемисты прибавляютъ: обнаруживаетъ въ васъ духъ іезуетизма“. Проводя эту параллель, они съ профессоромъ Германомъ указываютъ на то обстоятельство, что церковь римско-католическая возвышенностью своей мистики и поэтическимъ величіемъ своей литургіи, тѣмъ значеніемъ, которое она придаетъ добрымъ дѣламъ, покрайней мѣрѣ умѣряетъ и сдабриваетъ видимую сухость своей догматической исключительности; Лютеръ же свелъ всю религію къ вѣрѣ, и если „позитивцы“ (богословы позитивной школы) сводятъ самую вѣру къ пассивному принятію ея, то не будетъ ли однимъ изъ роковыхъ послѣдствій этого позитивнаго протестантизма то, что спасеніе покупается рабствомъ и имъ только однимъ? Позитивцы отвѣчаютъ въ свою очередь: „съ вашей субъективой обработкой вѣры, для которой вы пускаете въ дѣло всѣ виды историческихъ данныхъ и тонкихъ доводовъ, можетъ выйти религія только для васъ самихъ и вашихъ друзей. Остальное же человѣчество вы осуждаете на вѣру прикровенную (implicita fides), невѣжественную и наивную, а это другая форма для пассивности и рабства. Требовать отъ всѣхъ людей прикровенной вѣры, не значитъ ли это дѣйствовать такъ же, какъ церковь римская? Кромѣ того вы говорите двумысленно: вашъ языкъ образованнымъ людямъ свидѣтельствуетъ о свободѣ вашей мысли, но простымъ набожнымъ людямъ онъ внушаетъ, что вы раз-

дѣлаете ихъ вѣру. Вы живете экивоками, и отъ этихъ-то іезуитскихъ пріемовъ и умираетъ церковь Лютера. Такимъ образомъ обѣ школы упрекаютъ другъ друга въ іезуитизмѣ, а это плохое средство уразумѣнія взаимныхъ воззрѣній и свидѣтельствуетъ лишь о печальномъ недостаткѣ ихъ внутренней обосновки.

„Если либерализмъ будетъ и дальше идти въ этомъ направленіи, для церкви пробьетъ послѣдній часъ“ — такъ заявилъ вѣрующій одинъ пасторъ изъ Ессена. — „Желаніе, чтобы ортодоксія подавила богословскую критику, подвергаетъ религію опасности“—такъ заявляетъ въ тревогѣ одинъ изъ учениковъ Гарнака. Каждая партія такимъ образомъ думаетъ, что она только одна и можетъ спасти церковь. „Явленіе болѣзненное, бѣдственность ужасна“, — такъ характеризуетъ эту взаимную борьбу между богословскими школами профессоръ Бейшлагъ. Но даже и это сужденіе оспаривается; молодые богословы новѣйшей школы отличаются задоромъ и даже хвастовствомъ. Если происходитъ раздоръ среди послѣдователей Лютера, то это тѣмъ лучше въ ихъ глазахъ: это доказываетъ-де, что церковь живетъ. Развѣ не было споровъ даже уже на соборѣ Іерусалимскомъ, спустя какихъ нибудь 20 лѣтъ послѣ смерти Христа? — восклицаютъ они. Религіозное единство было бы состояніемъ безжизненности; религіозное разнообразіе есть доказательство духовнаго возрастанія. Чѣмъ горячѣе станутъ споры, тѣмъ болѣе новѣйшая школа будетъ радоваться пробужденію религіознаго сознанія въ нѣдрахъ реформаціи. Если же позитивцы оплакиваютъ эти споры, то отъ нихъ зависитъ прекратить ихъ; всѣ протестанты могутъ соединиться въ томъ общемъ убѣжденіи, что должно поддерживать и распространять чистое Евангеліе и бороться противъ Рима. А эта почва единенія, какую новѣйшіе богословы предлагали ортодоксіи, развѣ не есть ихъ собственная почва? „Обращаться къ намъ съ такимъ приглашеніемъ, — отвѣчаютъ позитивцы, это значитъ предъявлять намъ требованіе сложить оружіе“.

И вотъ та и другая партія остается во всеоружіи. Между тѣмъ для примиренія ихъ между собою быть можетъ остается еще одно средство, именно возвращеніе къ авторитету Лютера. По старому убѣжденію протестантовъ,

Gottes Wort, Lutheri Lehr
Vergehet nun noch nimmermehr.

Т. е. „Слово Божіе и ученіе Лютерово не мимо идутъ“. Это двустишіе находится на стѣнахъ въ Виттенбергѣ и въ Вартбургѣ; оно несомнѣнно отзывается чѣмъ то римско-католическимъ, потому что ставитъ на одну доску Священное Писаніе и Преданіе, слово Божіе и ученіе людей, или скорѣе, съ какимъ то страннымъ самовластіемъ, на которое по временамъ негодовалъ самъ Лютеръ, ученіе слова Божія ставитъ рядомъ съ ученіемъ одного человѣка — Лютера. Въ наше время реформація по какому ту странному извороту логики сдѣлалась болѣе послѣдовательна въ отношеніи своего принципа, чѣмъ были старые авторы этого двустишія, продолжавшіе въ Лютерѣ чтить своего родоначальника и эмансипатора; но она свободнѣе поступаетъ съ нимъ, какъ съ учителемъ. Между тѣмъ если уже богословы не соглашаются касательно слова Божія, то можно ли за необходимыми доводами обращаться къ ученію Лютера? Между тѣмъ, такъ именно и поступаютъ различныя школы, и всѣ черпаютъ у него свои доводы. Вѣдь въ Лютерѣ было два опредѣленныхъ человѣка: богословъ и основатель церкви, мыслитель и администраторъ, — человѣкъ, который отказывалъ въ повиновеніи, и человѣкъ, который требовалъ повиновенія; и отъ этихъ то двухъ „человѣкъ“ въ одномъ Лютерѣ и происходятъ различныя направленія.

Посланіе къ Евреямъ, посланія Іакова и Іуды онъ заподозрилъ въ подлинности, и пользуясь сдѣланнымъ имъ въ канонѣ проломомъ, новѣйшее богословіе считаетъ себя въ правѣ изгонять и другія библейскія книги. Лютеръ во всякомъ случаѣ былъ предтечей всего послѣдующаго отрицательнаго движенія. Но то глубокое благоговѣніе, съ которымъ онъ относился къ слову Божію и которое выразилось у него въ восторженныхъ страницахъ,— не оправдываетъ ли оно благочестивой сдержанности позитивнаго богословія въ отношеніи экзегетики? Лютеръ конечно нисколько не сомнѣвался въ объективной истинѣ сверхъестественнаго; онъ вѣровалъ не просто своимъ разумомъ, но и своимъ воображеніемъ: Іисусъ Христосъ и сатана были для него совершенно опредѣленныя и реальныя личности. Но онъ въ то же время говорилъ, что чудеса и пророчества суть знаменія для язычниковъ, и что „мы должны прославлять великія и знаменательныя чудеса, ибо Христосъ ежедневно разрушаетъ силу діавола и обезпечиваетъ спасеніе душъ“. И отсюда сразу видно, какую пользу

хорошій ученикъ Ричля можетъ извлечь изъ этихъ размышленій, какіе комментаріи можетъ онъ придать имъ. Лютера можно читать и истолковывать настолько различныхъ ладовъ, что между его различными послѣдователями нельзя играть роли посредника: могъ ли онъ когда-нибудь предвидѣть ту массу проблемъ, которыми пришлось заняться реформаціи чрезъ три столѣтія подъ совмѣстнымъ вліяніемъ кантовскаго субъектизма и различныхъ системъ пантеизма?

„Іисусъ отвѣчалъ: для того Я родился и пришелъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать объ истинѣ... Пилатъ отвѣчалъ: что есть истина? и сказавъ сіе, онъ опять вышелъ къ Іудеямъ". Такъ говорится въ Евангеліи св. апостола Іоанна. Эти строки постоянно приходятъ на память при чтеніи произведеній современныхъ нѣмецкихъ богослововъ; въ нихъ съ неподражаемой точностью опредѣляются духъ и буква тѣхъ переговоровъ, которые ведутъ между собою различныя протестантскія школы, и всѣ эти разсужденія касаются Іисуса Христа. Что бож. Учитель свидѣтельствовалъ объ истинѣ, — между ними нѣтъ такого, который бы не соглашался съ этимъ, который не находилъ бы даже источника назиданія для себя въ этомъ. Но „что есть истина"? Дѣло тутъ не просто въ томъ, чтобы рѣшить, каково ея содержаніе и каковы заключающіеся въ ней основные непререкаемые догматы. Долго „разногласія" протестантскихъ общинъ касались одного только предмета — степени пространности или краткости ихъ катихизиса, но теперь онъ имѣетъ совсѣмъ другое значеніе. Въ настоящее время вопросъ идетъ о самомъ существѣ религіозной истины.

Существуетъ ли эта истина независимо отъ вѣрующихъ, соотвѣтствуетъ ли она объективной реальности, внушается ли она извнѣ, приходитъ ли она къ намъ изъ другого міра? Или же наоборотъ, не есть ли она, во внутренной совѣсти каждаго, плодъ личнаго сознанія, результатъ индивидуальной религіозности, выраженіе и проявленіе внутренняго благочестія, — однимъ словомъ не субъективна ли она? Къ этимъ именно вопросамъ въ настоящее время сводится антагонизмъ между различными школами протестантскаго богословія въ Германіи. Происходитъ ли религіозная истина отъ Бога, или вырабтывается въ каждомъ изъ насъ? Въ первомъ случаѣ она *есть*, во второмъ случаѣ она *является*. Въ первомъ случаѣ она угрожаетъ стѣснять свободу науки; во второмъ

случаѣ отъ самихъ людей, какъ авторовъ и и предметовъ религіознаго „явленія", будетъ зависѣть избѣгнуть такой опасности. Въ первомъ предположеніи наконецъ она обѣщаетъ оставаться предметомъ образовательнымъ, какъ и сама наука; во второмъ, напротивъ, она обѣщаетъ только возбуждать чувства и производить аффектацію. Протестантская мысль въ Германіи въ теченіе нашего вѣка постоянно развивалась въ этомъ послѣднемъ направленіи. Какъ это направленіе отражается на потребностяхъ практическихъ и административныхъ, въ которыхъ выражается жизнь и дѣятельность различныхъ протестантскихъ общинъ, объ этомъ будетъ сказано въ слѣдующій разъ.

А. Павловичъ.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Школа и жизнь

Еще по поводу преобразования духовных учебных заведений. О подготовке студентов академии к учительству в семинариях и училищах. Голос за усиление специализации в духовных академиях

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 1. С. 153-168.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

ШКОЛА и ЖИЗНЬ.

Еще по поводу преобразованія дух.-учебныхъ заведеній.

О подготовкѣ студентовъ академіи къ учительству въ семинаріяхъ и училищахъ.—Голосъ за усиленіе спеціализаціи въ духовныхъ академіяхъ.

СЛУХИ о предполагаемой реформѣ духовно-учебныхъ заведеній продолжаютъ вызывать у лицъ, заинтересованныхъ въ успѣхахъ духовнаго просвѣщенія, потребность высказаться по поводу нѣкоторыхъ желательныхъ перемѣнъ въ наличномъ строѣ этихъ заведеній. Въ послѣдней книжкѣ „Христіанскаго Чтенія“ за прошедшій годъ была рѣчь о тѣхъ измѣненіяхъ и улучшеніяхъ, въ которыхъ нуждаются наши духовныя училища. Теперь мы имѣемъ отъ нашихъ корреспондентовъ нѣсколько замѣтокъ, касающихся духовныхъ академій,—именно положенія въ нихъ учебной части, и въ виду важности выдвигаемыхъ ими вопросовъ, считаемъ нужнымъ дать мѣсто этимъ замѣткамъ въ настоящихъ очеркахъ.

Одинъ изъ корреспондентовъ указываетъ на то, на что и нами уже обращалось вниманіе („Хр. Чт.“ 1896 г., май-іюнь, стр. 724—729), именно на необходимость надлежащей подготовки студентовъ академіи къ будущему учительству въ семинаріяхъ и училищахъ, причемъ имъ проектируются и нѣкоторыя мѣры въ интересахъ таковой подготовки. „Какъ извѣстно,—говоритъ онъ,—академическій уставъ 1884 г. уничтожилъ такъ называемыя „спеціальности“, которыя избиралъ себѣ для изученія каждый студентъ IV курса и которыя, въ большинствѣ случаевъ, ему приходилось потомъ преподавать, такъ что онъ являлся въ семинарію или (на классическіе языки) въ училище знающимъ и свой предметъ и отчасти методику его преподаванія. Уничтоживъ „спеціальности“, уставъ этотъ обязалъ студентовъ слушать и знать множество богословскихъ и философскихъ предметовъ и не мало предметовъ словесныхъ (для одной части желающихъ студентовъ) и историческихъ

(для другой части). Студенты, дѣйствительно, „слушаютъ" (къ сожалѣнію, не всегда аккуратно и систематически), но рѣдкіе изъ нихъ и рѣдкій предметъ *изучаютъ* самостоятельно. А то изученіе, которое практикуется предъ экзаменами и *для экзаменовъ*, весьма мало приноситъ пользы: во-1-хъ, къ экзаменамъ профессорскіе курсы прочитываются по студенческимъ записямъ (кромѣ с.-петербургской академіи курсы эти въ остальныхъ академіяхъ, кажется, не литографируются), въ которыхъ зачастую искажаются не только собственныя имена и названія ученыхъ сочиненій, но даже самыя мысли, и которымъ, поэтому, сами студенты мало довѣряютъ; во-2-хъ, случается, что къ экзаменамъ студенты готовятся иногда прямо-таки по семинарскимъ учебникамъ; въ-3-хъ, наконецъ, и эти учебники, и профессорскіе курсы прочитываются („пробѣгаются") къ экзамену наскоро,—лишь бы „донести" пріобрѣтенныя изъ нихъ легковѣсныя знанія,—знанія „на часъ",—до экзаменическаго столика... Понятно, послѣ этого, съ чѣмъ, съ какимъ запасомъ знаній и свѣдѣній являются „кандидаты" богословія на семинарскую или училищную каѳедру. Большинству изъ нихъ приходится учиться тому или другому предмету буквально съизнова, съ азовъ, при весьма плохомъ знакомствѣ съ *учебною* литературою предмета и при полномъ почти незнакомствѣ съ методикою преподаванія этого послѣдняго. Не говоря о томъ, какъ устранить первое изъ указанныхъ явленій, т. е. какъ помочь студентамъ получать на академической скамьѣ болѣе прочныя знанія, остановлюсь лишь на двухъ послѣднихъ явленіяхъ. А) Нѣкоторые, а можетъ быть и всѣ, профессора и доценты открываютъ свои курсы чтеніемъ такъ называемой литературы предмета, причемъ, какъ водится, на первомъ мѣстѣ длинная иностранная литература. Все это, конечно, важно и потому желательно; но не менѣе желательно, чтобы профессора обстоятельно знакомили студентовъ, какъ будущихъ семинарскихъ и училищныхъ преподавателей, съ существующею *учебною* литературою, путемъ разбора (съ книгами въ рукахъ) болѣе употребительныхъ учебниковъ и учебныхъ руководствъ и пособій [1]), указывали бы ихъ достоинства

---

[1]) Училищнымъ каѳедрамъ географіи и катихизиса нѣтъ прямо соотвѣтствующихъ академич. каѳедръ; поэтому, съ учебною литературою первой могли бы знакомить студентовъ профессора гражд. исторіи, второго—профессора богословія. *Авт.*

и недостатки, степень соотвѣтствія ихъ семинарскимъ программамъ и проч.; особенно подробно слѣдовало бы разбирать принятые *въ данное время* въ семинаріяхъ и училищахъ учебники, съ указаніемъ, гдѣ и чѣмъ (какою журнальною статьею или какимъ отдѣломъ и какой книги) онѣ могутъ быть и должны быть пополнены. *Только* при такомъ порядкѣ каждый кандидатъ академіи имѣлъ бы подъ собою сравнительно твердую почву, на какой бы предметъ его ни назначили. Но эта почва стала бы еще тверже, если бы профессора, составляя свои курсы, имѣли въ виду и семинарскія программы. А то, напр., какъ можно судить по печатнымъ академическимъ отчетамъ, профессора Св. Писанія слишкомъ много даютъ свѣдѣній по исагогикѣ и слишкомъ мало по экзегетикѣ, или профессора педагогики почти вовсе забываютъ о существованіи въ семинаріяхъ общей и частной дидактики (методики); не говорю уже о томъ, что нѣкоторые профессора наполовину не прочитываютъ того, что придется послѣ преподавать ихъ слушателямъ. Б) Кромѣ всего этого желательно, чтобы профессора и доценты знакомили своихъ учениковъ — будущихъ учителей — съ лучшими методическими пріемами преподаванія преподаваемыхъ ими предметовъ. Возможно бы, полагаю, для наглядности, разрѣшить студентамъ посѣщать, подъ руководствомъ профессоровъ, уроки преподавателей въ близъ академическихъ семинаріяхъ и училищахъ: вѣдь, посѣщаютъ же студенты историко-филологическихъ институтовъ (с.-петербургскаго и нѣжинскаго) существующія при послѣднихъ гимназіи; посѣщаютъ (или только еще имѣютъ посѣщать) одесскія гимназіи студенты и кандидаты новороссійскаго университета, готовящіеся къ занятію преподавательскихъ должностей въ гимназіяхъ и реальныхъ училищахъ. Конечно, тогда придется сдѣлать и надлежащій, цѣлесообразный подборъ преподавателей въ близъакадемическихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ.

„Заговоривъ объ ознакомленіи студентовъ академіи съ методологіею, не могу еще не указать на давнишнюю нужду въ особомъ педагогическомъ журналѣ, въ которомъ бы трактовались вопросы обученія и воспитанія примѣнительно къ курсу, характеру, духу и задачамъ духовно-учебныхъ заведеній и въ которомъ бы преподаватели обмѣнивались своимъ опытомъ, своими взглядами и мыслями, печатали бы свои образцовые уроки и проч. Если нѣкоторые преподаватели (напр., ариѳметики и географіи, русскаго языка, словесности, гражданской

исторіи и проч.) могутъ найти для себя методическія указанія въ существующихъ педагогическихъ журналахъ, то другіе (напр., преподаватели катихизиса, Св. Писанія, богословія, философіи и пр.) никакихъ указаній тамъ не найдутъ; да и первые найдутъ лишь указанія общаго характера, а не спеціально разсчитанныя на наши духовно-учебныя заведенія.— Издающіеся (кажется, съ 1888 или 1889 г.) Учебнымъ Комитетомъ при Св. Синодѣ циркуляры по духовно-учебному вѣдомству (до сего времени издано 15 №№ этихъ циркуляровъ) замѣнить собою проектируемый журналъ не могутъ: для этого, во-1-хъ, они слишкомъ кратки, во-2-хъ, носятъ исключительно оффиціальный характеръ, и въ 3-хъ, разныя указанія, хотя и всегда высокополезныя, дѣлаются въ нихъ случайно,—по поводу замѣченныхъ или ревизорами или академическими экзаменаціонными коммиссіями недостатковъ и пробѣловъ въ семинарской и училищной учебной практикѣ (въ случайные сроки, поэтому, они и выходятъ)".

Подъ всѣми желаніями автора можно подписаться,—но всѣ ли они осуществимы при настоящемъ положеніи вещей? Хорошо, конечно, если бы профессора знакомили студентовъ съ учебной литературой семинарскихъ и училищныхъ предметовъ и съ методическими пріемами преподаванія ихъ; хорошо, если бы, подъ руководствомъ ихъ, студенты посѣщали уроки преподавателей въ близъакадемическихъ семинаріяхъ и училищахъ; но, во-первыхъ, найдется ли для всего этого время у профессоровъ, на прямой обязанности которыхъ лежитъ чтеніе цѣлыхъ курсовъ наукъ? А главное,—если бы у профессоровъ и нашлось такое время, то могутъ ли студенты, обязанные, по дѣйствующему уставу, слушать и изучать множество наукъ, воспользоваться ихъ услугами? Откуда они возьмутъ времени и силъ, чтобы, кромѣ собственно студенческихъ занятій, теоретически и практически подготовляться къ учительству? Если необходимо дать имъ такую подготовку, то необходимо съузить и кругъ студенческихъ занятій: первое неосуществимо безъ послѣдняго. Такимъ образомъ, вопросъ о подготовкѣ студентовъ академіи къ учительству неизбѣжно связывается съ вопросомъ объ иной, нежели въ наличности существующая, постановкѣ студенческихъ занятій и вообще учебнаго дѣла въ академіи. Теперешнюю постановку вообще нельзя считать удовлетворительною; но какая была бы желательна взамѣнъ ея, объ этомъ могутъ быть различныя мнѣнія,—и одно изъ тако-

выхъ представляетъ нижеизлагаемая замѣтка другого нашего корреспондента.

„Съ великою осмотрительностью,—говоритъ онъ,—нужно вести дѣло устройства или преобразованія духовныхъ училищъ, какъ школъ начальныхъ, въ которыхъ закладываются первыя сѣмена знанія, пріобрѣтаются первыя впечатлѣнія отъ наукъ, образуются навыки мысли и поведенія и, такимъ образомъ, надолго определяется будущее направленіе питомца. Семинаріи продолжаютъ дѣло училищъ: поступая въ семинаріи, ученикъ переходитъ не въ новый, въ строгомъ смыслѣ, періодъ учебной жизни, а продолжаетъ предшествующій, какъ и въ личной жизни своей онъ не въ новую, рѣзко обособленную отъ ранѣе пережитой, эпоху вступаетъ, но продолжаетъ тотъ же постепенный ростъ отъ дѣтской ступени къ юношеской. Поэтому заботы объ устройствѣ или преобразованіи семинарій, хотя и не менѣе важныя и необходимыя, какъ и заботы о благоустройствѣ духовныхъ училищъ, въ общемъ и существенномъ должны носить одинаковый съ послѣдними характеръ. Не то слѣдуетъ сказать о духовныхъ академіяхъ. Эти высшія учебно-воспитательныя заведенія рѣзкою границею и обособляются и должны быть обособлены отъ духовныхъ семинарій и училищъ. Тамъ элементы наукъ, здѣсь—науки во всей ихъ глубинѣ, широтѣ и высотѣ. Тамъ воспитаніе носитъ болѣе подзаконный характеръ, и въ основѣ его лежатъ приказаніе и послушаніе, авторитетъ и вѣра. Здѣсь воспитаніе имѣетъ характеръ другой: совѣтъ, убѣжденіе, аппелированіе къ разуму и чувству долга— съ одной стороны и послушаніе не изъ страха, но по совѣсти по сознанію разумности предписаннаго, по свободному само-, опредѣленію,—съ другой. Такъ это и должно быть, потому что и тамъ и здѣсь объекты воспитанія и ученія совершенно различные. Тамъ дѣти, здѣсь—взрослые люди, способные одинаково вступить и прямо въ жизнь, въ качествѣ общественныхъ дѣятелей, и продолжать образованіе, и сознательно избравшіе послѣднее, а не первое. Училище и семинарія дали этимъ полнымъ жизни юношамъ общее образованіе, которое развило ихъ въ формальномъ отношеніи и въ матеріальномъ надѣлило массою свѣдѣній, сравнительно элементарныхъ, но существенныхъ. При поступленіи въ академію они уже имѣютъ не менѣе 20 лѣтъ отъ роду; пріобрѣли, слѣдовательно, порядочный и жизненный опытъ и уже вступили въ періодъ самосознанія. На основаніи пріобрѣтенныхъ въ семинаріяхъ свѣдѣній, на

основанія понятій, вынесенныхъ изъ жизни, у нихъ уже создается опредѣленный взглядъ на вещи, образуется извѣстное міровоззрѣніе, сознательно опредѣляются наклонности и вкусы—словомъ каждый изъ нихъ представляетъ особую личность, съ болѣе или менѣе очерченной нравственной и умственной физіономіей. Конечно, и то учебное заведеніе, въ которомъ они намѣрены продолжать свое образованіе, должно носить иной характеръ и въ учебномъ и въ воспитательномъ отношеніи, нежели духовныя училища и семинаріи. Идея, положенная въ основу строя академическаго, должна быть другая, нежели та, которою опредѣляется строй жизни семинарской и училищной...

«Такъ должно быть по идеѣ,—но такъ ли это въ дѣйствительности? Я не буду говорить о воспитаніи въ академіяхъ, я желалъ бы высказать нѣсколько соображеній только о постановкѣ въ нихъ собственно учебнаго дѣла—и думаю, что замѣчанія мои, въ виду предполагаемой реформы, не будутъ неблаговременными и, можетъ быть, вызовутъ соображенія другихъ лицъ, заинтересованныхъ въ наиболѣе благопріятной постановкѣ студенческихъ занятій. Признаюсь, я нѣсколько пристрастенъ къ нашимъ студентамъ семинарій, поступающимъ въ духовныя академіи или университеты, и отдаю имъ предпочтеніе предъ воспитанниками другихъ учебныхъ заведеній. Я люблю этотъ въ большинствѣ случаевъ полный физическихъ и духовныхъ силъ молодой народъ, съ чисто спартанскою выдержанностью и умѣренными потребностями, съ идеальными запросами, съ прекраснымъ навыкомъ къ умственному труду, съ отчетливо пережеванными знаніями изученнаго, дополненными порядочною начитанностью, и въ концѣ концовъ непремѣнно съ философской подкладкой. Объ академіи они всегда имѣютъ высокое представленіе какъ о храмѣ науки и поступаютъ съ надеждою утолить жажду знанія въ этомъ храмѣ. Какъ же встрѣчаетъ ихъ академія? Повидимому такъ, какъ и должно встрѣтить: въ соотвѣтствіе съ этою усиленною жаждою ищущихъ высшаго духовнаго просвѣщенія, она предлагаетъ имъ обильный напитокъ изъ всѣхъ почти наукъ (а число ихъ весьма значительно), которыя въ ней изучаются. Какіе же результаты этой, повидимому, благодѣтельной щедрости? Весьма неблестящіе и неожиданные: манкированіе лекціями, равнодушіе къ наукѣ, диллетантизмъ, легкое отношеніе къ дѣлу въ теченіе года и усиленное надрываніе мозга и нервовъ во время экзаменовъ. Не удивительно ли

это? Не удивительно ли, что это замѣчается въ тѣхъ же самыхъ студентахъ семинаріи, которые на семинарской скамьѣ съ такимъ прилежаніемъ изучали элементы наукъ и радовали преподавателей своей любознательностью и талантливостью? И вотъ теперь эти съ жаждою знанія поступившіе въ академію и подававшіе надежды юноши такъ относятся къ тѣмъ же наукамъ, которыя преподаются имъ не въ элементарномъ видѣ, а въ полномъ объемѣ и со всею эрудиціей! Однако гдѣ же причина этому? Причина—въ томъ, что приложимое къ семинаріи и семинаристамъ оказывается не приложимымъ къ академіи и студентамъ.

«Въ семинаріи науки проходятся въ элементарномъ видѣ (конечно, говоримъ только сравнительно, сравнительно съ постановкою ихъ въ высшемъ учебномъ заведеніи): поэтому изучить всѣ ихъ воспитанникамъ, особенно даровитымъ,—будущимъ студентамъ академіи, вполнѣ подъ силу. Въ академіи науки поставлены на высоту, соотвѣтствующую самой идеѣ ихъ,—здѣсь преподаются не элементы, а цѣлые курсы наукъ: изучить ихъ *всѣ* даже только въ томъ видѣ и объемѣ, какъ онѣ читаются профессорами, потребуется чрезвычайное и непосильное для человѣка напряженіе мысли и памяти; не говоримъ уже о дополненіи прослушаннаго въ аудиторіи самостоятельными работами по какой-нибудь наукѣ. Въ семинаріи всѣ науки должны быть изучаемы всѣми воспитанниками [1]). Спеціализація здѣсь преждевременна, потому что въ переходномъ возрастѣ отъ дѣтства къ юношеству, пока не сформировалась духовная личность человѣка, нужно вызывать къ развитію по возможности всѣ стороны его духовнаго организма. Конечно, не всѣ семинарскія науки съ одинаковою охотою изучаются семинаристомъ: къ однимъ онъ чувствуетъ склонность, къ другимъ нѣтъ; но, во-первыхъ, это расположеніе къ однимъ и нерасположеніе къ другимъ наукамъ здѣсь въ большинствѣ случаевъ несознательно; а во-вторыхъ, лучшіе то воспитанники, изъ которыхъ составляется контингентъ

[1]) Конечно, при этомъ, распредѣленіе ихъ по классамъ должно быть поставлено въ соотвѣтствіе съ усвоительными силами учениковъ, нагромо дать цѣлую кучу разнородныхъ предметовъ въ программу каждаго к асса, какъ показываетъ опытъ, вовсе не значитъ содѣйствовать успѣшному ходу обученія. Въ этомъ случаѣ, въ сравненіи съ теперь существующимъ, всѣ преимущества на сторонѣ того распорядка семинарскихъ предметовъ, который былъ по уставу 1869 г. *Авт.*

студентовъ академіи, хотя и не испытываютъ особеннаго расположенія къ изученію нѣкоторыхъ предметовъ, однако все-таки надлежащимъ образомъ изучаютъ ихъ по чувству долга, по привычкѣ къ добросовѣстному исполненію своихъ обязанностей. Не то въ академіи. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ взрослыми людьми, изъ которыхъ каждый (за рѣдкими развѣ исключеніями) представляетъ не формирующуюся, но въ основныхъ сторонахъ своего духовнаго строя уже сформировавшуюся личность, съ опредѣленными взглядами, съ сознательнымъ расположеніемъ къ одному и нерасположеніемъ къ другому, а не съ безотчетными влеченіями. Онъ избираетъ себѣ тотъ путь жизни, къ которому лежитъ его душа, намѣчаетъ себѣ ту область, въ которой онъ предполагаетъ быть полезнымъ дѣятелемъ. Раньше онъ добросовѣстно исполнялъ то, что ему предписывали; теперь онъ также добросовѣстно, можетъ быть, сдѣлаетъ, но уже то, что и его самого интересуетъ. Онъ избираетъ академію или университетъ; въ академіи онъ желаетъ слушать и изучать тѣ, а не другіе предметы. Въ правѣ ли мы идти противъ его желаній? Въ правѣ ли мы принуждать его идти именно въ академію, а не въ университетъ, и въ правѣ ли мы заставлять его изучать въ академіи все множество читающихся въ ней наукъ?—Не думаю.

«Если мы хотимъ путемъ этого всеобъемлющаго обученія надѣлить студента академіи всевозможными познаніями по наукамъ богословскимъ, то напрасно: мы не достигаемъ цѣли, по той простой причинѣ, что цѣль эта—изученіе множества наукъ недостижима для естественныхъ силъ человѣка,—и дѣло сведется къ тому, что изъ этихъ наукъ будутъ изучены или нѣкоторыя или ни одна. Если мы хотимъ посредствомъ такого многосторонняго образованія продолжить то же многостороннее развитіе духовной личности человѣка, какое имѣлось въ виду въ семинаріи, то допускаемъ анахронизмъ: поздно и не кстати теперь заботиться о раскрытіи и развитіи разныхъ сторонъ въ духовномъ организмѣ питомцевъ, когда самый процессъ развитія и формированія уже кончился, и этотъ организмъ отлился въ опредѣленную форму. Заботиться о такомъ развитіи нужно въ періодъ роста организма, и это дѣлаетъ семинарія. Теперь же организмъ требуетъ другого и нужно идти въ соотвѣтствіе съ его требованіями. Теперь дѣло обученія нужно вести не въ ширь, а въ глубь. Теперь необходима спеціализація. Въ каждомъ молодомъ студентѣ мы

имѣемъ юношу, получившаго достаточное общее и богословское образованіе, опредѣлившаго свои вкусы и наклонности въ извѣстную сторону и надѣленнаго богатствомъ духовныхъ силъ. И грустно видѣть, когда этотъ потокъ духовныхъ силъ не направляется въ одно глубокое русло, а разбивается на множество ручейковъ, которые и малополезны и могутъ скоро засохнуть, или же самъ избираетъ себѣ кривые пути...

«Когда студентъ семинаріи дѣлается студентомъ академіи, то первымъ дѣломъ выбираетъ себѣ какую-нибудь изъ двухъ спеціальныхъ группъ академическихъ наукъ: словесную или историческую,—причемъ питаетъ надежду изучить въ корнѣ избранную имъ спеціальность: набираетъ изъ библіотеки много книгъ, даже первоисточниковъ, усердно ведетъ записи за профессорами, дѣлаетъ выписки изъ прочитаннаго... Однако чуть не съ перваго же шагу своей ученой дѣятельности онъ начинаетъ испытывать немалыя затрудненія и приходитъ въ недоумѣніе. Дѣло въ томъ, что, наряду съ тремя спеціальными науками, ему приходится слушать еще вдвое или втрое большее количество наукъ общеобязательныхъ. Привыкши къ добросовѣстному исполненію своихъ обязанностей въ семинаріи, онъ не можетъ игнорировать этихъ наукъ, тѣмъ болѣе, что нѣкоторыя изъ нихъ читаются лучшими профессорами,—но и не можетъ и изучать ихъ такъ, какъ онъ намѣренъ былъ изучать науки спеціальныя: не хватитъ ни времени, ни силъ. Тогда, если онъ захочетъ свято исполнять свои студенческія обязанности, онъ долженъ избрать одинъ исходъ: оставить мысль объ изученіи наукъ въ корнѣ, сдать въ библіотеку первоисточники и т. д., и ограничиться однимъ только записываніемъ и штудированіемъ профессорскихъ лекцій. Такъ и поступаютъ немногіе юноши, нашедшіе въ себѣ силу принести въ жертву долгу свои склонности къ той, а не другой области научнаго знанія, и наложившіе цѣпи на юношескіе порывы къ научной самодѣятельности. Исполненіе долга вещь прекрасная, и съ этой стороны юные труженики заслуживаютъ одобренія; но, во первыхъ, и въ такой формѣ едва ли имъ удается выполнить свой долгъ: такъ много наукъ имъ приходится слушать и штудировать. Да сверхъ того, у нихъ есть еще другая требующая не мало времени и труда обязанность—писаніе сочиненій. А затѣмъ, мы не должны закрывать и другой стороны дѣла: это вынужденное сдерживаніе самодѣятельности и необходимость довольствоваться свѣдѣніями изъ вторыхъ рукъ

(хотя бы изъ рукъ и ученѣйшихъ профессоровъ), это подавленіе склонности къ глубокому изученію любимаго предмета и обязательное изученіе предметовъ, къ которымъ не чувствуютъ расположенія,—не создаетъ ли все это въ концѣ концовъ, особенно послѣ четырехъ лѣтъ академическаго ученія, привычку ко всѣмъ наукамъ относиться съ одинаковымъ расположеніемъ, или что тоже—равнодушіемъ, во всѣхъ обходиться при помощи второисточныхъ свѣдѣній, браться за всякую науку и ни въ одной не проявить ни искры любви къ дѣлу, ни желанія изслѣдовать его самостоятельно и по существу, а не диллетантски?.. Вотъ почему я не могу причислить себя къ лицамъ, плачущимся на малочисленность такихъ юношей-тружениковъ, стоящихъ на высотѣ долга.

Если студентовъ, изучающихъ профессорскія лекціи по всѣмъ академическимъ наукамъ мало, то что же дѣлаетъ остальное большинство? Оно раздѣляется на двѣ части. Одна, не желая принести въ жертву студенческимъ обязанностямъ своего расположенія къ той или другой области знанія, избираетъ себѣ одну науку или кругъ наукъ съ одной центральной во главѣ, и всецѣло занимается избраннымъ, проявляя въ этомъ случаѣ во всей широтѣ свою самодѣятельность; другія же науки этою частью студенчества игнорируются—до экзаменовъ, когда онѣ на 2—3 дня изучаются по лекціямъ. Эта категорія студентовъ избрала себѣ благую часть, соотвѣтственно своимъ вкусамъ и потребностямъ возраста. Но, съ другой стороны, разъ эта благая часть избирается въ ущербъ студенческимъ обязанностямъ, такое положеніе вещей тоже нельзя признать нормальнымъ. Хорошо, что студентъ избралъ себѣ предметъ по душѣ и глубоко изучаетъ его: во 1-хъ, лучше знать мало, но по существу, чѣмъ много, но поверхностно, а во 2-хъ, влагая всю душу въ одно избранное имъ дѣло; юноша воспитываетъ въ себѣ привычку—вообще къ своимъ занятіямъ относиться не съ холоднымъ формализмомъ, а со вниманіемъ и интересомъ: не за всякое дѣло онъ возьмется, но взятое исполнитъ съ любовью, не успокоится на поверхности факта, а постарается проникнуть въ глубь его. Но плохо то, что все это пріобрѣтается цѣною неисполненія его студенческаго долга. И неужели нельзя помирить то и другое: долгъ и склонность?...

«Студенты первыхъ двухъ категорій т. е. и ограничившіе свою любознательность изученіемъ профессорскихъ лекцій и

избравшіе себѣ только одну какую либо науку, принадлежатъ къ натурамъ рѣшительнымъ: они прямо опредѣлили свое отношеніе къ академическимъ наукамъ. Но есть еще третья категорія студентовъ, у которыхъ не хватаетъ характера ни на прилежное записываніе и изученіе однихъ только лекцій, ни на сосредоточеніе на одной наукѣ, съ игнорированіемъ другихъ. Сначала они также задаются цѣлью изучать какую нибудь спеціальность, но потомъ, когда увидятъ, что немногіе спеціальные предметы теряются въ массѣ общеобязательныхъ, которые тоже подлежатъ ихъ изученію, то уже начинаютъ колебаться: хорошо, конечно, изучить предметы спеціальной группы, къ которымъ имѣешь склонность, но вѣдь нужно же знать и предметы общеобязательные; хотя раньше къ послѣднимъ, можетъ быть, и не чувствовалось расположенія, однако теперь они начинаютъ заинтересовывать, потому что въ академіи имъ дана интересная постановка; а потомъ и вообще разъ они читаются, значитъ, нужно ихъ слушать и изучать. Но изучить ихъ всѣ такъ, какъ хотѣлось бы, т. е. во всей научной постановкѣ и съ участіемъ собственной самодѣятельности невозможно, ограничиться изученіемъ однихъ только профессорскихъ чтеній не желательно,—погрузиться въ изученіе какой-нибудь одной науки, другія оставляя въ сторонѣ, не хватаетъ рѣшимости, тѣмъ болѣе, что, послушавъ разныхъ профессоровъ, эти студенты съ неустойчивой натурой, начинаютъ уже путаться въ своихъ симпатіяхъ къ тѣмъ или другимъ наукамъ: и та хороша, но и эта не плоха. Кончается дѣло тѣмъ, что они отбрасываютъ всякую личную иниціативу и отдаются теченію жизни и всѣмъ его случайностямъ. то онъ прочтетъ книгу по одной наукѣ, то по другой, то посѣщаетъ лекціи, то нѣтъ, то возьмется вести записи и дѣлать выписки, то оставляетъ все это и т. д. Конечно, онъ не доволенъ собою; онъ видитъ, что дѣлаетъ не то, что нужно и что долженъ,—но поправить дѣло не въ силахъ. Это чувство неудовлетворенности всегда находится въ глубинѣ его души, и подавить его не могутъ даже утѣшенія товарищей-студентовъ старшихъ курсовъ, что дескать не нами это заведено, не нами и кончится, не ты одинъ въ такомъ же положеніи, во время экзаменовъ все перемелется—мука будетъ, а теперь—благодушествуй и т. д.—Хорошо еще, если такой студентъ не потеряетъ способности къ систематической работѣ до IV курса, когда весь избытокъ своихъ силъ онъ можетъ напра-

вить на одно опредѣленное дѣло—на кандидатское сочиненіе... А между тѣмъ, если бы вниманіе и умственныя силы этихъ колеблющихся студентовъ были сразу сосредоточены на опредѣленномъ небольшомъ кругѣ предметовъ, такіе случаи благодушества въ теченіе года и крайняго напряженія въ теченіе экзаменскаго мѣсяца были-бы рѣдки.

„Итакъ, обиліе наукъ, съ которымъ приходится студенту встрѣчаться въ академіи, пропадаетъ для него почти даромъ. Если есть студенты, которые изучаютъ всѣ эти науки по профессорскимъ лекціямъ во время года и пріобрѣтаютъ по крайней мѣрѣ прочное знаніе прослушаннаго,—то такихъ студентовъ, какъ уже было сказано, немного; что же касается остальныхъ, то они съ большинствомъ наукъ знакомятся во время экзаменовъ—знакомство кратковременное и непрочное, сдѣланное съ единственною цѣлью, чтобы отвѣтить на билетъ, а затѣмъ... позабыть выученное, чтобы дать въ головѣ мѣсто лекціямъ по другому предмету, которыя постигнетъ та же участь.

„Но для кого же въ такомъ случаѣ трудятся профессора? И неужели нельзя сдѣлать такъ, чтобы трудъ ихъ не былъ тщетнымъ, но приносилъ соотвѣтствующіе плоды въ головахъ и занятіяхъ студентовъ? Неужели, съ другой стороны, нельзя сдѣлать такъ, чтобы энергія студенческихъ силъ не тратилась напрасно, чтобы желаніе изучить академическія науки и пріобрѣтенное еще на семинарской скамьѣ навыки къ добросовѣстному и усидчивому труду, нашли пригодныя условія для своего осуществленія? По моему мнѣнію, можно, и притомъ, не нарушая во многомъ теперешняго строя академической жизни.—И прежде всего, оставивъ все наличное количество существующихъ наукъ, не нужно требовать изученія всѣхъ ихъ отъ всѣхъ студентовъ, а слѣдуетъ разбить ихъ на спеціальныя группы, не на двѣ какъ теперь, а напр. на три, и не такъ, чтобы число спеціальныхъ предметовъ терялось въ массѣ общеобязательныхъ, а такъ, чтобы тѣхъ и другихъ было хотя бы по ровну, нужно, словомъ, усилить спеціализацію.

„На это могутъ возразить, что духовная академія—высшее богословское учебное заведеніе: какъ же выпускать изъ нея студентовъ, не надѣливъ ихъ познаніями по всѣмъ богословскимъ наукамъ? Какіе же они будутъ богословы, если получать высшее образованіе по нѣкоторымъ только богословскимъ наукамъ?—Во первыхъ,—скажу на это,—все равно,

теперь они (за рѣдкими исключеніями) знаніемъ всѣхъ богословскихъ наукъ даже въ томъ объемѣ, въ какомъ послѣднія излагаются въ лекціяхъ профессоровъ, не владѣютъ, выходя изъ академіи, да и нѣтъ надежды впредь, чтобы они это знаніе, при настоящемъ положеніи вещей, пріобрѣли въ ней. Это—фактъ, противъ котораго спорить нельзя. Слѣдовательно, желающимъ въ кандидатахъ академіи видѣть богослововъ, обладающихъ глубокими и широкими свѣдѣніями по всѣмъ богословскимъ наукамъ, приходится волею—неволею умѣрить свои желанія и свести ихъ къ естественнымъ границамъ, къ тому, чтобы эти кандидаты, довольствуясь по многимъ богословскимъ предметамъ свѣдѣніями, полученными еще на семинарской скамьѣ, хотя бы по нѣкоторымъ изъ нихъ пріобрѣтали вполнѣ научную подготовку,—т. е. волею-неволею приходится признать неизбѣжность спеціализаціи. Иначе, настаивая на тѣхъ неумѣренныхъ требованіяхъ, мы рискуемъ совсѣмъ оставить студентовъ при знаніяхъ, которыя они получили въ семинаріи. Затѣмъ, я не согласенъ и съ самою основою возраженія т. е. съ тѣмъ, чтобы академія, какъ высшее богословское училище, должна надѣлять своихъ питомцевъ всѣми богословскими знаніями, и тогда она будетъ выпускать настоящихъ богослововъ. По моему мнѣнію, свой характеръ высшаго богословскаго училища она сохранитъ и тогда, если не всѣми богословскими науками снабдитъ своихъ питомцевъ, если эти науки будутъ въ ней изучаться не какъ общеобязательные, но какъ спеціальные предметы;—да и настоящимъ богословомъ, по моему мнѣнію, скорѣе можетъ быть названъ тотъ, кто пріобрѣлъ глубокія свѣдѣнія въ нѣкоторыхъ богословскихъ наукахъ (хотя бы въ остальныхъ онъ довольствовался элементарными знаніями изъ учебниковъ), чѣмъ тотъ, кто имѣетъ поверхностныя и крайне непрочныя свѣдѣнія изъ всѣхъ ихъ. Почему, на самомъ дѣлѣ, отъ насъ такъ далека истина, что человѣку всего знать невозможно, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ волей-неволей всю жизнь долженъ ограничиваться свѣдѣніями, полученными въ средней школѣ (хотя бы въ другой области онъ былъ великимъ ученымъ)? Фактъ этотъ такъ часто наблюдается въ жизни, онъ такъ естественъ и вмѣстѣ благотворенъ (потому что на немъ основано взаимодѣйствіе наукъ), что человѣческая мысль охотно мирится съ нимъ; и тѣмъ болѣе онъ, конечно, допустимъ тамъ, гдѣ средняя школа даетъ уже солидныя знанія по нѣкоторымъ предметамъ.

Между тѣмъ, мы еще въ въ семинаріи, гдѣ широкая постановка богословскихъ наукъ, надѣливъ будущихъ студентовъ академіи весьма достаточными богословскими познаніями, требуемъ, чтобы они и въ академіи изучали опять всѣ же богословскія науки! Хотя безъ всякаго ущерба дѣлу и достоинству высшаго духовно-учебнаго заведенія мы могли бы дозволить студенту углубиться въ одну, имъ излюбленную область богословскаго вѣдѣнія, а по остальнымъ довольствоваться семинарскими знаніями, тѣмъ болѣе, что они у лучшихъ учениковъ семинаріи такъ солидны и тѣмъ болѣе, что занятіе излюбленнымъ богословскимъ предметомъ, безъ сомнѣнія, отразится и на углубленіи этихъ въ семинаріи пріобрѣтенныхъ знаній.—Могутъ возразить, что специализацію можно допустить еще по отношенію къ воспитанникамъ семинарій, но вѣдь въ академіи поступаютъ изъ свѣтскихъ заведеній, которые не получили такой богословской подготовки, какъ семинаристы, и которымъ слѣдуетъ дать познанія по всѣмъ богословскимъ наукамъ. На это отвѣчу, во-первыхъ, что въ такомъ случаѣ, чѣмъ жертвовать въ пользу ихъ семинаристами, не лучше ли этихъ воспитанниковъ свѣтскихъ заведеній заставить держать, прежде поступленія въ академію, экзаменъ на аттестатъ зрѣлости въ семинаріяхъ; это будетъ болѣе справедливо, чѣмъ когда семинаристовъ, желающихъ поступать въ университетъ (заведеніе не специальное, какъ академія), принуждаютъ держать экзаменъ на аттестатъ зрѣлости при гимназіяхъ; во-вторыхъ, что однимъ обиліемъ наукъ и изъ этихъ свѣтскихъ студентовъ нельзя сдѣлать богослововъ; въ-третьихъ, можно и при специализаціи такъ распредѣлить богословскія науки, что двѣ трети ихъ будутъ непремѣнно изучаться и этими свѣтскими студентами, что достаточно для ихъ богословскаго ценза.

Вотъ въ какомъ видѣ, по моему мнѣнію, могли бы быть распредѣлены на группы всѣ существующіе теперь въ академіи каѳедры. I) *Предметы общеобязательные*, которые необходимо долженъ изучать каждый студентъ высшаго богословскаго учебнаго заведенія и которые лежатъ въ основѣ всякаго богословскаго знанія: 1) Священное Писаніе Ветхаго Завѣта; 2) Священное Писаніе Новаго Завѣта; 3) Еврейскій языкъ и Библейская археологія, какъ науки вспомогательныя къ изученію Св. Писанія Ветхаго Завѣта и отчасти Новаго; 3) патристика, какъ наука, излагающая ученіе представителей цер-

ковнаго преданія; 5) библейская исторія; 6) церковная общая исторія; 7) церковная русская исторія. Эти науки излагаютъ исторію Церкви по всѣмъ сторонамъ ея жизни, изъ коихъ нѣкоторыя сдѣлались предметомъ особыхъ богословскихъ наукъ; 8) одинъ изъ новыхъ языковъ.

II) *Предметы специальные*; они дѣлятся на три отдѣленія: 1) *Богословско-философское*, въ которое войдутъ слѣдующія науки, имѣющія между собою внутреннее сродство: 1) основное богословіе; 2) догматическое богословіе; 3) нравственное богословіе; 4) исторія философіи; 5) психологія; 6) логика и метафизика.

2) *Церковно-практическое*, въ которое войдутъ науки, имѣющія отношеніе къ практической жизни Церкви: 1) каноническое право; 2) церковная археологія и литургика; 3) гомилетика и и исторія проповѣдничества; 4) пастырское богословіе и педагогика; 5) исторія и обличеніе русскаго раскола; 6) исторія и разборъ западныхъ исповѣданій.

3) *Словесно-историческое*, въ которое войдутъ слѣдующія, внутренно между собою связанныя науки, знакомящія съ разными сторонами жизни культурнаго человѣческаго общества: 1) русская гражданская исторія; 2) русскій и церк.-славянскій языкъ и исторія русской литературы; 3) древняя гражданская исторія; 4) новая гражданская исторія; 5) исторія словесности и исторія иностранныхъ литературъ; 6) греческій языкъ и его словесность; 6) латинскій языкъ и его словесность.

Такимъ образомъ, каждому студенту, по этому распредѣленію, придется прослушать около 20 наукъ въ теченіе четырехъ лѣтъ пребыванія въ академіи, или около 5 наукъ въ каждый годъ. Какъ частнѣе распредѣлить науки по курсамъ, этой подробности я не касаюсь, но естественнѣе всего, конечно, на первые два курса отнести науки общеобязательныя, а на послѣдніе—специальныя. Въ каждой группѣ студентъ можетъ сдѣлать одну науку центральною; на нее направить главнымъ образомъ свою самодѣятельность, и къ познаніямъ изъ нея систематически прилагать познанія изъ другихъ наукъ той же группы. Конечно, и познанія по этимъ послѣднимъ, въ виду ихъ небольшого числа, не будутъ поверхностными.

„Проэктируемое распредѣленіе, на нашъ взглядъ, не представляетъ ничего не соотвѣтствующаго ни богословскому характеру академіи, какъ высшаго духовно-учебнаго заведенія, ни задачамъ, которыя преслѣдуются всякимъ истиннымъ богословомъ. Впрочемъ, можно допустить и другую классифи-

кацію академическихъ каѳедръ (хотя представленная нами имѣетъ то преимущество, что раздѣляетъ предметы на группы по ихъ внутреннему сродству), но за что мы твердо стоимъ— это за самый принципъ спеціализаціи. Такъ или иначе, но осуществить этотъ принципъ необходимо — и для успѣшнаго хода студенческихъ занятій и вообще для процвѣтанія богословской науки".

Соображенія нашего корреспондента заслуживаютъ полнаго вниманія. Они всецѣло проникнуты благожелательнымъ настроеніемъ и къ богословской наукѣ, и къ учащимъ и къ учащимся; въ основѣ ихъ лежитъ вполнѣ соотвѣтствующая здравой педагогіи мысль о необходимости сообразоваться въ дѣлѣ ученія съ психическими особенностями обучаемыхъ, со степенью ихъ духовнаго роста; они настаиваютъ на томъ, въ чемъ дѣйствительно теперь ощущается потребность всѣми причастными къ дѣлу, на усиленіи спеціализаціи въ нашихъ академіяхъ. Конечно, краски, которыми у корреспондента описывается неудовлетворительная постановка въ настоящее время студенческихъ занятій, черезчуръ сгущены и ихъ слѣдуетъ смягчить; однако въ общемъ и здѣсь замѣчанія почтеннѣйшаго автора не далеки отъ истины. Если же имѣть въ виду подготовку студентовъ къ учительству, о которой мы вели рѣчь въ началѣ этихъ очерковъ, то, конечно, проектируемое авторомъ распредѣленіе академическихъ предметовъ таковой подготовкѣ весьма благопріятствуетъ, потому что даетъ для нея время и силы, съуживая кругъ студенческихъ занятій. Но проектъ автора есть единоличное мнѣніе и желаніе, вопросы же, имъ выдвигаемые, весьма важны и могутъ быть рѣшаемы только при участіи многихъ голосовъ, высказывающихся за и противъ. Поэтому, соглашаясь съ авторомъ въ принципѣ, мы желали бы слышать и другіе голоса по затронутому имъ предмету.

С. П.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

П.Ф. Николаевский
П.Н. Жукович

Отзыв о сочинениях представленных на соискание Макарьевской премии:

1. Отзыв о сочинении И.И. Шимко: «Патриарший казенный приказ. Его внешняя история, устройство и деятельность»
2. Отзыв о сочинении Киприановича «Жизнь Иосифа Семашки, митр. Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г.»

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 1. С. 180-188.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

ОТЗЫВЫ О СОЧИНЕНІЯХЪ,

представленныхъ на соисканіе Макарьевской преміи.

I.

И. И. Шимко: „Патріаршій казенный приказъ. Его внѣшняя исторія, устройство и дѣятельность". Москва, 1894 г.

Означенное сочиненіе представляетъ собою отдѣльный оттискъ изъ IX книги „Описанія документовъ и бумагъ, хранящихся въ московскомъ архивѣ министерства юстиціи". Авторъ этого сочиненія, состоящій на службѣ въ означенномъ архивѣ, въ предисловіи къ своему труду, такъ опредѣляетъ задачи своей ученой работы: онъ преслѣдовалъ прежде всего ближайшія нужды архива, имѣлъ цѣлію *описать сохранившіяся въ архивѣ бумаги и дѣла бывшаго патріаршаго казеннаго приказа,* указать *распредѣленіе въ этомъ архивѣ книгъ и дѣлъ* патріаршаго казеннаго приказа по группамъ, дать внѣшнюю характеристику отдѣльныхъ видовъ документовъ и описать ихъ содержаніе; и кромѣ того согласно программѣ архивнаго изданія, имѣлъ цѣлью *на основаніи своего главнаго источника* и другихъ матеріаловъ и литературныхъ пособій *описать внѣшній строй и дѣятельность учрежденія на всемъ протяженіи его исторіи,* чтобы тѣмъ помочь будущимъ изслѣдователямъ указаніями, что они могутъ найти въ бумагахъ патріаршаго казеннаго приказа и чего не слѣдуетъ искать въ немъ (стр. III). Такое соединеніе и преслѣдованіе двойственныхъ задачъ—археографическаго описанія документовъ патріаршаго казеннаго приказа и научнаго историческаго изслѣдованія объ этомъ приказѣ нужно постоянно имѣть въ виду при разборѣ содержанія и научныхъ достоинствъ представленной авторомъ работы.

Согласно поставленнымъ задачамъ изслѣдованія, авторъ дѣлитъ свое сочиненіе на три части, каждой изъ нихъ по-

священіе свое содержаніе, которое въ свою очередь излагаетъ по тремъ періодамъ существованія казеннаго приказа, періоду патріаршему, періоду между патріаршества отъ кончины патріарха Адріана до учрежденія Св. Синода, и періоду синодальному—до закрытія приказа въ 1740 году. Въ первой части (стр. 1—78) изложены внѣшняя исторія и устройство казеннаго приказа. Въ частности здѣсь говорится о началѣ учрежденія патріаршаго казеннаго приказа между 1619—1623 годами, о причинахъ и обстоятельствахъ открытія его при п. Филаретѣ Никитичѣ, о связи появленія его съ прежнимъ управленіемъ московскихъ митрополитовъ и патріарховъ, объ отличіи его отъ царскаго казеннаго приказа, объ отношеніи патріарховъ къ своему казенному приказу, о составѣ, порядкѣ назначенія и содержаніи служившихъ въ немъ лицъ, объ отношеніяхъ къ приказу патріаршаго разряда, десятильниковъ, поповскихъ старостъ и черныхъ властей. Описывая затѣмъ перемѣны въ судьбѣ приказа по смерти п. Адріана и новое данное ему назначеніе служить государственнымъ цѣлямъ, авторъ говоритъ о началѣ зависимыхъ отношеній его къ монастырскому приказу, введеніи въ немъ строгой отчетности, регистратуры, надзора за нимъ фискаловъ и статсъ-конторы, о подчиненіи его со времени учрежденія Св. Синода духовной власти, о признаніи за нимъ съ 1720 г. самостоятельнаго значенія и учрежденіи должности синодальнаго казначея и ризничаго, объ измѣненіяхъ его штата и занятій и наконецъ объ обстоятельствахъ, содѣйствовавшихъ сначала сліянію его въ 1738 г. съ коллегіей экономіи, когда свѣтскимъ правительствомъ было признано, что сборъ разныхъ податей и недоимокъ съ духовенства есть „дѣло свѣтское, а Св. Синодъ и безъ того важнѣйшими духовными дѣлами весьма отягощенъ", а затѣмъ и о совершенномъ закрытіи казеннаго приказа.

Вторая часть сочиненія, весьма необширная по объему (стр. 78—83), въ краткихъ чертахъ излагаетъ исторію архива казеннаго приказа, судьбу его помѣщеній, современное и прежнее состояніе его документовъ въ XVII и XVIII вѣкахъ, утрату многихъ изъ нихъ отъ пожаровъ и другихъ причинъ, и наличное число ихъ въ настоящее время.

Третья часть самая обширная, занимаетъ болѣе трехъ четвертей всего сочиненія (стр. 83—361), знакомитъ насъ съ дѣятельностію казеннаго приказа въ разные періоды его существованія и сообразно съ характеромъ этой дѣятельности разсматриваетъ ее въ трехъ отдѣлахъ, которые въ свою очередь распадаются на особыя главы. Прежде и больше всего разсматривается спеціальная, именно финансовая дѣятельность казеннаго приказа (стр. 83—293); обзору ея въ патріаршій періодъ посвящено четыре особыхъ главы. Въ первой изъ нихъ описывается дѣятельность приказа по опредѣленію платежныхъ средствъ приходскихъ церквей и управленію цер-

ковными землями въ патріаршей области; при чемъ излагаются свѣдѣнія о бывшихъ въ XVII вѣкѣ переписяхъ этой области въ цѣломъ ея объемѣ и по частямъ въ ея десятинахъ, городахъ и отдѣльныхъ мѣстахъ; указаны причины и порядки этихъ переписей, регистрація церковныхъ земель и средства къ открытію запустѣлыхъ и утаенныхъ церквей и церковныхъ земель, организація управленія церковною недвижимою собственностію, порядки въ утвержденіи за церквами правъ на землю, въ разборѣ споровъ духовенства съ мірянами изъ-за церковныхъ земель, и въ раздѣлѣ земельныхъ участковъ между членами клира. Во второй главѣ разсматриваются самые доходы, поступавшіе въ патріаршій казенный приказъ, сборы окладные и неокладные, предметы обложенія ими въ патріаршей области, частные виды этихъ многочисленныхъ сборовъ, измѣненія въ размѣрѣ ихъ въ теченіе XVII вѣка, порядокъ сбора ихъ на мѣстѣ—въ десятинахъ и въ самомъ приказѣ, и сообщаются свѣдѣнія объ общемъ количествѣ и степени доходности этихъ сборовъ для казны патріаршей. Въ третьей главѣ описаны уже расходы домовой патріаршей казны какъ на личное содержаніе патріарха, на одежду, столовый обиходъ его, такъ и на содержаніе патріаршаго двора, домовыхъ и служившихъ на немъ людей, на дворовое строеніе, на канцелярскіе и приказные расходы, на содержаніе патріаршихъ домовыхъ церквей въ Москвѣ и селахъ, на богослуженіе въ праздники, на молебны и панихиды, на милостыню нищимъ, колодникамъ и въ богадѣльни, на выдачу денегъ въ займы по заемнымъ и записямъ, на благословенныя иконы и подношенія по разнымъ случаямъ. Въ концѣ этой главы приведены свѣдѣнія о порядкѣ образованія приходо-расходныхъ книгъ патріаршей вещевой казны и переписи ея послѣ кончины патріарховъ. Въ четвертой главѣ указано отношеніе приказа къ монастырямъ патріаршей области, какъ домовымъ патріаршимъ, такъ и епархіальнымъ. Второй отдѣлъ этой части состоитъ изъ двухъ главъ и описываетъ финансовую дѣятельность приказа по смерти п. Адріана до учрежденія Св. Синода и далѣе до закрытія приказа; здѣсь указаны происшедшія за это время перемѣны въ доходахъ и расходахъ казеннаго приказа вслѣдствіе количественнаго и качественнаго увеличенія налоговъ на духовенство и двоякаго назначенія собираемыхъ доходовъ на нужды приказа и на правительственныя потребности. Послѣдній отдѣлъ въ третьей части сочиненія (стр. 293—360) излагаетъ административную и судебную дѣятельность казеннаго приказа отъ кончины патріарха Адріана до 1740 года и распадается на три главы. Въ первой изъ нихъ авторъ описываетъ отношенія приказа къ высшимъ и низшимъ представителямъ мѣстной духовной администраціи по управленію десятинами бывшей патріаршей области, участіе приказа въ выборѣ поповскихъ старостъ и заказщиковъ, кон-

тролѣ за ихъ дѣятельностію и взысканіи съ нихъ въ случаѣ недоборовъ, растратъ и утайки суммъ, защитѣ ихъ отъ вмѣшательствъ въ дѣла по сбору пошлинъ и отъ притѣсненій со стороны мѣстныхъ духовныхъ управителей, и въ назначеніи въ духовныя правленія подъячихъ, вѣдавшихъ дѣла по казенному приказу. Во второй главѣ этого отдѣла разбирается значеніе приказа въ жизни приходскаго духовенства, участіе его въ рѣшеніи споровъ между членами причтовъ изъ-за земель и доходовъ, въ установленіи нормы распредѣленія между ними доходовъ, въ производствѣ ставленническихъ дѣлъ при поставленіи на священническія и причетническія должности въ приходахъ, при посвященіи въ іеродіакона и іеромонаха, при возведеніи въ санъ протопопа, при выдачѣ епитрахильныхъ, постихарныхъ и перехожихъ грамотъ вдовому и перехожему духовенству, равно и при выдачѣ архіерейскихъ и настоятельскихъ грамотъ; казенный приказъ завѣдывалъ выдачею всѣхъ этихъ грамотъ вмѣстѣ со ставленническимъ столомъ, такъ какъ собиралъ за нихъ свои пошлины и привлекалъ духовенство къ суду за подлоги при полученіи священнослужительскихъ мѣстъ, за служеніе безъ надлежащихъ документовъ и за уклоненіе отъ платежа установленныхъ пошлинъ и сборовъ. Въ третьей главѣ описывается отношеніе приказа къ членамъ приходскихъ общинъ и участіе его въ перечисленіи прихожанъ изъ одного прихода въ другой, въ опредѣленіи къ церквамъ и отрѣшеніи отъ мѣстъ духовныхъ лицъ по просьбамъ прихожанъ, въ дѣлахъ о постройкахъ и освященіи новыхъ приходскихъ церквей и открытіи новыхъ приходовъ, въ привлеченіи прихожанъ къ заботамъ о благолѣпіи храмовъ, церковнаго богослуженія и обезпеченіи мѣстныхъ причтовъ, равно и въ рѣшеніи споровъ между причтами и прихожанами изъ-за личныхъ счетовъ, особенно изъ-за выдѣленія новыхъ приходовъ.

Въ заключеніи сочиненія авторъ сообщаетъ дополнительныя замѣчанія о перемѣнахъ въ управленіи бывшею патріаршею областью и въ судьбѣ ея послѣ закрытія казеннаго приказа, о завѣдываніи сборами въ ней до 1744 г. въ коллегіи экономіи, затѣмъ въ канцеляріи сенодальнаго экономическаго правленія, а съ 1749 г. въ московской духовной канцеляріи, пока реформы императрицы Екатерины II не уничтожили прежняго „тяглаго строя“ въ жизни русскаго духовенства и не внесли новыхъ началъ въ устройствѣ его быта.

Представленный краткій перечень содержанія книги г. Шимко говоритъ уже о богатствѣ сообщаемыхъ въ ней свѣдѣній, о важности раскрываемаго въ ней вопроса и широкой постановкѣ его раскрытія. Исторія бывшаго патріаршаго, потомъ синодальнаго, казеннаго приказа за все время его существованія въ нашей наукѣ и литературѣ не была еще предметомъ спеціальнаго научнаго изслѣдованія и потому

оставалась мало извѣстною и уясненною, не смотря на то, что дѣятельность этого приказа имѣла важное значеніе въ общей системѣ церковнаго управленія, едва ли не ближе и больше всего соприкасалась съ жизнью низшаго духовенства и оставила свой неизгладимый слѣдъ не только въ этой, но и въ общей русской церковно-исторической жизни. Свѣдѣнія о казенномъ патріаршемъ приказѣ, изложенныя въ печатныхъ курсахъ русской церковной исторіи и отдѣльныхъ сочиненіяхъ, посвященныхъ описанію церковнаго управленія и быта духовенства въ Россіи, отличались доселѣ большою неполнотою и отрывочностію, такъ какъ они основаны на отрывочныхъ данныхъ, заимствованныхъ большею частію не изъ первоисточниковъ. Нашъ авторъ имѣлъ счастливую возможность изучать исторію этого приказа по подлиннымъ его документамъ, пересмотрѣть всѣ сохранившіяся въ московскомъ архивѣ министерства юстиціи его дѣла, связки и книги и въ представленномъ имъ изслѣдованіи восполнить существовавшій пробѣлъ въ научныхъ свѣдѣніяхъ объ этомъ приказѣ. Правда, авторъ далеко не первый работаетъ въ области изученія рукописей и дѣлъ патріаршаго казеннаго приказа; въ предисловіи къ своему труду онъ заявляетъ, что дѣла этого приказа по богатству и важности заключающихся въ нихъ свѣдѣній съ давнихъ поръ обращали на себя вниманіе ученыхъ археологовъ и историковъ и легли въ основу спеціальныхъ изданій матеріаловъ, извлеченныхъ изъ дѣлъ этого приказа, равно и отдѣльныхъ монографій по исторіи патріаршаго дома, монастырей, приходскихъ церквей обширной патріаршей области и бѣлаго духовенства (стр. III). Начало болѣе систематическаго ознакомленія съ дѣлами патріаршаго казеннаго приказа нужно относить къ тридцатымъ и сороковымъ годамъ нынѣшняго столѣтія, когда въ археологическихъ работахъ Хавскаго по исторіи Москвы впервые появились свѣдѣнія о московскихъ церквахъ, заимствованныя изъ дѣлъ этого приказа (стр. 3 пр. 8). Первыя попытки къ описанію документовъ и дѣлъ этого приказа сдѣланы покойнымъ директоромъ московскаго архива юстиціи Ивановымъ въ его „Описаніи архива старыхъ дѣлъ“ и въ начатомъ при немъ другомъ почтенномъ изданіи: „Описаніе документовъ и бумагъ“, хранящихся въ указанномъ архивѣ; въ приложеніи къ 1-му тому послѣдняго изданія помѣщены уже цѣнные документы этого приказа, относящіеся къ исторіи указа патріарха Іоакима 1687 г. о нормѣ церковныхъ пошлинъ, которыя по образцу патріаршей области должны были сбираться съ духовенства въ другихъ епархіяхъ. Весьма обширный матеріалъ въ выпискахъ изъ книгъ казеннаго приказа вошелъ въ составъ спеціальныхъ трудовъ братьевъ В. И. и Г. И. Холмогоровыхъ; одинъ изъ этихъ трудовъ носитъ заглавіе: „Историческіе матеріалы о церквахъ и селахъ XVI—XVIII столѣтій“, входившихъ въ составъ десятинъ прежней

патріаршей области (дано описаніе церквей пока 10 десятинъ); другой трудъ Холмогоровыхъ вошелъ въ извѣстное изданіе подъ редакціей Забѣлина: „Матеріалы для исторіи, археологіи и статистики г. Москвы“ ч. I и II (стр. 113 пр.), гдѣ кромѣ описанія многочисленныхъ соборовъ и церквей столицы помѣщены интересныя данныя и о московскомъ патріаршемъ домѣ, его приходахъ и расходахъ. По книгамъ того же приказа написана и мною статья о составѣ патріаршей области при п. Никонѣ (въ „Христ. Чтен.“ 1888 № 1—2). Нашъ авторъ пользуется всѣми указанными печатными работами и ссылается на нихъ; но въ своемъ изслѣдованіи пошелъ дальше. Онъ взялъ на себя сложный трудъ, не вдаваясь въ раскрытіе излишнихъ для цѣлей его подробностей, представить въ главныхъ наиболѣе выдающихся чертахъ возможно полную картину устройства и дѣятельности патріаршаго казеннаго приказа, насколько позволяли ему сдѣлать это сохранившіяся бумаги казеннаго приказа, и при описаніи дѣятельности этого приказа указать содержаніе и характеръ относящихся сюда документовъ и дѣлъ описываемаго имъ приказа.

Обѣ указанныя задачи выполнены авторомъ вполнѣ удовлетворительно. Сочиненіе г. Шимко имѣетъ неоспоримый научный интересъ. Онъ впервые даетъ обстоятельное, документальное, основанное на первоисточникахъ изложеніе исторіи одного изъ мало обслѣдованныхъ учрежденій, завѣдывавшаго финансовыми отношеніями къ низшему духовенству въ самой обширной въ Россіи епархіи. Первая часть сочиненія, излагающая устройство и судьбу патріаршаго казеннаго приказа до самаго закрытія его, богата совершенно новыми свѣдѣніями объ организаціи этого приказа, числѣ въ немъ приказныхъ столовъ и повытій, составѣ служащихъ, содержаніи ихъ и перемѣнахъ въ порядкахъ дѣлопроизводства. Вторая часть сочиненія, трактующая о состояніи приказнаго архива), не обширна по объему, не такъ богата содержаніемъ и съ удобствомъ могла бы войти въ составъ первой части. Но самая лучшая и цѣнная часть во всемъ сочиненіи — это третья, собственно тѣ первыя обширныя главы въ ней, которыя заняты описаніемъ финансовой дѣятельности казеннаго приказа. Фискальный характеръ патріаршаго управленія, обложеніе духовенства, церквей, церковныхъ земель и приходовъ патріаршей области безчисленными и разнообразными сборами и пошлинами въ пользу высшей духовной власти и на содержаніе разныхъ низшихъ органовъ епархіальнаго управленія, усиленная и настойчивая заботливость власти объ увеличеніи собираемыхъ доходовъ, установленіе для того особой опредѣленной системы съ наложеніемъ особыхъ взысканій за недоплату, недоборъ и утайку податей и сборовъ — вся эта печальная сторона древняго тяглаго строя жизни духовенства въ сочиненіи

г. Шимко обрисована со всею опредѣленною ясностію и документальною точностію. Обрисовка финансовыхъ отношеній духовной власти къ своей епархіи въ разбираемомъ сочиненіи имѣетъ тѣмъ большій научный интересъ, что здѣсь излагаются порядки этихъ отношеній въ области патріаршей, самой обширной и богатой сравнительно съ другими русскими епархіями, и притомъ въ епархіи первой, которою управлялъ самъ патріархъ, высшій представитель церковной власти въ Россіи, порядки управленія котораго должны были служить примѣромъ и образцомъ въ управленіи для всѣхъ подвластныхъ ему русскихъ епархіальныхъ архіереевъ. Изъ отдѣльныхъ вопросовъ, раскрываемыхъ въ разныхъ главахъ этой третьей части сочиненія, обращаютъ на себя вниманіе по полнотѣ научнаго раскрытія и новизнѣ предмета, слѣдующіе вопросы: обстоятельное описаніе постепеннаго роста патріаршей области къ половинѣ XVII вѣка и измѣненія въ составѣ и территоріи ея во второй половинѣ XVII и въ началѣ XVIII столѣтія (стр. 117—121. 271—273. 285), число въ ней десятинъ, характеръ ихъ образованія и устройство въ нихъ администраціи (112—117), система переписи, дозоровъ и розыски запустѣлыхъ и утаенныхъ церковныхъ земель (84—106), порядокъ обложенія ихъ данями, установленіе нормы этихъ даней и измѣненіе ея при патріархахъ Филаретѣ, Іосифѣ, Никонѣ и Іоакимѣ (123—130), система сборовъ съ оброчныхъ статей (159—190), перечень и виды расходовъ патріаршей казны (215—248), судьба разныхъ сборовъ и расходовъ этой казны въ XVIII вѣкѣ (260—268. 273—284), исторія вопроса о постройкѣ и освященіи новыхъ церквей и часовенъ въ концѣ XVII в. и въ петровское время 148—155. 354—358). Излагая дѣятельность казеннаго приказа и порядки въ сборѣ и расходованіи денежныхъ суммъ, авторъ для большей наглядности въ изложеніи нерѣдко даетъ готовыя составленныя имъ по документамъ таблицы, точно опредѣляющія или норму сборовъ и расходовъ, или число церквей и оброчныхъ участковъ въ патріаршей области за разное время; такихъ таблицъ имѣется нѣсколько въ его сочиненіи (стр. 24. 119—121. 124. 126—127. 164. 177—178. 196. 207, 253—254. 265. 268. 274—276, 288—289. 291), и составленіе ихъ нерѣдко требовало большихъ и усиленныхъ вычисленій, такъ какъ книги казеннаго приказа до конца XVII в. не давали ему готовыхъ общихъ итоговъ денежныхъ суммъ и ограничивались только предметною записью разныхъ статей прихода и расхода часто безъ всякаго подсчета этихъ суммъ.

Что касается выполненія другой намѣченной авторомъ задачи въ сочиненіи — описать самые архивные документы казеннаго приказа, то эта археографическая работа искусно выполнена имъ безъ всякаго ущерба для представленнаго описанія исторіи и дѣятельности казеннаго приказа. Чтобы

не отвлекать вниманія читателя отъ интереснаго изложенія самой исторіи приказа и не повторяться въ разъясненіи содержанія и характера архивныхъ документовъ, авторъ счелъ нужнымъ описывать эти документы не въ особой главѣ своего сочиненія, гдѣ онъ трактуетъ о составѣ и перемѣнахъ въ состояніи архива, а на ряду съ изложеніемъ тѣхъ или другихъ сторонъ дѣятельности приказа; причемъ сами собою на первый планъ выдвигались особыя группы документовъ, которые вызывались въ приказномъ дѣлопроизводствѣ, давалось обозрѣніе ихъ внѣшнее и внутреннее а въ примѣчаніяхъ къ тексту приводились и списки этихъ документовъ, съ необходимыми къ нимъ указателями для облегченія справки. Такихъ археографическихъ свѣдѣній о документахъ и книгахъ казеннаго приказа съ описаніемъ ихъ содержанія по группамъ и съ указателями къ нимъ разсѣяно очень много на разныхъ страницахъ сочиненія (3. 65—71. 81—84. 86. 121. 162. 216—217. 219. 222—230. 235—240. 243—248. 251—254. 262—264. 290. 301.)

Для своего сочиненія авторъ изучалъ массу рукописныхъ документовъ казеннаго приказа, сохранившихся въ московскомъ архивѣ въ числѣ 445 книгъ, 197 описей (въ тетрадяхъ) церковныхъ приходовъ и земель и 48 вязокъ съ дѣлами (въ количествѣ 4456 №№) (стр. 83); для пополненія свѣдѣній онъ получалъ справки изъ с.-петербургскаго архива Св. Синода (стр. 43. 56—58), пользовался и печатными пособіями, относящимися къ его вопросу. Въ изложеніи труда онъ строго объективенъ, не выходилъ изъ рамокъ намѣченныхъ задачъ и сообщенныя свѣдѣнія подкрѣплялъ ссылками на документы. Но при сложности работы и широкой ея постановкѣ онъ не избѣжалъ нѣкоторыхъ, впрочемъ не многихъ пропусковъ, недосмотровъ, неточностей и ошибокъ, характеризующихъ степень знакомства его и съ печатною литературою, и съ документами описываемаго имъ казеннаго приказа. Укажу на болѣе выдающіеся замѣченные мною недосмотры.

Излагая исторію происхожденія патріаршаго казеннаго приказа, авторъ документально доказалъ, что этого приказа не было до п. Филарета; но при наличности собранныхъ свѣдѣній считалъ невозможнымъ пріурочить время открытія приказа къ извѣстному опредѣленному году жизни этого патріарха и остановился на выводѣ, что приказъ возникъ въ періодъ времени отъ 1619 до 1623 г. (стр. 2 — 4). Между тѣмъ въ печати давно уже изданъ замѣчательный документъ почему-то умалчиваемый въ спеціальной литературѣ, который если не прямо, то косвенно доказываетъ несомнѣнное существованіе патріаршаго казеннаго приказа еще до 1620 г. Въ неоффиціальной части „Вологодскихъ губернскихъ вѣдомостей“ (1855 г. № 21 стр. 188—189) помѣщены двѣ грамоты патріарха Филарета въ Вологду, и первая изъ нихъ имѣетъ

для насъ существенный интересъ. Приводимъ ея содержаніе: „7128 (1620 г.) генваря въ 18 день. По приказу великаго господина святѣйшаго патріарха Филарета московскаго и всея Русіи, *память* софѣйскому сыну боярскому Ѳедору Макарову: ѣхати ему въ вологоцкой уѣздъ въ Сямскую волость Корачевскаго станку, и пріѣхавъ допросити Сямскіе волости Корачевскаго станку околними сосѣдми, по государеву цареву и великаго князя Михаила Ѳедоровича всея Русіи крѣстному цѣлованью, версты по 2 и по 3 и по 5 и по 6 и боле Никольскаго попа Смеона", былъ ли онъ ограбленъ польскими и литовскими и русскими воровскими людьми при нападеніи ихъ въ 1618 г. на Сямскую волость, и оттого съ женишкой и дѣтишками своими скитается ли по чужимъ дворамъ, церковная земля у него насѣяна ль, и есть ли чѣмъ заплатить ему церковную дань; и собранныя о томъ обыскныя рѣчи за подписью свидѣтелей „привести на Вологду на архіепископль дворъ *въ казенный приказъ* ко князю Григорью Ѳедоровичю Дябринскому, да къ Матоею Патрикѣеву съ собою вмѣстѣ". Память, выданная по приказу патріарха съ предписаніемъ приказному боярскому сыну вологодскаго архіерейскаго дома произвесть повальный обыскъ по дѣлу ограбленія священника церкви Св. Николая въ Корачевѣ, представляетъ собою обычную форму приказнаго дѣлопроизводства; форма и содержаніе приказной бумаги показываютъ, что она выдана изъ патріаршаго разряда; но упоминаніе въ ней о существованіи у вологодскаго архіепископа своего казеннаго приказа съ опредѣленнымъ составомъ завѣдывавшихъ имъ лицъ и притомъ въ такое раннее время, какъ начало 1620 г. (что подтверждается и данными въ „Лѣтописи занятій археограф. коммиссіи" вып. II-й отд. II, стр. 8—12), даетъ право утверждать, что такой же казеный приказъ былъ и у патріарха и существовалъ уже въ 1619 году, такъ какъ архіерейскіе приказы всегда устроялись въ епархіяхъ послѣ открытія и по образцу приказовъ патріаршихъ. Указанное же распоряженіе патріарха Филарета по вологодской епархіи вызвано тѣмъ, что каѳедра вологодскаго архіепископа съ іюня 1619 до февраля 1620 г. была праздною (Строевъ „Списки іерарховъ" 731), а въ такихъ случаяхъ епархіи обыкновенно поступали въ завѣдываніе патріарха. — Описывая устройство помѣщеній для казеннаго приказа при патріархѣ Никонѣ и жалуясь на скудость свѣдѣній по этому вопросу, авторъ привелъ только двѣ ссылки на документы приказа (стр. 79—80 пр. 7); между тѣмъ въ этихъ документахъ можно находить болѣе данныхъ для описанія постройки казеннаго приказа за это время даже съ такими детальными подробностями, что въ ноябрѣ 1656 г. „въ казенный приказъ купленъ котъ для мышей и за него дано 8 денегъ" (книга № 34 л. 370 об. 371. 377. 386 об. № 38 л. 205. № 41 л. 313 об. 363. 389.

№ 43 л. 342 об. 353 об. 363 об. 364 об. 365. 367 об. 368 об.); отсюда же узнаемъ, что во время моровогo повѣтрія въ августѣ 1654 г. патріаршая казна поставлена была для храненія въ Успенскомъ соборѣ въ придѣлѣ Похвалы Божіей Матери и 16 августа приставу Янику Архипову заплачено было 10 алтынъ за купленный имъ висячій замокъ къ этому придѣлу (№ 36 л. 619). Дѣятельность казеннаго приказа при п. Никонѣ по усиленію доходовъ патріаршей домовой казны изложена авторомъ обстоятельно; но состояніе этой казны за это время, самое количество ея доходовъ и расходовъ остались далеко неразъясненными даже въ общихъ характеристическихъ чертахъ. Между тѣмъ значеніе патріаршества Никона для исторіи этой казны заслуживало бы большаго вниманія; большая часть лучшихъ и цѣнныхъ вещей, доселѣ сохранившихся въ московской бывшей патріаршей ризницѣ относится къ этому времени. Одно сравненіе изданныхъ въ печати описей вещевой казны п. Филарета и Никона даетъ къ тому богатый матеріалъ и повело бы къ интереснымъ наблюденіямъ. Самъ п. Никонъ въ письмахъ къ царю Алексѣю Михаиловичу не одинъ разъ описывалъ доходы и расходы патріаршаго дома за свое время; о первыхъ онъ писалъ, что „государевымъ жалованьемъ и своимъ промысломъ онъ учинилъ прибыль въ домѣ Пресвятыя Богородицы доходу тысячъ по двадцати на годъ и тому свидѣтельствуютъ книги при моемъ владычествѣ“ (Субботина „Дѣло патр. Никона“ стр. 208—209); о количествѣ сдѣланныхъ имъ расходовъ онъ писалъ подробнѣе по разнымъ выдающимся статьямъ этихъ расходовъ и въ подтвержденіе своихъ словъ опять прибавлялъ: „и тому всему книги есть въ казнѣ“. (Исторія Соловьева т. XI, изд. 2 стр. 264). Провѣрка этихъ ссылокъ патріарха на книги казеннаго приказа была обязательна для автора, несомнѣнно подтвердила бы показанія патріарха и значительно дополнила бы приводимыя авторомъ свѣдѣнія о состояніи патріаршей домовой казны въ указанное время. Тогда авторъ при обозрѣніи расходовъ этой казны на милостыни патріарховъ не допустилъ бы одного ошибочнаго сужденія на счетъ благотворительности патріарха Іоакима; авторъ заявляетъ, что благотворительность этого патріарха „приняла особенно большіе размѣры и къ прежнему частному характеру ея присоединился общественный“ (стр. 159). Передача въ 1678 г. по царскому указу изъ приказа Большого дворца въ вѣдѣніе патріаршаго дома нищихъ и стариковъ, призрѣвавшихся доселѣ въ московскихъ богадѣльняхъ, сама по себѣ не можетъ еще служить доказательствомъ особенной благотворительности п. Іоакима; на содержаніе этихъ нищихъ патріархъ установилъ новые особые сборы со всѣхъ епархій по гривнѣ съ каждой церкви. Для характеристики же личной благотворительности патріарха достаточно указать на приведенные авторомъ факты, что

п. Іоакимъ, получивъ въ свое вѣдѣніе общественныя богадѣльни, почти сряду же закрылъ на патріаршемъ дворѣ бывшую здѣсь издавна богадѣльню и даже прекратилъ выдачу кормовыхъ денегъ и милостыни соборнымъ нищимъ (стр. 242—243). Вмѣсто п. Іоакима лучшимъ образцомъ благотворительности нужно поставить п. Никона; расходныя книги казеннаго приказа переполнены свѣдѣніями о замѣчательно широкой благотворительности этого патріарха, свѣдѣнія о томъ находятся не только въ обычныхъ записяхъ о расходахъ на милостинныя дачи по богадѣльнямъ, тюрьмамъ, во время крестныхъ его ходовъ по церквамъ для служеній, но и въ записяхъ о частыхъ походахъ патріарха по домовымъ патріаршимъ селамъ, въ устраиваемые имъ монастыри Иверскій и Воскресенскій, въ города Владиміръ, Тверь и Новгородъ. Эта благотворительность Никона не укрылась отъ вниманія его современниковъ и привлекала къ нему любовь народа.

Сдѣланныя мною замѣчанія не умаляютъ достоинства представленнаго сочиненія; онѣ указываютъ только на необходимость детальнаго изученія богатыхъ научныхъ данныхъ, находящихся въ бумагахъ и дѣлахъ патріаршаго казеннаго приказа, и свѣрки ихъ съ данными изъ другихъ источниковъ, чтобы на основаніи ихъ можно было безошибочно характеризовать дѣятельность древне-русскихъ патріарховъ. Научное значеніе сочиненія г. Шимко заключается не въ изложеніи этихъ деталей, а во первыхъ—въ обстоятельномъ описаніи исторіи и дѣятельности бывшаго патріаршаго казеннаго приказа, остававшагося до него мало извѣстнымъ наукѣ, во вторыхъ — въ ознакомленіи съ богатымъ матеріаломъ, сокрытымъ въ книгахъ этого приказа. Въ первомъ отношеніи разсматриваемое изслѣдованіе занимаетъ мѣсто сряду за извѣстными трудами профессора М. И. Горчакова о „Монастырскомъ приказѣ“ и „О земельныхъ владѣніяхъ митрополитовъ, патріарховъ и Св. Синода“, составленными тоже по бумагамъ московскаго архива юстиціи и также ознакомившими науку съ двумя приказами, — монастырскимъ и патріаршимъ дворцовымъ; во второмъ отношеніи оно имѣетъ значеніе необходимой справочной книги, къ которой будетъ обращаться всякій, имѣющій заниматься по документамъ патріаршаго казеннаго приказа. Поэтому я считаю трудъ *г. Шимко достойнымъ преміи покойнаго высокопреосвященнаго митрополита Макарія.*

Э. О. Профессоръ Протоіерей **Павелъ Николаевскій.**

II.

Кипріановичъ: „Жизнь Іосифа Сѣмашки, митрополита литовскаго и виленскаго, и возсоединеніе западно-русскихъ уніатовъ съ православною церковью въ 1839 году“. Вильна, 1893 года.

Въ основу труда г. Кипріановича легли такъ называемыя „Записки Іосифа, митрополита литовскаго“, изданныя въ трехъ томахъ Императорскою академіею наукъ по завѣщанію автора (Спб., 1883). И въ самыхъ „Запискахъ“, и въ особенности въ обширныхъ приложеніяхъ къ нимъ, занимающихъ въ академическомъ изданіи два съ половиною тома и состоящихъ по преимуществу изъ проходившей черезъ руки Іосифа оффиціальной и конфиденціальной переписки разнаго рода, г. Кипріановичъ нашелъ заботливо собранный самимъ Іосифомъ цѣлый архивъ фактическихъ данныхъ о его церковно-общественномъ служеніи. Авторъ разсматриваемой книги не счелъ нужнымъ переносить на ея страницы всѣ мелкія подробности этихъ приложеній, всѣ отдѣльные содержащіеся въ нихъ факты, въ ихъ дѣловой, оффиціальной передачѣ, съ точнымъ пересказомъ всѣхъ отдѣльныхъ „дѣлъ“, съ подробнымъ указаніемъ всѣхъ упоминающихся въ нихъ личныхъ именъ и названій мѣстъ. Онъ излагаетъ по большей части уже обобщенные факты (особенно въ главахъ, посвященныхъ обозрѣнію епархіально-административной дѣятельности м. Іосифа), только подводя итоги тѣмъ или другимъ практическимъ послѣдствіямъ изданныхъ Іосифомъ или по его почину распоряженій. Оттого трудъ г. Кипріановича по объему своему не вышелъ особенно большимъ. Но отъ такого отношенія автора къ историческому матеріалу, даваемому „Записками“ митр. Іосифа, ущерба не произошло ни для ясности въ представленіи общаго хода западно-русскихъ церковныхъ дѣлъ эпохи Іосифа, ни для рельефности въ обрисовкѣ его собственнаго участія въ немъ. Въ данномъ случаѣ можно сдѣлать г. Кипріановичу только тотъ упрекъ, что онъ не всегда точно цитируетъ „Записки“, хотя впрочемъ при хронологическомъ размѣщеніи въ „Запискахъ“ документовъ, сопровождаемыхъ къ тому же точнымъ обозначеніемъ содержанія ихъ, при имѣющемся въ концѣ „Записокъ“ указателѣ личныхъ именъ, провѣрка его по „Запискамъ“ не представляетъ большой трудности. Вообще цитація въ разсматриваемой книгѣ не отличается точностью, и даже полнотой: авторъ точно нарочно скрываетъ свой ученый аппаратъ, который повидимому такъ выгодно было бы ему выдвинуть и который замалчивать ему, работавшему почти вездѣ по первоисточникамъ, во всякомъ случаѣ не было никакого ре-

зона. По всей вѣроятности, нашъ авторъ, предназначавшій очевидно свою книгу для такъ называемой большой публики, боялся отогнать отъ нея читателя обиліемъ и пестротою примѣчаній. Все-таки нельзя не пожалѣть искренно о томъ, что онъ не далъ въ своей книгѣ большого числа и болѣе точныхъ цитатъ.

Не ограничиваясь богатымъ фактическимъ матеріаломъ, собраннымъ самимъ Іосифомъ, г. Кипріановичъ счелъ нужнымъ еще и самостоятельно просмотрѣть архивы литовскаго архіерейскаго дома и литовской духовной консисторіи. По преимуществу на основаніи матеріаловъ, самостоятельно извлеченныхъ имъ изъ этихъ архивовъ, и написана имъ исторія послѣднихъ лѣтъ жизни митр. Іосифа. Но и для исторіи тѣхъ временъ, для которыхъ документы собраны въ „Запискахъ", онъ отыскалъ въ вышеупомянутыхъ архивахъ кое-что новое. Между прочимъ по слабо вообще разъясняемому „Записками" вопросу объ отношеніи литовской епархіальной власти къ упорствовавшимъ въ уніи духовнымъ лицамъ онъ нашелъ нѣсколько новыхъ дѣлъ. Ему посчастливилось найти нѣсколько частныхъ писемъ митр. Іосифа, относящихся къ послѣднимъ годамъ его жизни. Нѣсколько фактовъ заимствовано имъ изъ рукописнаго описанія церквей и приходовъ литовской епархіи (хранящагося въ архивѣ литовской дух. консисторіи). Для еще большей фактической полноты можно бы пожелать отъ автора знакомства съ синодскимъ архивомъ (въ частности съ архивомъ уніатскихъ митрополитовъ и оберъ-прокурора Св. Синода), особенно для начальнаго періода церковной дѣятельности Сѣмашки. Впрочемъ архивныя разысканія въ указанномъ направленіи уже произведены въ довольно широкихъ размѣрахъ и стали отчасти достояніемъ печати (въ позднѣйшихъ трудахъ, посвященныхъ исторіи уніатской западно-русской церкви въ царствованіе имп. Александра I).

Послѣ выхода въ свѣтъ „Записокъ" митр. Іосифа были уже попытки изложенія, на основаніи ихъ, исторіи его жизни и дѣятельности (Извѣковъ, Кедровъ, Дуровъ и др.). Но эти попытки представляютъ собою собственно популярное воспроизведеніе „Записокъ" (только о. Извѣковъ ввелъ въ кругъ своего изученія нѣсколько другихъ источниковъ—„Высокопреосвященный Іосифъ, митр. литовскій и виленскій", Вильна, 1889 г.) и ни съ фактической, ни съ другой какой-либо стороны не могли ничего дать нашему автору. Въ этомъ отношеніи для него, несомнѣнно, болѣе значенія имѣло извѣстное историческое изслѣдованіе о возсоединеніи уніатовъ о. М. Я. Морошкина („Возсоединеніе уніи", Вѣстн. Европы за 1872 г.), а также тѣ небольшія статьи-некрологи, которыя появились въ свое время въ печати по случаю кончины митр. Іосифа (гр. Д. А. Толстаго, М. О. Кояловича). Но если передъ глазами у нашего автора было вообще немного спеціальныхъ

работъ объ Іосифѣ Сѣмашко, въ особенности такихъ, которыя чѣмъ-нибудь могли ему послужить, то этого совсѣмъ нельзя сказать о печатной исторической литературѣ вообще, подлежавшей его вѣдѣнію. Въ нашей литературѣ, особенно періодической, относительно современной митр. Іосифу эпохи зап дно-русской церковной жизни успѣлъ уже накопиться обширный и разнообразный матеріалъ въ видѣ разнаго рода писемъ, воспоминаній, замѣтокъ. Съ другой стороны по нѣкоторымъ вопросамъ, такъ или иначе затрогивающимъ дѣятельность Сѣмашки, уже успѣли появиться въ свѣтъ спеціальныя, болѣе или менѣе научныя изслѣдованія. Г. Кипріановичъ съ большимъ вниманіемъ отнесся ко всей этой печатной литературѣ о митр. Іосифѣ, о его дѣлахъ, о его времени вообще: онъ воспользовался не только болѣе крупными вещами (каковы воспоминанія или письма архіеп. Василія Лужинскаго, архіеп. Антонія Зубко, прот. Плакида Янковскаго, митр. Филарета московскаго, архіеп. Леонида ярославскаго, епископа Смарагда), но и болѣе мелкими вещами. Если въ отношеніи къ печатной литературѣ и можно указать нѣкоторые пробѣлы, то весьма немногіе и несущественные, при крайней разбросанности нашего историческаго матеріала почти неизбѣжные. Во всякомъ случаѣ, у нашего автора нельзя отнять того, что онъ первый нашелъ въ спеціальной работѣ о митр. Іосифѣ мѣсто и для многихъ другихъ печатныхъ матеріаловъ, помимо „Записокъ“ его собственныхъ и записокъ его ближайшихъ сотрудниковъ.

Цѣлью своего историческаго изслѣдованія г. Кипріановичъ, какъ онъ самъ заявляетъ объ этомъ въ предисловіи, поставилъ возможно полное въ настоящее время обозрѣніе жизни и дѣятельности митр. Іосифа. Насколько можно судить по содержанію книги, авторъ ея преслѣдовалъ собственно двѣ цѣли—возможную біографическую полноту въ отношеніи къ самому Іосифу и возможно полное выясненіе тѣхъ общецерковныхъ западно-русскихъ и спеціально литовскихъ епархіальныхъ дѣлъ и отношеній, въ которыхъ ему пришлось принимать такое выдающееся, рѣшающее участіе. Заглавіе, данное авторомъ своей книгѣ, въ сущности нѣсколько узко для нея: ему слѣдовало бы или послѣ словъ *и возсоединеніе западно-русскихъ уніатовъ въ 1839 году* добавить: *его подготовка и дальнѣйшее закрѣпленіе въ жизни,* или вторую половину заглавія формулировать общепринятымъ въ такихъ случаяхъ способомъ: *въ связи съ современнымъ ему положеніемъ церковныхъ дѣлъ въ западной Россіи.*

Первая цѣль привлекаетъ къ себѣ вниманіе автора по преимуществу. Весь оборотъ жизни митр. Іосифа, и личной, частной жизни, и общественно-церковной дѣятельности, изображается въ его книгѣ съ особеннымъ усердіемъ, съ такой полнотой, какая только была возможна для него при его научныхъ средствахъ. Помимо главы въ самомъ текстѣ книги

(I гл.), посвященной дѣтству и годамъ ученья Сѣмашки, г. Кипріановичъ помѣстилъ въ концѣ книги особое приложеніе объ отцѣ его, соборномъ протоіереѣ Іосифѣ Сѣмашко, гдѣ сообщаетъ свѣдѣнія о предкахъ и родственникахъ его, о строѣ жизни въ родительскомъ домѣ его, о послѣдующихъ отношеніяхъ его къ родителямъ,—свѣдѣнія, почерпнутыя отчасти изъ устныхъ сообщеній живыхъ еще свидѣтелей жизни родителей Сѣмашки въ селѣ Дикушкахъ (Вилен. губ.). Относительно университетскаго ученья Сѣмашки въ Вильнѣ, намъ думается, дѣло представилось бы яснѣе, если бы авторъ больше остановился на общей характеристикѣ его въ ту эпоху, тѣмъ болѣе, что работа его въ данномъ случаѣ облегчалась тѣмъ, что уже сдѣлано въ наукѣ и что г. Кипріановичу было извѣстно, какъ видно изъ его же цитатъ. Въ частности мы настаивали бы на указаніи вліянія на Сѣмашко въ университетѣ профессора Ходани, пользовавшагося въ университетѣ вообще большимъ нравственнымъ авторитетомъ: Сѣмашко писалъ магистерскую диссертацію по нравственному богословію, а нравственное богословіе въ виленскомъ университетѣ читалъ Ходани. Можетъ быть, заслуживала бы большаго вниманія со стороны автора и эта самая диссертація, равно какъ и другія студенческія и гимназическія упражненія Сѣмашки (помѣщены въ приложеніяхъ къ „Запискамъ") для опредѣленія умственнаго облика Сѣмашки въ годы его ученья и при окончаніи курса. Для начальнаго періода службы Сѣмашки—кратковременнаго ассесорства его въ луцкой уніатской консисторіи (1820--1822 гг.)—у г. Кипріановича не было никакихъ иныхъ источниковъ, кромѣ тѣхъ немногихъ строкъ, которыя написалъ объ этомъ времени самъ Сѣмашко въ своихъ „Запискахъ". Для первой поры петербургской его службы въ званіи ассессора римско-католической духовной коллегіи (до 1827 г., т. е. до начала настоящаго историческаго поприща Сѣмашки) въ „Запискахъ" уже больше было данныхъ; нѣсколько документовъ, свидѣтельствующихъ о дѣятельности Сѣмашки въ эту пору, помѣщено въ приложеніяхъ къ нимъ; кое-что объ этой порѣ можно найти у Зубки и Лужинскаго. Но все-таки всего этого не вполнѣ достаточно для детальнаго воспроизведенія „служебной" дѣятельности Сѣмашки въ первыя пять лѣтъ его службы въ Петербургѣ. Вообще глава (II гл.), посвященная первому періоду церковно-общественной дѣятельности митр. Іосифа, не даетъ такого точнаго curriculum vitae его, какое представляетъ дальнѣйшее у г. Кипріановича изложеніе жизни и дѣятельности Сѣмашки, послѣ 1827 года. Очевидно, новыхъ матеріаловъ нужно для этого искать не въ Вильнѣ.

Хотя г. Кипріановичъ въ своей книгѣ преслѣдуетъ по преимуществу цѣль возможной біографической полноты относительно самого м. Іосифа, но и для осуществленія второй цѣли—возможно полнаго выясненія современныхъ ему за-

паднорусскихъ церковныхъ дѣлъ—сдѣлано авторомъ не мало. Уже въ самомъ началѣ ему пришлось натолкнуться на трудный вопросъ объ отношеніи Іосифа Сѣмашки съ уніатскимъ дѣятелямъ предыдущей эпохи—митрополиту Ираклію Лисовскому, архіепископу Іоанну Красовскому и „тріумвирамъ" Брестскаго капитула Антонію Тупальскому, Антонію Сосновскому и Михаилу Бобровскому. Въ III гл., посвященной обзору дѣятельности этихъ лицъ, г. Кипріановичъ излагаетъ въ основныхъ чертахъ исторію всѣхъ ихъ церковныхъ мѣропріятій, стремленій, протестовъ, насколько она выяснена въ подлежащей спеціальной литературѣ, и въ заключеніе формулируетъ свой собственный взглядъ на это дѣло, отрицая существованіе идеи возсоединенія у предшественниковъ Сѣмашки, но признавая всю важность для дѣла Сѣмашки хорошаго его знакомства (пріобрѣтеннаго между прочимъ въ духовной коллегіи въ первыя пять лѣтъ его ассесорства въ ней) со всею предыдущею работою по уніатскому вопросу. Пока не представлено какихъ-либо положительныхъ доказательствъ въ пользу существованія идеи возсоединенія у предшественниковъ Сѣмашки (помимо далеко не принудительнаго логически заключенія отъ тѣхъ средствъ, которыя употреблялись или предлагались въ извѣстный моментъ, къ той цѣли, которая якобы имѣлась въ виду), до тѣхъ поръ, оставаясь на почвѣ извѣстныхъ намъ теперь документальныхъ данныхъ, только и можно было рѣшить этотъ сложный вопросъ такъ, какъ рѣшаетъ его авторъ разбираемой книги. Это рѣшеніе не ново, но оно вновь продумано авторомъ въ виду высказанныхъ противъ него возраженій. Это рѣшеніе станетъ ненаучнымъ только тогда, когда спеціальное изученіе церковныхъ взглядовъ того или другого изъ такъ называемыхъ предтечъ возсоединенія обнаружитъ ясное присутствіе въ этихъ взглядахъ идеи возсоединенія съ православною церковью, а не просто стремленія къ упроченію самостоятельности уніатской церкви въ Россіи, въ частности къ улучшенію быта уніатскаго бѣлаго духовенства, въ противовѣсъ латинизаторскимъ стремленіямъ уніатскаго (базиліанскаго) монашества.

Съ вопросомъ о самостоятельности митр. Іосифа Сѣмашки въ отношеніи къ уніатскимъ дѣятелямъ предыдущей эпохи, связанъ другой, не менѣе трудный, вопросъ—объ отношеніи Сѣмашки съ этой стороны къ высшей государственной власти, въ частности къ имп. Николаю Павловичу. Взглядъ на Сѣмашку, какъ на простое орудіе высшей внутренней государственной политики, съ виду представляется болѣе научнымъ, уже потому одному, что при этомъ взглядѣ дѣло строится не на личности, а на общей правительственной системѣ. Но это только съ виду: на дѣлѣ, и при этомъ взглядѣ, у защитниковъ его все сводится къ личности имп. Николая, къ его личной мысли и волѣ въ уніатскомъ вопросѣ. При

этомъ невольно является подозрѣніе, не есть ли это простое, безъ должной фактической основы, перенесеніе общеизвѣстныхъ чертъ личнаго характера державнаго самодержца и, пожалуй, болѣе извѣстныхъ чертъ его внѣшней политики на внутреннюю правительственную дѣятельность его времени. Какъ неосновательно такое перенесеніе само по себѣ, достаточно вспомнить ходъ крестьянскаго вопроса въ царствованіе имп. Николая въ многочисленныхъ комитетахъ (изъ коихъ однихъ „секретныхъ" было три), въ частности тогдашнія попытки къ улучшенію быта западнорусскихъ помѣщичьихъ крестьянъ, въ преобладающей массѣ уже тогда православныхъ, попытки, не увѣнчавшіяся въ сѣверозападномъ краѣ (благодаря отсутствію здѣсь лица, похожаго на Бибикова въ юго-западномъ краѣ) никакимъ успѣхомъ... Г. Кипріановичъ не отрицаетъ у имп. Николая идеи или—лучше сказать—желанія видѣть уніатовъ Западной Россіи православными до знакомства его съ знаменитой запиской Сѣмашки 1827 года, но съ другой стороны эту самую записку, заключавшую въ себѣ полный, впослѣдствіи и осуществленный, планъ постепеннаго, незамѣтнаго возвращенія западнорусскаго уніатскаго народа въ лоно въ православной церкви, онъ признаетъ мыслью самого Сѣмашки, а не воспроизведеніемъ чужой мысли подъ чью-либо диктовку; а извѣстно, что въ этой новизнѣ предложеннаго Сѣмашкою для извѣстной цѣли плана и заключалась тогда сущность дѣла, потому что единичные случаи возсоединенія уніатовъ со временъ Екатерины II непрерывно повторялись вплоть до царствованія имп. Николая. По моему мнѣнію, г. Кипріановичъ во всемъ этомъ вопросѣ взялъ вѣрный тонъ (§ 1 главы IV). Можно бы только, въ видахъ большой мотивировки дѣла, особенно въ видахъ болѣе точнаго распредѣленія ролей въ немъ между составлявшими тогда высшее правительство лицами, можно бы пожелать отъ г. Кипріановича (да и вообще отъ нашихъ церковныхъ историковъ въ данномъ вопросѣ) большаго знакомства съ общею нашею историческою литературою, посвященною концу Александровскаго и началу Николаевскаго царствованій, а также отдѣльнымъ государственнымъ дѣятелямъ этого времени (Шишкову, Блудову, Карташевскому).

Исторія подготовительныхъ къ возсоединенію уніатовъ церковно-правительственныхъ дѣйствій и историческій ходъ самаго возсоединенія сравнительно давно уже, до выхода въ свѣтъ „Записокъ", установлены въ нашей исторической литературѣ („Возсоединеніе уніи" о. Морошкина). Четыре главы (IV—VII гл.) въ сочиненіи г. Кипріановича, относящихся сюда, представляютъ собою полное, составленное на основаніи всѣхъ имѣющихся въ печатной литературѣ матеріаловъ и отчасти дополненное рукописными источниками, описаніе всего хода этого главнаго историческаго дѣла митр. Іосифа, съ хронологически точнымъ обозначеніемъ всѣхъ пунктовъ

личнаго его участія въ этомъ дѣлѣ. Въ предѣлахъ Литовской епархіи, непосредственно зависѣвшей отъ митр. Іосифа, какъ и естественно было ожидать, у него болѣе детальное изложеніе дѣла, чѣмъ въ епархіи Бѣлорусской, гдѣ онъ останавливается только на болѣе выдающихся моментахъ. Особую главу (VIII гл.) г. Кипріановичъ посвятилъ выясненію значенія возсоединенія уніатовъ, характера возсоединенія (возсоединеніе 1839 года онъ считаетъ іерархическимъ, а не народнымъ) и заслуги митр. Іосифа въ этомъ дѣлѣ.

Въ существующихъ о митр. Іосифѣ и возсоединеніи очеркахъ и изслѣдованіяхъ историческое изученіе доводится обыкновенно до общеизвѣстнаго финала возсоединенія—1839 г. Относительно того, что послѣдовало далѣе за годомъ возсоединенія, въ нихъ можно найти только нѣсколько отрывочныхъ фактовъ и сообщеній. Несомнѣнная заслуга автора (и, по моему мнѣнію, главный научный интересъ его книги) состоитъ въ томъ, что онъ въ своей книгѣ впервые даетъ болѣе или менѣе стройное, исторически-послѣдовательное изложеніе фактовъ дальнѣйшей (послѣ возсоединенія уніатовъ) почти 30-лѣтней дѣятельности митр. Іосифа, этого періода постепеннаго утвержденія и укрѣпленія имъ великаго дѣла возсоединенія, среди цѣлаго ряда препятствій и затрудненій, въ непрерывной почти борьбѣ за него. На этомъ никѣмъ неизученномъ еще періодѣ жизни митр. Іосифа г. Кипріановичъ сосредоточилъ преимущественное вниманіе, и пять главъ (IX—XIII гл.), посвященныхъ имъ этому періоду, занимаютъ болѣе половины всей его книги. Трудъ г. Кипріановича въ этой половинѣ его работы уже не облегчился ни самимъ Іосифомъ, ни кѣмъ-либо изъ изслѣдователей его жизни и дѣятельности. Въ „Запискахъ“ самого Іосифа изложеніе событій этого періода не имѣетъ уже систематически-послѣдовательнаго разсказа: третья, четвертая и пятая части „Записокъ“ представляютъ собственно перечень и объясненіе важнѣйшихъ документовъ, приложенныхъ къ этимъ частямъ. На 1860 г. „Записки“ и документы въ нихъ совершенно обрываются, а между съ 60-хъ годовъ въ жизни Западной Россіи и въ личной жизни митр. Іосифа началась новая и чрезвычайно богатая событіями эпоха. Этотъ послѣдній, завершительный періодъ жизни и дѣятельности митр. Іосифа написанъ г. Кипріановичемъ (какъ мы замѣтили уже выше, на основаніи почти исключительно собственныхъ архивныхъ его разысканій) почти съ такой же полнотой, какъ и предыдущіе, насколько конечно позволяла это близость его къ нашему времени. Многое въ этомъ періодѣ возрожденія Западной Руси для новой православно-русской жизни представляетъ громадный интересъ не только для соціально-политической, но и для религіозно-церковной исторіи сѣверо - западнаго края и впервые въ трудѣ г. Кипріановича становится предметомъ спокойнаго историческаго изложенія (напр. массовое

обращеніе римско-католиковъ въ православіе въ 1866—1868 гг.).

Къ числу серьезныхъ достоинствъ второй половины интересующей насъ книги относится и то, что авторъ ея не изучаетъ мѣстной (литовской) церковной жизни изолированно отъ всей остальной западно-русской жизни, а старается по возможности установить ея связь съ другими сторонами и явленіями внутренней жизни сѣверо-западнаго края. Съ одной стороны, самое дѣло митр. Іосифа — возсоединеніе уніатскаго народа съ православною церковію и затѣмъ утвержденіе и укрѣпленіе его въ православіи — неизбѣжно ставило его постоянно въ самое близкое соотношеніе и съ высшимъ центральнымъ правительствомъ, и съ высшею мѣстною властью, отъ содѣйствія или бездѣйствія которыхъ столь многое зависѣло во всемъ этомъ дѣлѣ. Съ другой стороны, такой истино-государственный человѣкъ, какимъ былъ митр. Іосифъ, не могъ относиться равнодушно къ общему направленію русской государственной политики по западно-русскимъ дѣламъ, не могъ спокойно плыть по теченію, когда видѣлъ, что онъ идетъ въ разрѣзъ съ русскими народными и государственными интересами. Г. Кипріановичъ совершенно справедливо счелъ одною изъ своихъ существенныхъ обязанностей обратить на эту сторону дѣятельности митр. Іосифа Сѣмашко особенное вниманіе. Но тутъ положеніе его оказалось довольно затруднительнымъ. Въ нашей исторической литературѣ внутреняя соціально-политическая исторія сѣверо-западнаго края со времени присоединенія его къ Россіи всего менѣе выяснена, какъ ни печально это не только съ точки зрѣнія русской науки, но и съ точки зрѣнія практическихъ потребностей русской здѣсь жизни. Даже въ позднѣйшихъ, наиболѣе полныхъ, трудахъ (напр. въ „Литвѣ и Бѣлоруссіи“ Батюшкова) читатель найдетъ въ обзорѣ новой исторіи Западной Россіи подъ русскою властью ссылки на одни почти спеціально-церковные источники этого времени, на тѣ же „Записки“ Сѣмашки, Лужинскаго, Зубки. Конечно, и г. Кипріановичъ, занятый соб ственно церковно-исторической работой, не могъ сдѣлать этого дѣла во всей желательной его широтѣ; но во всякомъ случаѣ по нѣкоторымъ вопросамъ внутренней политической жизни сѣверо-западнаго края въ его книгѣ можно найти болѣе фактовъ и указаній, чѣмъ въ соотвѣтствующихъ отдѣлахъ западно-русскихъ историческихъ сочиненій общаго характера. Достигъ онъ этого по преимуществу самостоятельнымъ изученіемъ разсѣяныхъ по разнымъ періодическимъ изданіямъ записокъ и воспоминаній о тѣхъ или другихъ политическихъ дѣятеляхъ и явленіяхъ современной митр. Іосифу эпохи. Вся эта литература оказалась очень полезной для лучшаго пониманія самыхъ „Записокъ“ Сѣмашки, для ихъ восполненія и иногда исправленія (напр. по вопросу объ

отношеніяхъ генералъ-губернатора Назимова къ митр. Іосифу), а также для болѣе живой обрисовки той среды, тѣхъ людей, съ которыми митр. Іосифу приходилось дѣйствовать совмѣстно, или — что чаще бывало — вести борьбу. Даже приводимые авторомъ неблагопріятные отзывы о митр. Іосифѣ нѣкоторыхъ неважныхъ самихъ по себѣ лицъ не лишены своего рода значенія для характеристики того непониманія и тѣхъ предразсудковъ своихъ же русскихъ людей, съ которыми приходилось считаться митр. Іосифу, даже въ послѣднюю пору его жизни. Изъ числа вопросовъ внутренней западно-русской жизни тѣснѣе другихъ связанъ былъ съ уніатскимъ вопросомъ вопросъ о народномъ образованіи. Авторъ достаточно воспользовался тѣмъ, что въ послѣдніе годы сдѣлано по уясненію хода просвѣщенія и образованія въ западной Россіи вообще, и постарался и съ этой стороны выяснить значеніе дѣятельности митр. Іосифа.

Дѣятельность митр. Іосифа, въ частности послѣдніе годы этой дѣятельности, захватываетъ уже близкое къ намъ время о которомъ на мѣстѣ ея сохраняются еще болѣе или менѣе живыя воспоминанія. Этими послѣдними и авторъ разсматриваемой книги пользуется по мѣстамъ. Въ особенности это нужно сказать о послѣднихъ главахъ книги, гдѣ рѣчь идетъ о шестидесятыхъ годахъ (XII и XIII гл.) и гдѣ характеризуется личный характеръ и частная жизнь митр. Іосифа (XI гл.). Привнесеніе этого элемента—живыхъ, устныхъ разсказовъ современниковъ—едва ли слѣдуетъ автору поставить въ особенную вину, тѣмъ болѣе, что онъ старается по возможности держаться въ границахъ общихъ впечатлѣній. Во всякомъ случаѣ. только благодаря этой необорванной еще рукою времени нити живыхъ преданій, нѣкоторыя черты личнаго характера митр. Іосифа и нашли себѣ мѣсто на страницахъ разсматриваемой книги.

Указанныя мною достоинства книги г. Кипріановича, особенно второй половины ея, даютъ, по моему мнѣнію, право на полученіе одной изъ премій митр. Макарія.

Экстра-ординарный профессоръ С.-Петербургской духовной академіи П. **Жуковичъ**.

СПБ. 28 января 1896 г.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Новости русской и иностранной литературы

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 1. С. 189-205.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Новости русской и иностранной литературы.

Г. Воскресенскій. Характеристическія черты четырехъ редакцій славянскаго перевода Евангелія отъ Марка по сто двѣнадцати рукописямъ Евангелія XI—XVI вв. Москва, 1896. VIII—304.

Какъ изслѣдователь древне-славянскаго новозавѣтнаго текста, проф. Г. А. Воскресенскій занимаетъ видное и исключительное мѣсто. Въ то время, какъ другіе, работающіе по временамъ въ этой области, останавливаются случайно на какихъ-либо отдѣльныхъ спискахъ славянскаго перевода, Г. А. Воскресенскій всегда въ своихъ изслѣдованіяхъ старается обнять всю совокупность сохранившихся списковъ для той или другой новозавѣтной книги, старается возстановить типъ славянскихъ чтеній. Таковы его работы въ области древне-славянскаго перевода Апостола и въ послѣднее время по Евангелію отъ Марка.—Настоящая книга является обслѣдованіемъ изданнаго въ 1894 г. самимъ же Г. А. Воскресенскимъ текста древне-славянскаго перевода Евангелія отъ Марка по основнымъ спискамъ четырехъ редакцій. Къ принятымъ въ изданіи для разночтеній 108 рукописямъ въ настоящемъ изслѣдованіи прибавлено авторомъ еще 4 списка и такимъ образомъ „Характеристическія черты славянскаго перевода Евангелія отъ Марка“ покоятся на солидномъ основаніи изъ 112 славянскихъ списковъ отъ XI—XVI вв. Книга состоитъ изъ двухъ частей: въ первой части предложено обозрѣніе 112 славянскихъ списковъ Евангелія отъ Марка по четыремъ редакціямъ (стр. 1—68), обозрѣніе греческихъ, преимущественно унціальныхъ кодексовъ четвероевангелія (стр. 69—92), очеркъ исторіи рукописнаго и печатнаго греческаго текста Евангелія, а также рецензій греческаго текста по даннымъ спеціальной литературы (стр. 93—118), наконецъ о греческомъ текстѣ Евангелія по сочиненіямъ Фотія, патріарха константинопольскаго, съ общимъ выводомъ изъ сравненія славянскаго перевода съ греческимъ оригиналомъ,—

что славянскій переводъ Евангелія и по рукописямъ и по нынѣшнему печатному тексту—слѣдуетъ въ общемъ лукіано-константинопольской редакціи греческаго текста (стр. 119—135). Вторая часть (стр. 139—304) представляетъ характеристику четырехъ редакцій славянскаго перевода Евангелія отъ Марка, причемъ въ первой редакціи (изъ 40 списковъ,—основной сп. Галичское Евангеліе 1144 г.) „отмѣчаются такія отличія отъ нынѣшняго печатнаго текста въ варіантахъ и переводѣ, которыя общи всѣмъ спискамъ или большей ихъ части, и которыя, по сему, могутъ быть относимы къ первоначальному славянскому переводу, и затѣмъ отмѣчаются частныя или личныя особенности списковъ, которыя въ большинствѣ случаевъ съ вѣроятностію могутъ быть разсматриваемы, какъ позднѣйшія исправленія древняго перевода. При разсмотрѣніи же славянскихъ списковъ Евангелія остальныхъ редакцій, показывается отношеніе ихъ какъ къ нынѣшнему печатному тексту, такъ и къ предшествующимъ имъ славянскимъ спискамъ".—Наиболѣе типичнымъ, по нашему мнѣнію для первой редакціи представляется согласіе ея съ греческими кодексами X в. лукіано-константинопольской рецензіи: Базельскимъ, Борелевымъ, Гарлеевымъ, Гамбургскимъ, Парижскими 63 и 48, Ватиканскимъ 354, Венеціанскимъ, Московскимъ 399, Петербургскимъ 34, Оксфордскимъ (по 8 изд. Новаго завѣта Тишендорфа—EFGHKMSUVΠΓ). Этимъ выводомъ полагается прочное подтвержденіе тому наблюденію надъ древне-славянскимъ ветхозавѣтнымъ текстомъ, по которому этотъ послѣдній—по крайней мѣрѣ, для одной изъ пророческихъ книгъ—слѣдуетъ всецѣло лукіановскому типу (Хр. Чт. 1894, III, 486). Характерно для первой редакціи также и то, что въ ней оставлено безъ перевода множество греческихъ и другихъ чужихъ словъ, которыя послѣ были переведены по-славянски. Редакція эта—по всѣмъ даннымъ—представляетъ первоначальный переводъ, вышедшій изъ подъ пера славянскихъ первоучителей, и потому возбуждаетъ къ себѣ наибольшій интересъ. Менѣе характерныя черты первой редакціи—существованіе въ переводѣ „словъ и оборотовъ происхожденія моравo-паннонскаго" (стр. 206) и отсутствіе „противоположности, которую нѣкогда думали найти между древнѣйшими апракос- и тетра-евангеліями (мнѣніе академика И. В. Ягича, съ которымъ соглашается Г. А. Воскресенскій—стр. 210 примѣч.)—были бы очень важны для характеристики первой редакціи съ точки объясненія дѣятельности славянскихъ первоучителей, если бы могли выставить за себя дѣйствительно убѣдительныя доказательства.—Послѣдующія три редакціи евангельскаго текста стоятъ въ связи съ первою и вытекаютъ изъ стремленія приспособить и отчасти замѣнить древній переводъ сообразно съ потребностями послѣдующаго времени. Въ смыслѣ оцѣнки смысловой значимости послѣдующихъ редак-

цій, важно то общее наблюденіе автора, что всѣ эти редакціи стоятъ въ той или иной зависимости отъ того же самаго лукіановскаго типа, съ котораго сдѣланъ былъ первоначальный переводъ. Вліяніе не лукіановскаго, повидимому, александрійскаго типа—и отчасти западнаго—проходитъ въ разной мѣрѣ по всѣмъ редакціямъ, не исключая и первой, но все таки общій характеръ лукіановскаго типа этимъ не нарушается.—Вторая редакція Евангелія отъ Марка состоитъ изъ 56 списковъ XII—XIV вв., при чемъ всѣ списки, за исключеніемъ двухъ, русскіе и относятся преимущественно къ Галицкой, Волынской и Новгородской областямъ. „Исправленія древняго перевода проходятъ въ этихъ спискахъ послѣдовательно отъ варіантовъ до тонкостей словообразованія—чрезъ весь евангельскій текстъ. Нѣтъ главы, нѣтъ почти стиха, который не представлялъ бы собою какого-либо отступленія отъ первоначальной редакціи. Эта вторая редакція отличается вообще послѣдовательностію исправленій, также оригинальностью и своеобразностію въ сравненіи какъ съ древними списками первой редакціи, такъ и съ нынѣшнимъ печатнымъ текстомъ". Редакцію эту Г. А. Воскресенскій относитъ къ концу XI и началу XII в. и полагаетъ, что начало ей было положено еще на славянскомъ югѣ, но завершена она была на Руси (стр. 299). Основанія считать эту редакцію древнерусскою авторъ находитъ въ томъ, что рѣшительное большинство списковъ этой редакціи написаны на Руси. Лексическія и другія языковые особенности этой редакціи (переводъ греч. ἔθνος страна, а не ıазыкъ, какъ въ первой древнѣйшей редакціи, ἀποστέλλειν поустити, поущати, а не послати, сълати, εἰσέρχεσθαι вълѣсти, а не вънити, κληρονομία причастие, μάρτυρ послоухъ, νηστεία алъкание, а не постъ, σπέρμα племѧ, а не сѣмѧ, οὐαί лютѣ, а не горе, διά дѣлѧ, а не ради, ὡς акы, а не ıако и др., также передача оставленныхъ въ первой редакціи безъ перевода греческихъ словъ—ἔλαιον масло, а не олѣй, Ἰουδαία, жидовьскаıа, Ἰουδαῖος жидовинъ, τέκτων дрѣводѣлıа и пр.), отмѣченныя на стр. 233—242, извѣстны и другимъ памятникамъ древнеславянской письменности—Чудовской Псалтири XI в., Изборнику 1073 г., всецѣло воспроизводятся въ спискахъ Толковыхъ Пророчествъ, извѣстныхъ по припискѣ Упиря Лихаго отъ 1047 г., поэтому происхожденіе этой редакціи слѣдовало бы отнести не къ концу XI и началу XII в., а несомнѣнно ранѣе половины XI в. Происхожденіе этой редакціи на Руси, въ виду существованія указанныхъ здѣсь параллелей не русскаго, а скорѣе южнославянскаго типа, едва ли также можетъ быть признано вѣрнымъ. Есть, кажется, основанія предполагать, что редакція эта относится ко времени не позже болгарскаго царя Симеона († 927 г.).—Третья редакція евангельскаго текста относится у Г. А. Воскресенскаго къ XIV в. и приписывается святителю Алексію. Представляется она тремя списками и, повидимому, распространенія никогда

не имѣла. Отличительная черта этой редакціи—буквальная близость къ греческому подлиннику. Греческій оригиналъ редакціи содержится въ позднихъ константинопольскихъ спискахъ Евангелія.—Четвертая редакція представляется 12-ю списками XIV—XV вв., съ константинопольскимъ Евангеліемъ 1383 г. во главѣ. Появилась она на югѣ и стоитъ въ связи съ т. н. терновскими и ресавскими изводами, „почти одновременно возникшими въ концѣ XIV в. въ Болгаріи, по почину Евѳимія, послѣдняго болгарскаго патріарха, и въ Сербіи, подъ руками исправителей, дѣйствовавшихъ въ правленіи деспота Стефана Высокаго (1389—1427) въ построенномъ Стефаномъ монастырѣ Ресавскомъ". Въ Россіи редакція эта появилась, можетъ быть, при посредствѣ митрополита Кипріана, и получила нѣкорое видоизмѣненіе подъ вліяніемъ русскаго языка. Списки этой редакціи представляютъ чтенія древней редакціи въ видоизмѣненномъ видѣ и, такимъ образомъ, составляютъ естественный переходъ отъ древняго перевода къ нынѣшнему, современному. Подобные списки положены были въ основаніе при Острожскомъ изданіи Библіи въ 1581 году. „Острожская Библія перепечатывалась и оставалась въ употребленіи у насъ въ теченіи ста семидесяти лѣтъ—вплоть до Елизаветинскаго изданія (въ 1571 г.) по исправленному и принятому Свят. Синодомъ тексту, который потомъ былъ принятъ въ изданіяхъ Библейскаго Общества и въ позднѣйшихъ Синодальныхъ. Такимъ образомъ нашъ евангельскій текстъ находится въ прямомъ родствѣ съ древнимъ переводомъ, который оставили намъ, какъ драгоцѣнное наслѣдіе, свв. Кириллъ и Меѳодій".

Полнота матеріала и тщательная его разработка даетъ книгѣ право на почетное мѣсто въ ряду изслѣдованій славянскаго священнаго текста. Выводы автора о редакціяхъ славянскаго перевода могутъ быть исправляемы въ частностяхъ, но едва ли когда потребуютъ капитальной переработки. Самое существенное, что можно было бы пожелать книгѣ проф. Г. А. Воскресенскаго, это—необходимость болѣе точнаго указанія о греческомъ оригиналѣ славянскаго перевода, хотя въ сравненіи съ предшествующими своими работами авторъ сдѣлалъ въ этомъ отнношеніи значительный шагъ впередъ: вмѣсто неопредѣленнаго критерія (характера славянскихъ варіантовъ и отношенія ихъ къ нынѣшему печатному изданію), которымъ руководился авторъ въ своемъ изслѣдованіи Апостола, здѣсь мы видимъ сопоставленіе славянскихъ редакцій съ цѣлою массою греческихъ списковъ. Нельзя, разумѣется, ставить въ вину автору, что онъ не вноситъ никакой классификаціи въ текстъ греческій и поэтому оставляетъ безъ точно опредѣленныхъ опоръ редакціи славянскія. Вина здѣсь въ недостаточно разработанной спеціальной литературѣ. Сообразно съ такимъ положеніемъ дѣла, въ вопросѣ о редакціяхъ евангельскаго текста остаются не затронутыми многіе,

крайне интересные вопросы, по отношенію къ которымъ славянскій переводъ не можетъ оставаться совершенно безучастнымъ. Славянскій переводъ въ своихъ четырехъ редакціяхъ всегда является отраженіемъ греческаго текста, и понятно, исторія этого послѣдняго можетъ иногда получить крайне интересныя уясненія со стороны перевода славянскаго. Остановимся на одномъ примѣрѣ.

Въ 1894 г. приватъ доцентъ геттингенскаго университета Буссе написалъ статейку (Textkritische Studien zum Neuen Testament. Texte und Untersuchungen v. Hebhardt XI 4 Leipzig 1894, S. 74—110), въ которой на основаніи нѣсколькихъ внѣшнихъ особенностей нѣкоторыхъ отрывковъ евангельскаго текста (по сохранившемуся параллельно съ греческимъ саидскому переводу въ нѣкоторыхъ отрывкахъ, по внѣшнимъ признакамъ письма, изобличавшаго египетскія происхожденіе) намѣтилъ кодексы Bℵ(C)LT, т. е. Ватиканскій 1209, Синайскій, Ефрема Сирина, Парижскій 62, Борджіанскій I, какъ принадлежащіе къ редакціи александрійской, исихіевской. Характерное согласіе ихъ въ особенномъ краткомъ чтеніи заключительныхъ словъ евангелія отъ Марка, въ расположеніи посланій, а также сходство съ чтеніями оо. александрійцевъ и переводами коптскимъ и эѳіопскимъ внушительно поддерживало его предположеніе. Наконецъ, внутреннее однообразіе типа въ этихъ кодексахъ— именно самое главное — послѣдовательная краткость ихъ чтеній въ сравненіи съ списками другихъ изводовъ, дало ему и другое неопровержимое доказательство, что въ этихъ спискахъ проходила одна опредѣленная рука съ опредѣленнымъ методомъ,—и на основаніи всѣхъ данныхъ,—рука египетскаго редактора. Во второй редакціи евангельскаго славянскаго перевода кодексы ℵBCL далеко не безъизвѣстны: въ приведенныхъ у Г. А. Воскресенскаго на пространствѣ 1_{13}—5_{38} 18 варіантахъ списки эти отмѣчаются, какъ согласные съ славянскимъ переводомъ, 7 разъ (1_{16} $2_{16\ 19\ 25}$ 3_{33} $5_{36\ 38}$). Всѣ 55 славянскихъ списковъ этой редакціи представляютъ евангелія — апракосы (стр. 31—48)[1]. Не могутъ ли отсюда слѣдовать такіе выводы: 1) вторая редакція славянскаго перевода слѣдуетъ въ значительной степени ($^{7}/_{18}$) греческой рецензіи александрійской; 2) появленіе александрійскаго типа въ евангеліяхъ-апрокосахъ славянскихъ до половины XI в. свидѣтельствуетъ о существованіи въ это время греческихъ церковныхъ списковъ смѣшаннаго извода; 3) если естественнѣе всего было для редактора второй редакціи взять ориги-

---

[1] Не апракосъ только 56-й списокъ—Терновское четвероевангеліе XIII в. Но вторая редакція, по словамъ Г. А. Воскресенскаго, въ немъ не выдержана. Интересно было бы знать, не воспроизводить ли второй редакціи этотъ списокъ только въ чтеніяхъ, имѣвшихся въ апракосахъ.

налъ для своихъ исправленій въ церковныхъ же спискахъ ближайшихъ къ нему, т. е константинопольскихъ, то—не позже половины XI в. (а, можетъ быть, и до 927 г.) мы имѣемъ смѣшанную редакцію въ Константинополѣ?—Третья редакція славянскаго перевода Евангелія опирается, по словамъ книги, на поздніе константинопольскіе списки. Интересно было бы знать, направлялся ли въ этихъ спискахъ лукіановскій текстъ (IX в.) по той плоскости, на которую сталъ онъ раньше половины XI в. или принялъ новое теченіе.—Рано или поздно славянскій переводъ долженъ будетъ дать отвѣтъ на всѣ такіе вопросы.

И. Евсѣевъ.

Матеріалы для исторіи раскола за первое время его существованія, издаваемые Братствомъ святаго Петра митрополита подъ редакціей *Н. И. Субботина.* **Томъ девятый. Полемическія противъ раскола сочиненія православныхъ.** *Часть первая.* **Паисія Лигарида опроверженіе челобитной попа Никиты. Москва, 1896.**

Благодаря неутомимымъ трудамъ редактора журнала „Братское Слово“ наука о расколѣ обогатилась новымъ изданіемъ. Первый томъ „Матеріаловъ“ вышелъ въ 1875 году. Такимъ образомъ въ теченіе двадцати лѣтъ издано девять объемистыхъ томовъ, заключающихъ въ себѣ цѣнные матеріалы для исторіи раскола за первое время его существованія. Въ восьмомъ томѣ закончено было печатаніе памятниковъ раскольнической письменности. Въ изданномъ нынѣ девятомъ томѣ начато печатаніе полемическихъ противъ раскола сочиненій православныхъ писателей и именно напечатано опроверженіе Газскаго митрополита грека Паисія Лигарида на челобитную извѣстнаго попа Никиты Пустосвята. Въ приложеніи здѣсь напечатаны еще три сочиненія того же Паисія: „Назнаменованія или наблюденія изъ различныхъ соборовъ о обычаи, его же употребляху святые отцы въ синодотвореніи“ и два „поученія“ на праздникъ Рождества Христова. Одно изъ поученій издано по рукописи Синодальной московской библіотеки, три остальныя сочиненія по рукописному сборнику московской духовной академіи. Обѣ рукописи — собственной руки извѣстнаго іеромонаха Симеона Полоцкаго, писаны польскими буквами, и представляютъ переводъ сочиненій Паисія на русскій языкъ.

Опроверженіе Паисія на челобитную Никиты состоитъ изъ предисловія, тридцати „обличеній“ или „отраженій“, заключенія, эпилога и апострофа. Оно было написано въ 1666 году и въ очень короткое время. Чтобы дать возможность греку, незнавшему русскаго языка, сдѣлать разборъ русскаго сочиненія и назначаемый для русскихъ, посредникомъ этого

дѣла избранъ былъ Семеонъ Полоцкій. Но если Лигаридъ не зналъ языка русскаго, то Полоцкій не зналъ языка греческаго. Поэтому Полоцкій перевелъ челобитную Никиты на латинскій языкъ, съ которымъ онъ былъ хорошо знакомъ и которымъ въ совершенствѣ владѣлъ Паисій Лигаридъ; въ свою очередь и этотъ послѣдній написалъ опроверженіе по латыни же, чтобы съ латинскаго Полоцкій могъ перевести его на русскій языкъ, что этотъ послѣдній и сдѣлалъ. Челобитная попа Никиты напечатана полностію въ четвертомъ томѣ „Матеріаловъ для исторіи раскола". Изъ сравненія оказывается, что въ сочиненіи Паисія текстъ челобитной приводится не въ полномъ видѣ и положенія ея весьма рѣдко выражаются полными ея словами: всѣ они выражены въ заглавіяхъ кратко, а нѣкоторыя даже съ нарушеніемъ подлиннаго смысла. Отсюда возможно заключеніе, что переводъ челобитной на латинскій языкъ былъ сдѣланъ Полоцкимъ вольный, не въ цѣлости, а въ сокращеніи, но возможно конечно и то, что сокращенія были допущены самимъ Паисіемъ. Насколько соотвѣтствуетъ подлиннику сдѣланный Полоцкимъ переводъ Паисіевыхъ „отраженій", данныхъ для опредѣленія этого нѣтъ.

Издатель въ слѣдующихъ словахъ характеризуетъ разсматриваемое опроверженіе Паисія на Никиту: „Сочиненіе Паисія Лигарида отличается всѣми качествами, свойственными этому писателю. И здѣсь Паисій успѣлъ показать и свое обширное знакомство съ богатой греческой литературой, классической и святоотеческой, и свой ораторскій талантъ, и свою страсть къ многоглаголанію или болтливости, по его собственному выраженію, которая и здѣсь нерѣдко увлекала его въ сторону отъ подлежащихъ разсмотрѣнію вопросовъ. Понятно, что всѣ эти качества, за исключеніемъ знанія святоотеческой литературы, не могли и не должны бы имѣть приложенія въ сочиненіи, посвященномъ разсмотрѣнію раскольнической челобитной и назначенномъ для вразумленія русскихъ раскольниковъ, а вмѣстѣ и для чтенія православными русскими людьми. При этомъ нужно взять еще во вниманіе, что Паисій Лигаридъ обнаружилъ въ своемъ сочиненіи, впрочемъ весьма понятную въ немъ, неспособность уразумѣть настоящій смыслъ разныхъ раскольническихъ „омышленій" и такую же неспособность примѣниться и въ способахъ сужденія и въ способахъ изложенія къ понятіямъ русскихъ читателей. Вслѣдствіе всего этого его сочиненіе, притомъ же весьма невразумительно переведенное Полоцкимъ, и оказалось совершенно непригоднымъ для своей цѣли". Въ виду этого въ настоящее время Паисіево опроверженіе челобитной Никиты представляетъ интересъ только для ученыхъ и именно какъ историческій памятникъ одного изъ первыхъ у насъ полемическихъ сочиненій противъ раскола. Въ историческомъ отношеніи интересенъ и самый

фактъ полемики иностранца противъ русскаго раскола, фактъ, который въ первоначальной исторіи раскола является притомъ и не единичнымъ. По нашему мнѣнію онъ свидѣтельствуетъ не о томъ, какъ думаютъ нѣкоторые, что русскіе іерархи отнеслись къ дѣлу безъ должнаго вниманія и что среди нихъ не было охотниковъ полемизировать съ старообрядчествомъ, а о томъ, что на дѣло смотрѣли съ подобающею осторожностію. Извѣстно, что противники новыхъ книгъ и обрядовъ успѣли, въ ожиданіи собора 1667 года, поднять на ноги всю старую московскую мудрость и книжность. А въ виду этого и правительство не могло явиться на соборъ не подготовившись и съ пустыми руками. И вотъ оно воспользовалось тѣми научными силами, которыми располагало тогда въ лицѣ митрополита Паисія Лигарида, другого грека—аѳонскаго архимандрита Діонисія и въ лицѣ малорусскаго ученаго іеромонаха Симеона Полоцкаго. При этомъ нельзя не замѣтить, что іерархи не только понимали смыслъ московской книжности, на почвѣ которой стояли противники новыхъ книгъ и обрядовъ, но и нисколько не умаляли ее. Лигаридъ и Діонисій написали два сочиненія въ обличеніе порицателей новыхъ книгъ и обрядовъ, но соборъ 1866 года не одобрилъ эти сочиненія къ напечатанію, очевидно потому, что въ сочиненіи Діонисія призналъ неправильнымъ взглядъ на происхожденіе и смыслъ старообрядческихъ особенностей, а „отраженія“ Паисія кромѣ того страдали общностію разсужденій и пустымъ риторствомъ. Составивъ программу для новаго полемическаго сочиненія, чтобы потомъ можно было издать его отъ имени собора, соборъ поручилъ это дѣло Полоцкому, который, пользуясь готовымъ матеріаломъ чужимъ и вѣроятно своимъ, окончилъ трудъ менѣе чѣмъ въ два мѣсяца въ видѣ извѣстнаго „Жезла Правленія“. Такимъ образомъ написаніе Паисіемъ Лигаридомъ опроверженія на челобитную попа Никиты никакъ нельзя считать дѣломъ случайнымъ.

Теперь не осталось не изданныхъ въ печати сочиненій, написанныхъ иностранцами противъ раскола въ первое время его существованія, по крайней мѣрѣ таковыхъ доселѣ не открыто. Въ 1878 году проф. Добротворскимъ было напечатано при „Православномъ Собесѣдникѣ“ сочиненіе извѣстнаго Юрія Крижанича въ обличеніе на Соловецкую челобитную, писанное въ 1675 г., а въ 1888 г. при „Православномъ Обозрѣніи“ было напечатано проф. Каптеревымъ сочиненіе грека Діонисія архимандрита. Теперь, съ выходомъ девятаго тома „Матеріаловъ для исторіи раскола“, легко пользоваться сочиненіемъ Паисія Лигарида [1]). Будетъ ли продолженіе изданія

[1]) Отмѣтимъ невѣрности, допущенныя изслѣдователями при упоминаніяхъ о сочиненіи Лигарида и при ссылкахъ на него. Въ „Твор. свв. отц.“ 1845, ч. 3, стр. 160, прим. 10, сказано, что сочиненіе Лигарида на-

въ десятомъ томѣ, обѣщаній на это никакихъ не дано, но съ своей стороны замѣтимъ, что было бы въ научномъ отношеніи весьма важно, если бы были изданы еще три полемическихъ сочиненія, относящіяся также къ первому періоду его исторіи, на которыя мы впервые сдѣлали указаніе въ нашей „Исторіи раскола старообрядства", — это: „Слово улично" и „Споръ православныхъ съ лютыми капитоны" Коломенскаго вознесенской церкви священника Іоанна и неизвѣстнаго по имени лица сочиненіе подъ названіемъ „Бразда духовная", относящееся къ 1683 году.

Изданіе девятаго тома „Матеріаловъ" сдѣлано тщательно и весьма чисто. Шрифтъ чёткій, крупный и изящный, бумага хорошаго достоинства. Всего 295 страницъ. Цѣна 1 р. 50 к., а съ пересылкой 1 р. 75 к. Выписывать книгу можно изъ редакціи „Братскаго Слова": Харитоньевскій переулокъ, церковный домъ, въ Москвѣ.

С.

3) **Н. Я. Гротъ. Очеркъ философіи Платона.** Москва. 1897 г. I—III. 5—189. Изданіе «Посредника».

Редакціи „Посредника", издавшей уже много книжекъ и брошюръ большею частію тенденціознаго характера — на поученіе то „простой", то „интеллигентной" публикѣ, вздумалось „предпринять изданіе переводовъ избранныхъ діалоговъ Платона" (см. предисловіе редакціи къ данной книгѣ). А такъ какъ, молъ, „безъ знакомства съ общими основаніями ученія Платона, многое въ этихъ діалогахъ было бы неясно для читателей", то, „въ виду этого, редакція воспользовалась разрѣшеніемъ проф. Н. Я. Грота издать отдѣльной книжкой.., его курсъ лекцій о Платонѣ"... Намѣреніе редакціи, конечно, похвально. Великая личность древне-греческаго мудреца, своимъ вліяніемъ на умы заявлявшая о себѣ во всѣ времена, не утратила своего обаянія и по нынѣ. Но, собравшись поучать „*интеллигентныхъ* читателей" (см. обложку книги), редакція, повидимому, отнеслась къ своему дѣлу не съ достаточной серьезностію. Курсъ лекцій о Платонѣ, по словамъ г. Грота (предисл. I), „имѣлъ въ виду чисто педагогическія задачи". Для настоящаго изданія онъ подвергся лишь *незначительнымъ* сокращеніямъ и стилистическимъ поправкамъ (на болѣе значительную переработку курса мы", говоритъ г. Гротъ, „не имѣли времени" ibid.). Интеллигентные чита-

писано въ 1668 году и въ опроверженіе Соловецкой челобитной. Ср. „Черниг. Епарх. Изв.". 1864, стр. 671, ст. преосв. Филарета; *Морозовъ* „Ѳеофанъ Прокоповичъ". стр. 86. Въ „Древ. и Нов. Россіи" 1875, ч. 3, № 9. стр. 17, сказано, что сочиненіе писано противъ Аввакума и Лазаря — на основаніи невѣрной помѣтки Сильвестра Медвѣдева на самой рукописи, очевидно ее не прочитавшаго.

тели, повидимому, заслуживали бы бóльшаго къ нимъ вниманія. Впрочемъ, между ними различаются авторомъ, если можно такъ выразиться, „исотерики" и „экзотерики". Лишь для первыхъ только написаны главы: „о сочиненіяхъ Платона", „о времени написанія и соотношеніи его діалоговъ" и пр. кромѣ того „экзотерикамъ" рекомендуется читать книгу не въ томъ порядкѣ, въ какомъ она написана, а въ особомъ: сначало „вступленіе" и „біографію Платона" (стр. 5—20), потомъ главу объ „общемъ значеніи философіи Платона" и „заключеніе" (стр. 174—189), затѣмъ „бѣгло" — „о сочиненіяхъ Платона и времени ихъ написанія" (стр. 24—46), далѣе — объ „ученіи Платона" касательно „Эроса" (стр. 51...) и т. д. Удобствъ для подобнаго читателя, какъ видно, немного. Но, впрочемъ, довольно объ этомъ... Книга получаетъ особый интересъ въ виду „своеобразности" точки зрѣнія, на какой стоитъ ея авторъ. Эта точка, по его словамъ (предисл. II), „не чисто историческая, а философская — теоретическая". „Мы", говоритъ авторъ, „вовсе не считаемъ міросозерцаніе Платона вполнѣ отжившимъ и навседа устраненнымъ, а — наоборотъ — глубоко вѣримъ въ жизненность и современную цѣну нѣкоторыхъ его философскихъ воззрѣній. Такъ какъ это убѣжденіе имѣетъ очень мало сознательныхъ представителей въ современной философской литературѣ..., то мы и предположили..., что изложеніе такого взгляда можетъ имѣть нѣкоторый интересъ для русскаго читателя". Это — совершенно правильно.

Въ книгѣ рѣчь открывается вступительными замѣчаніями (стр. 5 — 11). Платонъ, читаемъ здѣсь, „ставилъ философіи прежде всего *этическія* задачи.., На первомъ планѣ для Платона стоитъ наше *нравственное* самоусовершенствованіе". Съ такимъ общимъ взглядомъ автора на платоновскую философію *соглашаемся вполнѣ и съ удовольствіемъ*. Въ *краткой* „біографіи Платона" (стр. 12—20) желательно было бы встрѣтить поменьше разсужденій, напр., о томъ, по какой причинѣ нашъ философъ „былъ переименованъ въ Платона"... (стр. 12), и побольше, напр., „о характерѣ преподавательской дѣятельности" философа (стр. 19) и проч. Глава о „характерѣ Платона" (стр. 21—23) слишкомъ обща и кратка и въ сущности очень поверхностна: голыя положенія, бездоказательность въ опроверженіи тѣхъ или иныхъ мнѣній о Платонѣ и проч. — вотъ что здѣсь нашло себѣ мѣсто. Голословнаго утвержденія, которымъ начинается глава: „сочиненія Платона" (стр. 24—36), именно, что „всѣхъ сочиненій Платона дошло до насъ 36", недостаточно, тѣмъ болѣе, что другіе на этотъ счетъ держатся иного мнѣнія (см., напр. взглядъ нашего русскаго современника — г. Я. Г. Мищенко въ „Краткомъ очеркѣ греч. литературы отъ начала ея до половины XV в. по Р. Хр.", Кіевъ 1893 г., стр. 103...), съ каковымъ такъ или иначе, но слѣдуетъ считаться; игнорированіе же

его ни къ чему хорошему не ведетъ, тѣмъ болѣе, что тутъ же (стр. 24) авторъ находитъ возможность разсуждать о постороннихъ въ отношеніи къ дѣлу предметахъ: напр., о томъ, что Аристофану Византійскому „приписываютъ изобрѣтеніе греческаго ударенія“... Говоря о переводахъ платоновскихъ сочиненій на различные языки, авторъ, между прочимъ, пишетъ: „по русски есть только одинъ полный переводъ сочиненій Платона--Карпова..., тяжелый по языку и мѣстами невѣрный“. Коротко и ясно, но жестоко и невѣрно. Во первыхъ, переводъ проф. В. Н. Карпова (а не просто—Карпова) не совсѣмъ полный: въ него не вошли „Тимей“, „Политикъ“, „Теэтетъ“... Во вторыхъ, сказать, что онъ „тяжелъ по языку“, сказать безъ всякихъ поясненій и ограниченій,—это значитъ сказать неправду. Не только въ свое время (а проф. Карповъ давнымъ-давно уже сошелъ со сцены), но и теперь весьма многія страницы его перевода читаются легко, хотя бы то напр. мѣсто, которое цѣликомъ по переводу Карпова приводитъ и самъ г. Гротъ (см. стр. 111...). Иной на его мѣстѣ, обругавъ переводъ, изъ одного уже самолюбія не сталъ бы затѣмъ имъ же и пользоваться, а предложилъ бы свой лучшій—„легкій по языку“ и „вѣрный“. Ругать легко, но самому сдѣлать то же трудно. Вотъ почему, быть можетъ, г. Гротъ и пользуется уже готовыми переводами: гдѣ переводомъ Карпова, гдѣ — Лебедева, гдѣ — Малеванскаго... Что языкъ перевода Карпова нѣсколько устарѣлъ, это разумѣется само собою и говорить объ этомъ не приходится: нельзя же требовать, чтобъ каждый изъ насъ писалъ языкомъ 1925-го года и проч. Въ третьихъ, правда, что по мѣстамъ переводъ Карпова—такой, что съ нимъ нельзя согласиться, хотя было бы рѣзко назвать его невѣрнымъ. Намъ, нынѣ окруженнымъ тысячами различныхъ комментаріевъ къ Платону и иныхъ пособій къ его уразумѣнію, важничать своимъ пониманіемъ платоновскихъ воззрѣній, конечно, не трудно, хотя мы все-таки не сдѣлали ничего подобнаго по значенію тому, что сдѣлалъ проф. Карповъ. Его трудъ по тому времени—колоссальный и выполненъ удовлетворительно. Къ недостаткамъ его (неизбѣжнымъ во всякомъ трудѣ) слѣдуетъ относиться возможно мягче. Со всякомъ случаѣ наряду съ ними слѣдовало бы отмѣтить и достоинства перевода, чего г. Гротъ не дѣлаетъ вовсе. Не можемъ не привести выдержки изъ предисловія г. Малеванскаго къ его переводу „Тимея“: „даже мы, русскіе, можемъ, по крайней мѣрѣ, не краснѣть въ этомъ отношеніи предъ Платономъ, потому что изучали мы его съ давнихъ поръ и даже переводить его начали давно—еще съ конца прошлаго столѣтія, но переводили большею частію отрывочно, по частичкамъ, безъ системы и послѣдовательности. *Выдающееся въ этомъ, да и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, исключеніе представляетъ немного только не оконченный переводъ платоновскихъ сочиненій проф. Карпова*... („Діалоги Платона: Ти-

мэй или о природѣ вещей и Критій". Перев. Г. Б. Малеванскаго. Кіевъ, 1883 г., стр. 11—12). Неодобрительно отзываясь о переводѣ проф. Карпова, г. Гротъ рекомендуетъ переводы, напр. Лебедева, Златоустовскаго и пр. Почему переводы этихъ лицъ (первому принадлежитъ переводъ „Федона", второму—„Парменида") „хороши", это извѣстно только г. Гроту и развѣ лишь немногимъ другимъ. Переводъ г. Малеванскаго, дѣйствительно, образцовый... Вообще, замѣтимъ мимоходомъ, для посторонняго человѣка кажутся порой непонятными одобрительныя сужденія автора объ однихъ лицахъ и ихъ трудахъ и неодобрительныя—о другихъ. Возьмемъ для примѣра еще сужденіе г. Грота о трудѣ г. Трубецкого: „Метафизика въ древней Греціи" (Москва, 1890), какъ „классическомъ" (стр. 5). Сказано болѣе, чѣмъ много, и слишкомъ „черезъ край". Достаточно было назвать данный трудъ хорошимъ. Но, такъ рекомендуя г. Трубецкаго, г. Гротъ ни словомъ не упоминаетъ о весьма солидномъ трудѣ, посвященномъ Платону и принадлежащемъ почтенному проф. Линицкому („Ученіе Платона о Божествѣ". Кіевъ 1876 г. 1—334), умалчиваетъ объ обстоятельномъ трудѣ г. Чистовича, имѣющемъ соприкосновеніе съ Платономъ же и немалое („Древне-греческій міръ и христіанство въ отношеніи къ вопросу о безсмертіи и будущей жизни человѣка". Спб. 1871. 1—211) и друг. Но возвратимся къ рѣчи о переводѣ Платона. Почему г. Гротъ, пользуясь различными переводами, часто умалчиваетъ о томъ? Читатель можетъ подумать, что переводъ принадлежитъ самому г. Гроту. Открываемъ на-удачу стр. 10—11, гдѣ приводится выдержка изъ Тимэя. Беремъ переводъ г. Малеванскаго, сравниваемъ. Оказывается, что г. Гротъ воспользовался имъ. Заимствовавъ у г. Маливанскаго 8 строкъ буквально, далѣе г. Гротъ пытается обнаружить самостоятельность: вмѣсто „потребность изслѣдованія природы" (=у Малеванскаго) говоря: „потребность изслѣдовать природу" (что, конечно, хуже), вмѣсто: „мы обладаемъ нѣкоей философіей" (=у г. М.) говоря: „мы достигли нѣкотораго рода философіи"... При этомъ подобное стремленіе къ самостоятельности ведетъ г. Грота и къ ошибкамъ. Въ той же выдержкѣ изъ Тимэя у г. Малеванскаго читаемъ:... „никогда не будетъ ниспослано"... (точно, именно переводъ греч. глагола, стоящаго въ будущ. вр.: ἥξει... δωρηθὲν...); у г. Грота: „никогда не можетъ быть ниспослано" (неточно и невѣрно, на что, конечно, слѣдовало бы обратить вниманіе упрекающему другихъ въ невѣрности перевода).—Въ той же главѣ данной книжки, послѣ рѣчи о переводахъ Платоновскихъ сочиненій, г. Гротъ говоритъ о „внѣшней формѣ сочиненій Платона", носящей „діалогическій" характеръ, о „преимуществахъ и недостаткахъ художественнаго изложенія философскихъ воззрѣній у Платона" о цѣльности и законченности „каждаго" (?) „Платонова діалога", о значеніи Аристотеля,

какъ „главнаго источника въ вопросѣ о подлинности сочиненій Платона“, о воззрѣніяхъ новѣйшихъ ученыхъ на „вопросъ о подлинности“ платоновскихъ діалоговъ и проч.—

Дальнѣйшая глава рѣшаетъ вопросъ „о времени написанія и соотношеніи діалоговъ“ (стр. 37—46). Этотъ вопросъ (справедливо) считается авторомъ „болѣе важнымъ“, чѣмъ даже „вопросъ о подлинности“ діалоговъ. Здѣсь разсматриваются пути, какими вопросъ рѣшался различными учеными: Шлейермахеромъ, Германомъ, Мункомъ, Георгомъ Гротомъ, Тейхмюллеромъ, Ибервегомъ и Зибекомъ, послѣ чего дѣлается общій выводъ, не успокоивающій читателя всецѣло. Дальнѣйшая маленькая главка: „дѣленіе философіи Платона и ея составныя части“ (стр. 47—50) не лишена значенія. Справедливо говоритъ авторъ: Платонову „философію гораздо удобнѣе излагать по діалогамъ..., чѣмъ по какой-либо иной системѣ“. „Философія“ Платонова — „живое цѣлое, высшій организмъ, и анатоміей“ ея, „какъ и анатоміей сложнаго животнаго организма, можно заниматься, только предварительно превративъ ее въ трупъ, при чемъ неизбѣжно исчезаетъ не только красота цѣлаго, но и живая связь его съ жизнью—та теплота, которая проникаетъ отдѣльные члены системы“... Изложеніе ученія Платона авторъ начинаетъ съ вопроса „объ Эросѣ“ (стр. 51—54), „ибо въ идеѣ Эроса, какъ источника всякой познавательной и нравственной дѣятельности человѣка, заключается главный связующій цементъ его философіи“. Опредѣливъ Эросъ, какъ „стремленіе къ вѣчному, идеальному въ жизни, въ знаніи и творчествѣ“, сказавъ, что „это вѣчное, идеальное...—идеи, типы“, авторъ задается вопросомъ: „какъ познать это вѣчное, идеальное“? Отвѣтъ на этотъ вопросъ и дается авторомъ въ дальнѣйшей главѣ трактующей о „методологіи Платона“ (стр. 55—80), послѣ чего въ книгѣ рѣшается „наиболѣе трудный для пониманія, по глубинѣ своей“, вопросъ о платоновскихъ „идеяхъ“ (стр. 81—124). „По ученію Платона, истинно сущее — идеи; дѣйствительность (явленія) есть только подобіе, копія идей... Ему надлежало разрѣшить вопросъ: зачѣмъ и откуда возникъ этотъ міръ? Не изъ однѣхъ идей, п. ч. чѣмъ можно было бы тогда объяснить несовершенство копій? Вторымъ началомъ реальнаго міра является у Платона матерія“... Вопросъ о „физикѣ Платона“ составляетъ въ разсматриваемой книгѣ предметъ особой главы (стр. 125—140). Заговоривъ въ послѣдней о человѣкѣ, „ученіе о которомъ у Платона находится въ связи съ ученіемъ о мірѣ“, въ частности, коснувшись вопроса о человѣческой душѣ, авторъ затѣмъ, съ точки зрѣнія Платона, естественно излагаетъ „ученіе о безсмертіи души“ (стр. 141—153), приводитъ и разсматриваетъ извѣстныя платоновскія доказательства, находя ихъ имѣющими смыслъ и значеніе. Относительно же бытія у Платона „стройной системы психологіи“ авторъ высказывается отрицательно,

соглашаясь съ говорящими, что психологію, какъ настоящую науку, создалъ Аристотель". Далѣе слѣдовалъ естественный переходъ разсужденій автора къ рѣчи объ „этикѣ Платона" (стр. 154--160). Къ сожалѣнію, данная глава слишкомъ кратка. Жаль тѣмъ болѣе, что и самъ авторъ говоритъ: *этическій элементъ* вообще *преобладаетъ* въ платоновской философской дѣятельности..., *въ его нравственныхъ идеалахъ* заключаются *конечные итоги* и вмѣстѣ съ тѣмъ *зерно его философіи*. Въ этикѣ Платона подмѣчается авторомъ „ученіе о личной нравственности и — о началахъ общественной нравственности". „Элементами", изъ какихъ „сложилось этическое ученіе Платона", считаются: „ученіе Сократа" и ученіе самого Платона „объ идеяхъ". Отсюда „въ этической системѣ Платона замѣтны двойственность и нѣкоторыя противорѣчія"... Не смотря на краткость рѣчи, сущность этическихъ воззрѣній Платона выясняется авторомъ недостаточно. „Съ ученіемъ о добродѣтели тѣсно связано ученіе Платона о государствѣ— основаніи общественной нравственности" (стр. 161—173). Платоновскія воззрѣнія здѣсь раскрываются авторомъ кратко и ясно. Далѣе подводится итогъ „общему значенію философіи Платона" (стр. 174—185). Философіи этой авторомъ обѣщается будущность... „Платонъ", говоритъ авторъ, „поставилъ проблему идеализма ребромъ. Если *есть* духъ, то онъ долженъ быть вѣченъ... Если *есть* вѣчный духъ, то единственнымъ его содержаніемъ могутъ быть *идеи* — актуальныя и потенціальныя... Ученіе Платона о вѣчномъ духѣ должно будетъ найти оцѣнку.. въ особенности въ русской философіи, которая наиболѣе чужда... предразсудкамъ философіи западно-европейской"... Въ *заключеніи* (стр. 186—189) говорится о вліяніи воззрѣній Платона на дальнѣйшихъ философовъ. Рѣчь ведется голословно и потому неубѣдительно, хотя хотѣла бы сказать слишкомъ много. Интересны слова автора: „едва ли найдется въ новѣйшее время и даже въ послѣднія десятилѣтія хотя одинъ серьезный мыслитель, который бы не находился [1]) подъ нѣкоторымъ вліяніемъ Платона или не принужденъ былъ серьезно считатьси съ основными положеніями его философіи". И долго еще, если не всегда, идеалистическая философія будетъ черпать свои вдохновенія и искать свое оправданіе въ философскихъ ученіяхъ Платона, а противоположное теченіе мысли будетъ считать своею обязанностью расчищать себѣ почву опроверженіемъ платонизма и Платоновыхъ доказательствъ въ пользу главенства идей въ мірѣ, безсмертія духа и существованія единаго Бога".

Въ изложеніи платоновскаго ученія авторъ стоитъ въ нѣторой зависимости отъ Целлера, чего, впрочемъ, онъ не скрываетъ и самъ.—Можно было бы посѣтовать, что онъ по

---

[1]) „Найдется" и „находился"—неблагозвучно. Подобные случаи избѣгаются и Карповымъ.

мѣстамъ заставляетъ слишкомъ долго говорить вмѣсто себя Платона.—Наконецъ, можно было бы пожелать, чтобъ редакція „Посредника" болѣе озаботилась о видимости своего изданія, о корректурной исправности (опечатки особенно заявляютъ о себѣ въ греческихъ словахъ).

Въ заключеніе своей *краткой* библіографической замѣтки скажемъ—жаль: жаль, что авторъ, по неимѣнію времени, не переработалъ внимательнѣе своихъ лекцій, жаль, что многое, требовавшее разъясненій, не получило ихъ, нуждавшееся въ обоснованіяхъ осталось безъ нихъ, жаль, что нѣкоторые отдѣлы имѣютъ только конспективный характеръ и проч. Отъ другого автора мы, быть можетъ, и не потребовали бы большаго, но отъ г. Грота—солиднаго философа, статьи и сочиненія котораго мы всегда читали съ великимъ уваженіемъ къ талантамъ ихъ автора, мы имѣемъ право требовать чего либо иного, а не такихъ книжекъ... Во всякомъ случаѣ пріятенъ общій тонъ, проходящій по всей книжкѣ, пріятна любовь и расположеніе автора къ Платону — этому симпатичнѣйшему мыслителю языческой древности.

Книжка недорога (60 к.) и, не смотря на ея недостатки, заслуживаетъ широкаго распространенія.

А. Бронзовъ.

Происхожденіе и исторія Мертваго моря, сочин. Макса Бланкенкорна [1]).

Новое изслѣдованіе нѣмецкаго геолога о Мертвомъ морѣ заслуживаетъ вниманія какъ по спеціально-геологическому содержанію, такъ и по общимъ результатамъ, отличающимся вообще положительностью въ библейскомъ отношеніи. Какъ геологъ, въ основу рѣшенія вопроса о происхожденіи Мертваго моря и гибели нечестивыхъ городовъ авторъ полагаетъ разсмотрѣніе особенностей земныхъ пластовъ, образующихъ поверхность береговъ Мертваго моря и прилегающихъ къ нему мѣстностей. На основаніи такого изслѣдованія устанавливается положеніе, что Іорданская долина, на протяженіи которой лежитъ Мертвое море, получила свое происхожденіе не вмѣстѣ съ первобытными горами, а въ половинѣ 4-й (въ названномъ изданіи стр. 16) геологической группы (Кэнозойской), предшествующей современной (такъ называемой аллювіальной), и что она затѣмъ подвергалась неоднократнымъ переворотамъ, изъ которыхъ послѣднимъ (стр. 51) былъ тотъ, которымъ разрушены нечестивые города. Происхожденіе Іорданской долины вмѣстѣ съ углубленіемъ, которое занимаетъ Мертвое море, объясняется у автора тѣмъ, что по за-

---

[1]) Entstehung und Geschichte des Todten Meeres. Ein Beitrag zur Geologie Palästinas. Von Dr. Max *Blanckenkorn* въ Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins. 1896. Band XIX, Heft I.

ключеніи такъ называемой у геологовъ третичной формаціи (1-й формаціи Кэнозойскаго періода) въ сирійскомъ плоскогорьѣ, вдоль Средиземнаго побережья, образовались разсѣлины, находившаяся между которыми полоса земли опустилась внизъ, вслѣдствіе чего и явилась низменность, окруженная съ обѣихъ сторонъ горными возвышенностями, представляемая Іорданскою долиною. Основаніемъ для такого объясненія служитъ то, что въ расположеніи земныхъ пластовъ окружающихъ эту долину мѣстностей ясно замѣчаются такъ называемые *изгибы* и *разрывы*, представленные наглядно на приложенныхъ къ изслѣдованію геологическихъ профиляхъ горъ Палестины. Изгибы земляныхъ пластовъ состоятъ въ томъ, что послѣдніе, приближаясь къ Іорданской долинѣ и въ частности къ Мертвому морю, вмѣсто горизонтальнаго принимаютъ наклонное направленіе, опускаются внизъ, притомъ не по прямымъ, а по изогнутымъ линіямъ, что указываетъ на совершившееся въ этихъ мѣстахъ пониженіе почвы; такіе пункты, въ которыхъ особенно замѣтны изгибы въ земныхъ пластахъ, указываются на западно-іорданской сторонѣ Палестины—въ Іерусалимѣ и Виѳлеемѣ (стр. 20). Разрывы земныхъ пластовъ состоятъ въ томъ, что послѣдніе въ своемъ протяженіи мгновенно прекращаются, смѣняясь другими, и затѣмъ послѣ перерыва возобновляются на-уровнѣ, гораздо низшемъ сравнительно съ прежнимъ ихъ положеніемъ, что указываетъ на происшедшее опусканіе пластовъ внизъ вслѣдствіе образовавшихся въ земной корѣ разсѣлинъ. Такъ по изображенію, у автора, напластованія земныхъ слоевъ южной Палестины, верхнимъ пластомъ по обѣимъ сторонамъ Мертваго моря является мѣловой; въ углубленіи, занимаемомъ этимъ моремъ, этотъ слой является снова, но на глубинѣ болѣе чѣмъ 400 метровъ, ясно, что при образованіи Мертваго моря этотъ земной пластъ опустился внизъ. Относя подобно другимъ изслѣдователямъ (Робинсону, Летронь и др.) образованіе Мертваго моря ко времени Кэнозойской эпохи и слѣдовательно—до-исторической (по геологической терминологіи), авторъ представляетъ это море въ древнее время имѣвшимъ значительно меньшее протяженіе, сравнительно съ настоящимъ; по его словамъ „въ аллювіальный, т. е. современный геологическій періодъ, когда существовалъ Содомъ, Мертвое море занимало только сѣверную часть теперешняго своего бассейна, между тѣмъ какъ на мѣстѣ южнаго, менѣе глубокаго залива (отъ 1 до 6 метровъ глубины), начинающагося отъ полуострова Лисана, находилась въ то время плодородная береговая полоса, конецъ библейской долины Сиддимъ" (стр. 53). На этой полосѣ земли и находились, по мнѣнію автора, нечестивые города. „Въ началѣ аллювіальнаго или послѣ-ледниковаго періода совершился здѣсь переворотъ, состоявшій въ осѣданіи дилювіальнаго пласта, соединенномъ съ землетрясеніемъ" (стр. 51). „Это было внезапное движеніе

внизъ слоевъ земной коры, образующихъ долину на югъ отъ Мертваго моря, соединенное съ землетрясеніемъ опусканіе ихъ внизъ вдоль одной или нѣсколькихъ разсѣлинъ, вслѣдствіе чего города были разрушены и „ниспровергнуты“ (по библейскому выраженію), а затѣмъ Соленое (т. е. Мертвое) море покрыло своими водами ихъ прежнее мѣсто“ (стр. 52). Высказывая такое представленіе о гибели Содома и другихъ городовъ, авторъ замѣчаетъ, что вопреки мнѣнію тѣхъ, которые перетолковывали библейское событіе или считали невозможнымъ, „описаніе его въ книгѣ Бытія вполнѣ согласимо со взглядами, которые открываетъ точное знаніе мѣстности“ (стр. 52. 56).—При оцѣнкѣ предлагаемаго авторомъ объясненія библейскаго событія нужно имѣть въ виду то, что сравнительно съ даннымъ въ Запискахъ на кн. Бытія (кн. Бытія 19, 24), оно представляется болѣе обоснованнымъ на данныхъ, извлекаемыхъ изъ разсмотрѣнія земныхъ пластовъ въ окрестностяхъ Мертваго моря; нужно однако замѣтить, что воспламененіе нефти и асфальта, на что указывается въ Запис. на кн. Бытія, нѣмецкій авторъ также допускаетъ, но какъ обстоятельство дальнѣйшее и второстепенное (стр. 58). Сравнительно съ другими геологическими объясненіями гибели нечестивыхъ городовъ предлагаемое авторомъ отличается тѣмъ, что временемъ этого событія признается аллювіальный періодъ, совпадающій съ историческимъ или современнымъ періодомъ; такимъ образомъ и съ геологической точки зрѣнія ниспроверженіе нечестивыхъ городовъ полагается у автора во время болѣе или менѣе близкое къ тому, какое указывается въ библейскомъ повѣствованіи. Что касается мнѣнія о мѣстѣ нечестивыхъ городовъ въ южной части теперешняго Мертваго моря, то это мнѣніе принимается въ настоящее время многими западными библеистами и имѣетъ для себя нѣкоторыя основанія, хотя и не безспорныя, вслѣдствіе чего оно не есть общепринятое и несомнѣнное.

Ѳ. Е

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Т.В. Барсов

Синодальные учреждения прежнего времени

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 2. С. 209-244.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

СИНОДАЛЬНЫЯ УЧРЕЖДЕНІЯ

ПРЕЖНЯГО ВРЕМЕНИ [1]).

Канцелярія синодальная экономическаго правленія.

СЪ ЗАКРЫТІЕМЪ коллегіи экономіи синодальнаго правленія, Святѣйшій Синодъ снова оказывался въ томъ положеніи относительно управленія церковными вотчинами, въ какомъ находился въ то время, когда эти вотчины были переданы въ его управленіе Петромъ Великимъ. У Синода и теперь, какъ въ то время, не было органа для ближайшаго завѣдыванія дѣлами сихъ вотчинъ; но въ то время Синодъ воспользовался недавно закрытымъ монастырскимъ приказомъ, возстановивъ его подъ своимъ непосредственнымъ вѣдѣніемъ. И—въ настоящій разъ Синодъ какъ бы повторилъ прежній опытъ. Начертывая свои распоряженія по приведенію въ исполненіе высочайшаго указа о закрытіи коллегіи экономіи, Синодъ постановилъ какъ бы сохранить это учрежденіе, но подъ другимъ наименованіемъ и въ другомъ видѣ. Синодъ стремился усвоить сему учрежденію такое наименованіе, которое указывало бы на ближайшее подчиненіе и зависимое отношеніе его къ Святѣйшему Синоду, и дать тому же учрежденію такое устройство, которое не выдвигало бы его изъ сферы церковныхъ учрежденій. Синодъ буквально постановилъ слѣдующее: «бывшей коллегіи экономіи именоваться и писаться „канцеляріею синодальною экономическаго правленія“, и на первый случай, въ предупрежденіе въ ту канцелярію, дабы въ оной въ теченіи дѣлъ остановки и упущенія

[1]) См. вып. VI-й „Хр. Чтенія“ за 1896 г.

ни въ чемъ быть не имѣло, опредѣлить Высокопетровскаго монастыря архимандрита Пахомія, да за совѣтника синодальнаго секретаря Павла Протопопова, а коликому же числу, и какихъ ранговъ духовнымъ и свѣтскимъ персонамъ въ той канцеляріи установлено для лучшаго управленія и для порядка надлежитъ быть, о томъ въ Святѣйшемъ Синодѣ, въ полномъ собраніи разсудя и назнача число и кого именно въ тѣ чины произвесть и положа имъ довольные оклады жалованья для того, чтобы оные безъ всякаго пристрастія въ правленіи по той канцеляріи дѣлъ поступать могли, представить докладъ для конфирмаціи Ея Императорскому Величеству».

Настоящія распоряженія Святѣйшаго Синода повидимому не согласовались съ предположеніями тогдашняго синодальнаго оберъ-прокурора князя Шаховскаго, принимавшаго близкое участіе въ совершавшихся перемѣнахъ. Шаховской письменно предложилъ Святѣйшему Синоду о своихъ предположеніяхъ относительно устройства и будущей дѣятельности новаго учрежденія. Выходя изъ мысли, что Святѣйшему Синоду «довольно извѣстно» о непорядочномъ и неуравнительномъ съ давнихъ лѣтъ взиманіи денежныхъ и хлѣбныхъ сборовъ какъ въ синодальныхъ, такъ и епаршескихъ деревняхъ, и желая лучшимъ образомъ устроить эту часть, оберъ-прокуроръ, предполагая дать новому учрежденію инструкцію. относительно состава его писалъ: «хотя Святѣйшій Синодъ и соблаговолилъ въ оной канцеляріи быть изъ духовныхъ персонъ одному человѣку, или нѣсколькимъ членамъ, но понеже до сего времени какъ при патріархахъ, такъ и потомъ, по указамъ блаженныя и вѣчнодостойныя памяти Государя Императора Петра Великаго и Государыни Императрицы Екатерины Алексѣевны, подлежащую до оной канцеляріи должность правили присутствующіе въ той канцеляріи свѣтскія персоны: того ради необходимо потребно прибавить къ онымъ изъ свѣтскихъ двухъ персонъ, вотчинное управленіе совершенно свѣдущихъ, которыя, не имѣя уже никакихъ должностей, наиприлежно тщательнѣйшій въ тѣ дѣла трудъ оказать могутъ. Такожъ въ оной канцеляріи и прокурору быть потребно; ибо оные по указамъ блаженныя и вѣчно-достойныя памяти Государя Императора Петра Великаго, во всѣхъ коллегіяхъ и канцеляріяхъ имѣются». Оберъ-прокуроръ настаивалъ, чтобы канцелярія вполнѣ ознакомилась съ состояніемъ церковныхъ вотчинъ, положеніемъ въ нихъ крестьянъ,

ихъ занятіями и промыслами, а также сборами съ нихъ и предлагалъ: «егда оные члены въ ту канцелярію опредѣлятся, то всеприлежно велѣть имъ разсмотрѣть синодальныя вотчины, изъ нихъ доходы и прочія къ тому слѣдовательныя окрестности, что по состоянію нынѣ наличныхъ крестьянъ, мѣстъ же и земель къ уравнительной переоброчкѣ принадлежитъ, напримѣръ безпашенныхъ бы, смотря по удобности мѣстъ, крестьянскихъ промысловъ, а пашенныхъ умноженіемъ пашни и прочихъ потребныхъ работъ, хотя съ убавкою противъ помѣщичьихъ четвертой части, что учредя и росписавъ каждое мѣсто съ прежнимъ доходомъ и прочею окресностію и съ обозначеніемъ вновь положеннаго представить Святѣйшему Синоду, почему удобно было конечное опредѣленіе учинить. И для того изъ означенной канцеляріи во всѣ вотчины, въ вѣдомствѣ оной быть имѣющія, надлежитъ, кого пристойно, послать нарочныхъ, или старыхъ прикащиковъ, приказать описать земли, сѣнокосъ снятой и наличный хлѣбъ, скотъ и прочее, чрезъ что возможно было той канцеляріи подробно о всемъ знать и какъ вышеписанное расположеніе учинить, такъ и всей къ доброму экономству употребить поступать». За симъ оберъ-прокуроръ требовалъ, чтобы канцелярія, назначивъ опредѣленное время, когда архіерейскіе домы и монастыри установленные съ крестьянъ сборы должны присылать въ канцелярію, подтвердила епархіальнымъ архіереямъ и монастырскимъ настоятелямъ, чтобы они недоимокъ не допускали и собранныхъ денегъ безъ синодскаго разрѣшенія никуда не употребляли». Кромѣ того оберъ-прокуроръ настаивалъ, чтобы въ канцеляріи производились дѣла по жалобамъ въ обидахъ только синодальныхъ крестьянъ, прочихъ же — у ихъ ближайшихъ властей и у архіереевъ. Оберъ-Прокуроръ предлагалъ обязать канцелярію, чтобы она, внимательно завѣдуя отдачею въ аренду оброчныхъ земель и другихъ угодій, пересмотрѣла всѣ оброчныя статьи и, въ случаѣ надобности «переоброчивъ» нѣкоторыя изъ нихъ, представила Синоду. Особенное вниманіе Святѣйшаго Синода оберъ-прокуроръ обращалъ на улучшеніе хозяйства и вообще на поднятіе экономическаго благосостоянія въ церковныхъ вотчинахъ и съ этою цѣлію предлагалъ: «о заведеніи въ синодальныхъ вотчинахъ скота, коннаго завода, и прочаго къ пріумноженію доброй экономіи слѣдующаго, отъ чего польза и прибыль впредь происходить могли, ста-

14*

раться той канцеляріи прилежно тщательно должно. И для того, а особливо для надсмотрѣнія синодальныхъ вотчинъ надъ управителями и прикащиками, хлѣбопашества и прочаго вотчиннаго правленія надлежитъ при той канцеляріи быть изъ синодальныхъ дворянъ двумъ, да изъ духовныхъ двумъ же, итого—четыремъ персонамъ, которыя совершенно вотчинное поведеніе и деревенскіе обряды знали съ наименованіемъ ихъ экономами. А долгъ званія ихъ имѣетъ быть такой: «дабы они въ пристойныя времена въ вотчины синодальныя для того надсмотрѣнія въѣзжали, коимъ та канцелярія съ подробнымъ всѣхъ нужнѣйшихъ и до вотчиннаго экономства слѣдующихъ поведеніевъ должна дать инструкцію. А ежели впрочемъ по усмотрѣнію въ нихъ нужды не будетъ, то и оставить оныхъ можно». Въ заключеніе, заявляя о необходимости желательнаго возможно правильнаго и уравнительнаго распредѣленія сборовъ съ церковныхъ вотчинъ и ихъ крестьянъ, оберъ-прокуроръ «для лучшей архіерейскимъ домамъ и монастырямъ пользы и ради пресѣченія напрасно на властей наносимыхъ клеветъ» предлагалъ поручить властямъ «по разсмотрѣніи всякаго мѣста къ доходу и пользѣ домовной и монастырской и къ положенію уравнительныхъ доходовъ, и учинивъ съ показаніемъ прежняго и новаго окладовъ и о порядочномъ впредь того произвожденіи приложа вѣдомости, какъ возможно, безъ предолженія, представить въ канцелярію», съ тѣмъ, чтобы оная, разсмотрѣвъ эти вѣдомости въ видахъ «уравнительнаго» взиманія сборовъ представила съ своимъ мнѣніемъ Святѣйшему Синоду [1]).

Изложенныя предположенія предначертывали, такъ сказать, общую программу для занятій и дѣятельности новаго учрежденія, въ видахъ правильнаго завѣдыванія церковными вотчинами, и въ то же время обнаруживали усиленную заботу объ устройствѣ церковныхъ вотчинъ и поднятіи въ нихъ экономіи и матеріальнаго благосостоянія. По поводу сего предложенія Святѣйшій Синодъ, занявшись обсужденіемъ вопроса: «каковымъ образомъ учредить канцелярію синодальную экономическаго правленія» для наиспособнѣйшаго въ той канцеляріи дѣлъ отправленія, постановилъ: «хотя въ оную канцелярію къ

[1]) Дѣло архива Св. Синод. 1744 г. 14 іюля № 49 по канцеляр. оберъ-прокур.

управленію дѣлъ московскаго Высокопетровскаго монастыря архимандритъ Пахомій, да за совѣтника синодальный секретарь Павелъ Протопоповъ и опредѣлены, но для удобнѣйшаго въ исправленіи происходящихъ въ той канцеляріи дѣлъ успѣха слѣдовало къ онымъ какъ изъ духовныхъ, такъ и изъ свѣтскихъ присутствующихъ число персонъ прибавить, а колико и кого имянно и какое кому жалованье производить, о томъ имѣть впредь разсужденіе. А нынѣ въ прибавокъ къ означеннымъ преждеопредѣленнымъ членамъ быть въ той канцеляріи ассесору Данилова монастыря игумену Товіи и привести его къ присягѣ по указу». Одобривъ предположенія оберъ-прокурора въ остальныхъ пунктахъ, съ нѣкоторыми впрочемъ съ своей стороны поясненіями и дополненіями, Святѣйшій Синодъ относительно учрежденія экономовъ, внесъ свое опредѣленіе, постановивъ для тѣхъ же цѣлей, какія указаны въ предложеніи, быть для разъѣздовъ по вотчинамъ экономіи тверской епархіи Селижарова монастыря игумену Никону, Софроніевской пустыни строителю іеромонаху Сергію, Покровскаго монастыря, бывшему строителю іеромонаху Ѳеофилу, да Кіево-межигорскаго монастыря эконому монаху Іоакиму, которыхъ выслать въ Москву въ Святѣйшій Синодъ немедленно, и по пріѣздѣ привесть къ присягѣ, а ради жительства отвесть въ синодальномъ домѣ келлію, а долгъ званія ихъ быть имѣетъ такой: «дабы они въ пристойныя времена въ вотчины синодальныя для надсмотрѣнія отъѣзжали, расположивъ оныя по частямъ, дабы каждый свои опредѣленныя вотчины и объ оныхъ попечительство особливое имѣть могли, каковымъ же образомъ имъ дѣйствительно въ должности экономической поступать, учинить въ оной канцеляріи съ пристойнымъ о всемъ основаніемъ и точнымъ наставленіемъ инструкцію, которую для апробаціи внесть въ Святѣйшій Синодъ немедленно». Къ сему Синодъ въ своемъ опредѣленіи присовокупилъ: «когда назначенные экономы въ Москву прибудутъ, и вступятъ въ отправленіе своей должности, канцелярія имѣетъ выбрать для опредѣленія къ нимъ въ помощники прикащиковъ изъ синодальныхъ дворянъ, по одному человѣку, а въ случаѣ довольнаго числа кандидатовъ, то и по два человѣка, людей добрыхъ и знающихъ обряды деревенскіе и приказныя дѣла и о назначенныхъ донести Святѣйшему Синоду» [1]). Слѣдуетъ прибавить,

[1]) Дѣл. арх. Св. Синод. 28 октябр. 1845 г. № 3/300.

что изъ назначенныхъ на должность экономовъ строитель Софроніевской пустыни іеромонахъ Сергій былъ уволенъ за болѣзнію, а вмѣсто Селижарова монастыря игумена Никона опредѣленъ Савино-сторожевскаго монастыря іеромонахъ Матоей, который съ вышепоименованными двумя игуменомъ Өеофиломъ и монахомъ Іоакимомъ вступилъ въ отправленіе новой должности. [1])

Въ своихъ распоряженіяхъ по устройству канцеляріи синодальной экономическаго правленія, Святѣйшій Синодъ замѣтнымъ образомъ обнаружилъ наклонъ къ предпочтенію духовнаго элемента передъ свѣтскимъ, вопреки предложенію синодальнаго оберъ-прокурора. Тому же наклону Святѣйшій Синодъ слѣдовалъ и послѣ. 16 октября 1745 г. канцелярія представляла Синоду объ учрежденіи при канцеляріи, вмѣсто третьяго секретаря, должности казначея. Указывая на неудобство нахожденія и храненія казенныхъ денегъ въ разныхъ рукахъ канцеляристовъ, канцелярія просила Синодъ какъ для наличной, такъ и имѣющей поступать денежной суммы опредѣлить казначеемъ духовную персону, дабы въ однѣхъ рукахъ была сумма. Синодъ, уваживъ ходатайство канцеляріи, назначилъ казначея, хотя и не изъ тѣхъ лицъ, на которыхъ указывала канцелярія, и опредѣлилъ ризничаго синодальнаго дома іеромонаха Аврамія, нѣкогда временно управлявшаго казеннымъ приказомъ, съ тѣмъ, чтобы онъ и засѣданіе имѣлъ въ той канцеляріи съ прочими духовными персонами [2]). Настоящее опредѣленіе вызвало возраженіе со стороны тогдашняго оберъ-прокурора князя Шаховскаго, который и по данному случаю отстаивалъ значеніе свѣтскаго элемента. Въ предложеніи отъ 16 января 1746 г. Шаховской писалъ: «Святѣйшій Синодъ по представленію присутствующихъ въ синодальной экономической канцеляріи... которые, не показавъ надлежащихъ резоновъ, требуютъ объ опредѣленіи въ тое экономическую канцелярію изъ духовныхъ персонъ казначея, каковую должность

---

[1]) Книга Проток. 1744 г. ноябр. 16 и 26.

[2]) На должность казначея канцелярія представляла николаевскаго Перервинскаго монастыря игумена Виктора, Кіево-Печерскія лавры іеромонаха Іоанна, донскаго казначея іеромонаха Өеодосія Трубчевскаго монастыря келаря іеромонаха Поліевкта. Бывшій за совѣтника въ канцеляріи Протопоповъ по сему дѣлу подавалъ Синоду особое мнѣніе о томъ, чтобы въ канцеляріи оставались три секретаря, а въ казначеѣ нѣтъ никакой надобности, ибо надъ денежною казною смотрѣніе надлежитъ имѣть канцеляріи съ присутствующими. (Дѣл. арх. Св. Синод., 1745 г. октября 28 дня № 3/399).

сами они, яко присутствующіе, исполнять по силѣ указовъ обязаны, опредѣлилъ, чтобы въ той экономической канцеляріи къ принятію наличной и къ содержанію впредь приходящей денежной казны быть казначеемъ синодальнаго дома ризничему іеромонаху Авраамію, которому и засѣданіе имѣть въ той канцеляріи съ прочими духовными персоны; а понеже оному ризничему въ той канцеляріи казначеемъ быть, яко духовной персонѣ, къ немалому его монашеской должности помѣшательству, за порученными ему другими дѣлами, въ которыхъ онъ еще не сочтенъ (каковыхъ, по силѣ указовъ изъ свѣтскихъ къ другимъ дѣламъ опредѣлять не велѣно), весьма не прилично, да и не надлежитъ, ибо всѣ канцелярскіе приходы и расходы учрежденнымъ по силѣ указовъ порядкомъ и по нынѣ вездѣ содержатся отъ опредѣленныхъ къ тому особливыхъ расходчиковъ, какъ и въ той канцеляріи чинимо было. Что же касается до сбереженія казны, то оную по указу же 1736 г. за замками и печатьми главныхъ командировъ и прочихъ членовъ всѣхъ, или избравъ всею коллегіею къ тому одного, или двухъ содержать, а расходчику сто или двѣсти рублевъ на мелочные расходы выдавать и особыя о расходѣ вѣдомости, а о суммѣ счетъ имѣть во всѣхъ мѣстахъ безъ изъятія повелѣно. А хотя коллегія экономіи по Высочайшему Ея Императорскаго Величества указу и отставлена, вмѣсто которой означенная экономическая канцелярія отъ Святѣйшаго Синода учреждена; но всѣ расходы съ синодальныхъ, архіерейскихъ и монастырскихъ вотчинъ и прочее, что было въ вѣдомствѣ той коллегіи, отданы въ вѣдомство же и управленіе Святѣйшаго Синода по прежнему. А прежде сего учрежденія экономіи, когда оные архіерейскихъ домовъ и монастырей сборы съ прочими домами подъ вѣдѣніемъ Святѣйшаго Синода состояли, то не токмо приходы и расходы, но и правленіе дѣлъ производилось чрезъ свѣтскихъ опредѣленныхъ по указомъ присутствіе членовъ, а изъ духовныхъ персонъ никого при томъ не было, чего ради и нынѣ, какъ оному іеромонаху, такъ и никому изъ духовныхъ персонъ въ той канцеляріи казначеемъ по вышеозначеннымъ резонамъ не слѣдуетъ быть, а должно Святѣйшему Синоду оную экономическую канцелярію, не инако какъ на основаніи прежнихъ порядковъ и указовъ утвержденныхъ учредить, о чемъ я по должности моей еще въ 1744 году Святѣйшему Синоду письменно предлагалъ, но токмо по оному, также и на то по

учиненнымъ Святѣйшимъ Синодомъ 1744 г. іюля 23 и октября 12 опредѣленіямъ о томъ, коликому числу въ той канцеляріи для лучшаго управленія присутствующимъ быть и какое кому жалованье производить, распорядку и установично учрежденія и инструкціи о поступкѣ оной канцеляріи не учинено». По выслушаніи настоящаго предложенія, Святѣйшій Синодъ постановилъ: «учинить надлежащую выписку съ привнесеніемъ указовъ изъ прежнихъ синодальныхъ опредѣленій и предложить къ разсужденію». Требуемая выписка была составлена,—но резолюціи не послѣдовало [1]).

Канцелярія синодальная экономическаго правленія, открывъ свои засѣданія, продолжала долгое время дѣйствовать въ составѣ поименованныхъ лицъ, между которыми Высокопетровскій архимандритъ Пахомій занималъ мѣсто первоприсутствующаго, игуменъ Товія состоялъ ассесоромъ канцеляріи, а Протопоповъ былъ за совѣтника. Изъ нихъ прежде другихъ и притомъ въ 1758 г. выбылъ архимандритъ Пахомій, назначенный епископомъ тамбовскимъ. Мѣсто его занялъ архимандритъ Савина монастыря Іоанникій Павлуцкій, назначенный въ 1761 г. епископомъ воронежскимъ. Мѣсто Іоанникія занялъ архимандритъ Волоколамскаго Іосифовскаго монастыря Геннадій Драницынъ, который вскорѣ былъ назначенъ епископомъ суздальскимъ. Послѣ него первоприсутствующимъ въ канцеляріи остался архимандритъ Никонъ Красовскій, смѣнившій игумена Варлаама перервинскаго, бывшаго преемникомъ игумена Товіи. Протопоповъ оставался за совѣтника въ канцеляріи и при архимандритѣ Никонѣ. Къ нимъ изъ свѣтскихъ въ 1761 г. привошелъ Алексѣй Веревкинъ, а въ 1762 г. при архимандритѣ Никонѣ Красовскомъ значится Иванъ Киселевъ. Присутствовавшія въ канцеляріи духовныя лица, въ виду ихъ обязанности быть въ присутствіи «по вся дни», при управленіи порученныхъ имъ дѣлъ, кромѣ воскресныхъ и праздничныхъ и высокоторжественныхъ дней, были освобождены Святѣйшимъ Синодомъ отъ чреды священнослуженія съ обязательствомъ въ тѣ дни, когда въ канцеляріи бываетъ засѣданіе, никуда не ѣздить служить, о чемъ было объявлено ключарямъ Успенскаго собора.

---

[1]) Дѣло арх. Св. Синода 1745 г. октября 28 дня, № 3/399. Въ этомъ дѣлѣ помѣщенъ экстрактъ, содержащій выписку изъ указовъ и опредѣленій Святѣйшаго Синода, которая изображаетъ порядокъ завѣдыванія церковными вотчинами до состоянія Святѣйшаго Синода со времени учрежденія монастырскаго приказа.

Составъ канцеляріи сего учрежденія опредѣленъ былъ сообразно съ потребностями дѣлопроизводства. По первоначальному опредѣленію Святѣйшаго Синода, 26 ноября 1744 года, предположено «у исправленія дѣлъ для новаго учрежденія экономовъ и расположенія къ умноженію въ хлѣбныхъ вотчинахъ пашни, а въ оброчныхъ оброку, пока то учредится, быть въ канцеляріи секретарямъ тремъ, а когда впредь усмотрится, что въ той канцеляріи довольно будетъ быть только двумъ секретарямъ, тогда о томъ Святѣйшему Синоду рапортовать». Канцеляристамъ и подканцеляристамъ назначено быть по семи человѣкъ, а прочихъ членовъ по мнѣнію канцеляріи. При этомъ къ смотрѣнію и правленію порученныхъ дѣлъ коммисарамъ указано для опредѣленія къ нимъ въ товарищи избрать монаховъ къ тому способныхъ. Опредѣляя такимъ образомъ штатъ канцеляріи, Синодъ относительно наполненія сего штата служащими, т. е. кому имянно быть секретарями и прочими канцелярскими служителями въ такомъ учрежденіи, предоставилъ разсудить о семъ самой канцеляріи, и, смотря «по достоинству и искусству», учинить раздѣленіе—кого оставить и кого исключить. Контингентъ служащихъ, изъ коихъ предлежало канцеляріи дѣлать выборъ, были приказные закрытой коллегіи экономіи. Во исполненіе такого порученія Синода, канцелярія синодальная экономическаго правленія, 28 января 1745 г., донесла Святѣйшему Синоду, съ приложеніемъ именнаго списка, что для канцеляріи признано необходимымъ три секретаря до времени, семь канцеляристовъ, семь подканцеляристовъ, въ томъ числѣ одинъ канцеляристъ, восемьнадцать копеистовъ, коммисаровъ три, изъ нихъ одинъ при госпиталѣ, другой на синодальномъ житномъ дворѣ, третій у богадѣльни, при каждомъ изъ нихъ по одному монаху, капраловъ два, солдатъ двадцать, сторожей три. Надо замѣтить, что не весь составъ чиновъ, бывшихъ на лицо въ канцеляріи коллегіи экономіи былъ оставленъ; напротивъ одинъ секретарь, три канцеляриста, одинъ подканцеляристъ и семь копеистовъ оказались излишними и были предназначены къ отсылкѣ въ герольдмейстерскую контору для опредѣленія въ другія учрежденія. Святѣйшій Синодъ согласился и утвердилъ предположенія канцеляріи объ отсылкѣ излишнихъ [1]).

1) Дѣл. арх. Св. Синода 1745 г., февр. 5 дня — 2 –44.

Канцелярія синодальная экономическаго правленія въ ряду учрежденій занимала положеніе непосредственно подчиненнаго Святѣйшему Синоду учрежденія. Указомъ императора Петра Великаго, отъ 28 іюня 1723 г., было повелѣно, чтобы въ канцеляріи, которыя имѣютъ особое правленіе и токмо подъ одною сенатскою дирекціею состоятъ, а коллегіямъ не подчинены, въ такія канцеляріи изъ коллегій, а также и изъ канцелярій въ коллегіи писать промеморіями; въ тѣ же канцеляріи и конторы, которыя подчинены коллегіямъ, посылать изъ коллегіи указы, а изъ канцелярій въ коллегіи посылать доношенія. На основаніи сего указа, Святѣйшій Синодъ, принявъ во вниманіе, что канцелярія синодальная экономическаго правленія никакой коллегіи не подчинена, а состоитъ «токмо подъ одною Святѣйшаго Синода дирекціею» и что Святѣйшій Синодъ имѣетъ равенство съ Правительствующимъ Сенатомъ, распорядился объявить, что губернскія и воеводскія канцеляріи должны принимать указы, посылаемые имъ изъ канцеляріи синодальной экономическаго правленія [1]). По такому изъясненію Святѣйшаго Синода разсматриваемая канцелярія должна была занимать высшее относительно епархіальныхъ учрежденій положеніе. Святѣйшій Синодъ спеціально разъяснилъ, что въ московскую духовную консисторію канцелярія должна писать указы, а консисторія сноситься съ канцеляріею доношеніями [2]).

Заботясь о всестороннемъ устройствѣ канцеляріи экономическаго правленія, Святѣйшій Синодъ не оставилъ безъ вниманія и ея вспомогательныхъ органовъ. Учрежденіе при канцеляріи должности экономовъ клонилось къ тому, чтобы создать постоянныхъ органовъ для надзора и, такъ сказать, ревизіи за благосостояніемъ, хозяйствомъ и экономіею въ вотчинахъ. Ближайшими помощниками экономовъ въ этомъ отношеніи были жившіе въ вотчинахъ управители. Тѣмъ и другимъ были даны отъ Святѣйшаго Синода инструкціи, проекты которыхъ были составлены и предложены на разсмотрѣніе Святѣйшаго Синода тогдашнимъ оберъ-прокуроромъ княземъ Шаховскимъ. Утверждая эти инструкціи «для дѣйствительнаго со стороны экономовъ и управителей исполненія», Святѣйшій Синодъ распорядился преподать канцеляріи руководственныя

---

[1]) См. опред. Св. Синода 28 ноября 1744 г.
[2]) См. опред. Св. Синода 7 декабря 1744 г.

уазанія относительно дѣятельности тѣхъ и другихъ, Синодъ постановилъ, чтобы каждому эконому было выдаваемо жалованья по сто рублей, а для разъѣздовъ по вотчинамъ по шести лошадей «съ принадлежащимъ уборомъ и фуражемъ», для услугъ каждому по три человѣка изъ синодальныхъ служителей, для письма по одному копеисту; пищею и прочимъ содержаніемъ во время разъѣздовъ экономы должны быть довольствуемы отъ вотчинъ; въ случаѣ нужды при разъѣздахъ въ солдатахъ, послѣднихъ надлежало требовать отъ канцеляріи, но безъ излишества. Относительно вотчинныхъ управителей Синодъ поручилъ канцеляріи, собравъ обстоятельныя свѣдѣнія о личности и прежней дѣятельности бывшихъ при этихъ занятіяхъ лицъ, достойныхъ и прилежно тщательныхъ изъ нихъ оставить въ прежнихъ должностяхъ, а негодныхъ и неспособныхъ отрѣшить, представивъ объ нихъ Святѣйшему Синоду съ мнѣніемъ, куда оные отрѣшенные могутъ быть съ пользою употреблены; на мѣсто отрѣшенныхъ выбрать новыхъ изъ синодальныхъ дворянъ, или изъ другихъ людей «добрыхъ и безподозрительныхъ, и все вотчинное поведеніе знающихъ». Оставленные и вновь назначенные управители должны были находиться въ надлежащемъ послушаніи экономамъ, а канцелярія въ свою очередь обязывалась «имѣть наблюдательство» какъ надъ экономами, такъ и управителями, чтобы тѣ и другіе порученныя имъ должности исправляли по инструкціямъ и по дополнительнымъ къ нимъ указамъ. Синодъ обязывалъ канцелярію, при врученіи экономамъ и управителямъ инструкціи, взять отъ нихъ надлежащія подписки въ неуклонномъ исполненіи предписаннаго, а при отправленіи на должность точно указать мѣсто ихъ дѣятельности и назначенныя ихъ надзору и управленію вотчины. При этомъ Синодъ разъяснилъ, что денежное и хлѣбное содержаніе вотчиннымъ управителямъ, равно и домашнее обзаведеніе ихъ скотомъ, птицами, людьми должны быть соображены съ «состояніемъ каждой персоны» и съ обширностію вотчины, въ которой кто будетъ управителемъ.

На основаніи преподанныхъ указаній, канцелярія съ своей стороны, снабжая экономовъ «реестрами» синодальныхъ и домовыхъ монастырей вотчинъ, куда они должны наѣзжать, спискомъ состоявшихъ въ этихъ вотчинахъ управителей, требовала, чтобы экономы на свои поѣздки по вотчинамъ употребляли столько времени, сколько нужно, и свои посѣщенія

вотчинъ располагали такъ, чтобы въ одной мѣстности быть во время посѣвовъ, въ другой—уборки хлѣба и вообще руководиться правиломъ быть тамъ, гдѣ было нужнѣе и полезнѣе по обстоятельствамъ вотчиннаго хозяйства. При посѣщеніи вотчинъ экономы, руководствуясь инструкціею, прежде всего обязывались «имѣть неослабное наблюдательство» надъ управителями—всѣ ли они, согласно данной имъ инструкціи, исполняютъ свои обязанности «прилежно, тщательно и рачительно» съ цѣлію пріумноженія казенной прибыли. Взявъ отъ управителя пріемную опись вотчиннаго инвентаря и хозяйства, экономы должны были провѣрить, все ли находится на лицо и въ должномъ порядкѣ, въ случаѣ же оказавшейся утраты, взыскивать и отнюдь не оставлять безъ наказанія виновныхъ. Въ каждой вотчинѣ, по своемъ пріѣздѣ, экономы должны были собирать всѣхъ наличныхъ крестьянъ на сходъ и «по сущей справедливости спрашивать праведно и истинно» по всѣмъ ли возникающимъ между крестьянами дѣламъ управители чинятъ «расправу», не взимаютъ ли съ крестьянъ вымышленныхъ поборовъ и не дѣлаютъ ли имъ по своимъ частнымъ дѣламъ притѣсненій, не употребляютъ ли на свои частныя работы. Въ случаѣ въ семъ отношеніи жалобы на управителей, экономы обязаны были удовлетворять обиженныхъ взысканіями съ управителей, о которыхъ доносить канцеляріи съ обстоятельнымъ всѣхъ противныхъ поступковъ изъясненіемъ». На тотъ случай, чтобы крестьяне изъ угожденія къ управителю, или изъ опасенія съ его стороны «нападокъ» не стали скрывать чего-либо предосудительнаго, а еще болѣе защищать и оправдывать, инструкція обязывала экономовъ брать отъ старостъ, десятскихъ и лучшихъ крестьянъ «для лучшаго вѣроятія» въ томъ подписки, за рукою приходскихъ священниковъ, предваряя, что «ежели учинено и неправильно отъ нихъ показано что будетъ, за то жестоко наказаны быть имѣютъ». Обращая вниманіе на то, какъ уплачиваются крестьянами подушныя подати и прочіе сборы, сполна ли и въ указныя ли мѣста, не укрывается ли въ вотчинахъ бѣглыхъ отъ царской службы и другихъ пришлыхъ людей, экономы должны были, въ случаѣ возникновенія судныхъ дѣлъ у крестьянъ съ помѣщиками, предостерегать, чтобы отъ возбужденія подобныхъ дѣлъ, по настояніямъ управителей, крестьянамъ не потерпѣть какихъ-либо убытковъ; въ дѣлахъ же правыхъ давать управителямъ надлежащія наставленія для веденія по-

добныхъ дѣлъ; въ сомнительныхъ и недоуменныхъ случаяхъ испрашивать указаній отъ канцеляріи. Къ обязанностямъ экономовъ относилось имѣть наблюденіе за тѣмъ, чтобы находящіяся въ вотчинахъ церкви были содержимы въ чистотѣ, а собираемые въ этихъ церквахъ доходы употреблялись на исправленіе церковныхъ ветхостей и на удовлетвореніе другихъ по церкви нуждъ. При этомъ надзирать, чтобы священно-церковнослужители «при безпорочномъ и добродѣтельномъ житіи» прилежали наставленію крестьянъ въ доброй жизни. Вмѣстѣ съ симъ экономы должны были внушать и управителямъ и крестьянамъ, чтобы они были почтительны къ священникамъ и вообще церковному причту; въ случаѣ же неуваженія подвергать тѣхъ и другихъ штрафамъ и взысканіямъ; при жалобахъ же на священниковъ и другихъ служителей церкви за ихъ небрежность и нерадѣніе, изслѣдовавъ достовѣрно основательность этихъ жалобъ, писать о виновныхъ ихъ властямъ и епархіальнымъ архіереямъ. Экономы должны были прилагать попеченіе объ устройствѣ при церквахъ, гдѣ удобно, пріютовъ на подобіе богадѣленъ для призрѣнія и пропитанія больныхъ, дряхлыхъ и увѣчныхъ. Экономы должны были повѣрять дѣйствія управителей въ тѣхъ случаяхъ, когда они по предоставленному имъ праву, въ видахъ поддержанія крестьянъ отъ раззоренія и совершенной нищеты, отдавали лѣнивыхъ и безпечныхъ въ услуженіе другимъ для заработка; буде же сами управители съ подобными заявленіями обращались къ экономамъ, послѣдніе о своихъ распоряженіяхъ писали канцеляріи. Вообще инструкція экономовъ обязывала ихъ по преимуществу слѣдить и контролировать дѣйствія вотчинныхъ управителей, которыя были предоставлены имъ ихъ инструкціею по завѣдыванію и управленію вотчинами, ихъ благосостояніемъ и хозяйствомъ. Заключительный пунктъ инструкціи эконому, резюмируя его обязанности, гласилъ: «понеже въ оную экономическую должность Святѣйшимъ Синодомъ избранъ и опредѣленъ ты, для порядочнаго учрежденія и уравнительнаго въ вотчинахъ вѣдомства твоего всякихъ доходовъ и потребныхъ работъ расположенія и для надсмотрѣнія надъ управителями и тѣхъ вотчинахъ старостами и крестьянами, чтобы все исправно по даннымъ инструкціямъ и по присылаемымъ указамъ въ тѣхъ вотчинахъ исполняемо было, и всякіе непорядки впредь и убытки добрымъ твоимъ смотрѣніемъ отвращены и исправлены были. И для

того надлежитъ тебѣ, памятуя судъ Божій, и свою присягу во всемъ по должности твоей поступать вѣрно, нелѣностно, безъ всякаго пристрастія и лакомства. А для исправленія въ должности твоей, чтобы остановки не происходило, опредѣленъ къ тебѣ изъ синодальныхъ дворянъ (такой-то), котораго ты долженъ въ принадлежащія по его въ обрядахъ и поведеніяхъ деревенскихъ и приказныхъ дѣлахъ знаемости для такого же надсмотрѣнія, куда самому за чѣмъ отъѣхать будетъ неудобно, употреблять съ довольнымъ всего принадлежащаго отъ себя наставленіемъ. Сверхъ же того приказныхъ служителей для письма опредѣлены тебѣ (такіе то): того ради во ономъ порученномъ дѣлѣ и поступать вѣрно и нелѣностно и во одномъ токмо обращаяся прилежно тщательномъ и ревностномъ попеченіи, каковаго разные случаи къ лучшему добраго распорядка учрежденія требовать будутъ, безъ всякаго послабленія и пристрастія, дабы вмѣсто ожидаемой отъ тебя въ пріобрѣтеніи добраго къ размноженію капитала плода и вотчиннаго во всякихъ исправленіяхъ распорядка паче чаянія чрезъ лѣность, небреженіе, виновенъ чрезъ взятки, прикрытіе обидчиковъ, неудовольствіе и прочія охуждающія доброе имя худыхъ и безполезныхъ слѣдствій отъ тебя не могло послѣдовать». Побуждая къ доброму и предостерегая отъ худаго, инструкція здѣсь же обѣщала экономамъ, что они за свои труды по устройству вотчинъ не будутъ оставлены безъ награды въ видѣ повышенія въ духовномъ санѣ или другимъ образомъ, а въ случаѣ небреженія не избѣгнуть наказанія.

Предложившій Синоду проектъ означенной инструкціи синодальный оберъ-прокурорь князь Шаховскій продолжалъ и слѣдить за дѣятельностью экономовъ, чтобы видѣть проистекавшіе отъ этой дѣятельности вредъ или пользу. Съ этою цѣлью Шаховской къ бывшему за совѣтника въ канцеляріи Павлу Протопопову обращался письменно съ просьбою о сообщеніи ему относящихся къ сему предмету свѣдѣній. Въ первый же годъ дѣятельности экономовъ, Шаховской просилъ Протопопова «для собственнаго его извѣстія увѣдомить, есть ли какой добрый успѣхъ и приращеніе въ экономіи отъ экономовъ по деревнямъ синодальнымъ ѣздящимъ, или ничего». На эту просьбу Протопоповъ, сообщивъ экстрактъ изъ донесеній эконома игумена Θеофила о принятіи по вѣдомости управителемъ, какъ то требовалось инструкціею, въ порученныхъ ему вотчинахъ имущества, присовокуплялъ, что время

покажетъ, какая можетъ быть польза и приращеніе экономіи. 18 нояря того же 1745 г. Шаховской вновь просилъ Протопопова «партикулярно для собственнаго его знанія увѣдомить, есть ли каковое отъ посланныхъ экономовъ по силѣ данныхъ имъ инструкцій къ приращенію казеннаго капитала дѣйствіе и оные въ Москву возвратились ли и отъ кого каковые рапорты есть, прислать короткій о томъ экстрактъ». На это Протопоповъ увѣдомлялъ оберъ-прокурора: «экономы всѣ трое возвратились въ Москву и къ приращенію казеннаго капитала не безъ пользы»; экстрактовъ изъ доношеній другихъ экономовъ Протопоповъ на сей разъ не представилъ, съ одной стороны за множествомъ этихъ доношеній,—съ другой—за малолюдствомъ подьячихъ. Обѣщанные экстракты изъ донесеній экономовъ Протопоповъ представилъ оберъ-прокурору при письмѣ, отъ 11-го марта 1746 г. Въ этихъ экстрактахъ показаны прибыли хлѣба и денегъ противъ вѣдомостей у правителей по разнымъ вотчинамъ. Независимо отъ сего къ оберъ-прокуроскимъ дѣламъ изъ канцеляріи синодальной экономическаго правленія были представлены полученныя оною канцеляріею вѣдомости о произведенной экономами переоброчкѣ въ разныхъ вотчинахъ оброчныхъ статей съ показаніемъ по вѣдомости самой прибыли [1]. Вообще дѣятельность экономовъ оказалась не безплодною въ дѣлѣ приращенія казеннаго интереса.

Ближайшее и всестороннее улучшеніе хозяйства и благосостоянія церковныхъ вотчинъ зависило отъ управителей. Инструкія прежде всего предписывала управителямъ, по прибытіи въ вотчину, припять отъ прежняго управителя при старостѣ и другихъ выборныхъ и лучшихъ крестьянахъ, все вотчинное имущество: хлѣбъ, скотъ, лошадей и все прочее и описавъ все въ подробности, составленную вѣдомость представить эконому, когда тотъ прибудетъ въ вотчину. Управляя порученною вотчиною, управитель долженъ былъ имѣть «неслѣностное и неослабное смотрѣніе» надъ крестьянами, чтобы они своевременно и безъ недоимокъ вносили положенные съ нихъ подати и всякіе сборы, чтобы крестьяне не скрывали бѣглыхъ отъ службы царской и другихъ пришлыхъ людей, а въ случаѣ появленія подобныхъ личностей убѣждать крестьянъ препровождать ихъ въ гражданскій судъ; для надежнаго въ семъ случаѣ

[1]) Дѣло канц. оберъ-прокур. 17 мая 1745 г. № 69 въ арх. Св. Синода.

наблюденія инструкція предоставляла управителю избрать особливыхъ десятскихъ изъ добрыхъ людей, чтобы каждый въ своей деревнѣ наикрѣпко смотрѣлъ, дабы никто пришлыхъ людей не принималъ. Инструкція требовала отъ управителя наблюдать, чтобы крестьяне его волости на долгое время не удалялись изъ мѣста жительства и особенно самовольно безъ паспортовъ, не заводили знакомствъ съ людьми подозрительными, обязательно бывать на крестьянскихъ сходахъ, оберегая тишину и порядокъ,—въ случаѣ обнаруженія виновныхъ въ воровствѣ, разбоѣ, смертоубійствѣ, таковыхъ, подробно допросивъ, препровождать въ городъ, но у себя не держать. Управители обязаны были наблюдать, чтобы крестьяне какъ между собою, такъ и съ сосѣдями не заводили никакихъ споровъ о землѣ и не причиняли постороннимъ никакихъ обидъ; въ случаѣ споровъ крестьянъ съ помѣщиками управители обязаны были тщательно вникать, чтобы возбужденіе подобныхъ споровъ не причинило убытковъ крестьянамъ, — для сего управители обязаны были испрашивать совѣтовъ и указаній отъ экономовъ; въ случаѣ возникновенія жалобъ и несогласій между крестьянами, управители должны были разсматривать оныя правдиво, подвергая виновныхъ взысканію безъ пристрастія; для предупрежденія нареканій управитель къ разбирательству крестьянскихъ несогласій долженъ былъ въ свободное отъ работъ время приглашать добрыхъ людей и въ присутствіи ихъ производить разбирательство, приглашая и священниковъ для вразумленія ссорящихся. Къ обязанностямъ управителей относилось и то, чтобы смотрѣть за благосостояніемъ церквей, находящихся въ вотчинахъ и заботиться объ ихъ благоустройствѣ и снабженіи всѣмъ необходимымъ. Наблюденіе свое они должны были простирать и на священнослужителей, чтобы тѣ прилежали учительству, заботились объ искорененіи расколовъ, благоговѣйно и ревностно исправляли божественную службу и церковныя требы для прихожанъ. Вмѣстѣ съ симъ управители и сами должны были оказывать и крестьянъ располагать выражать послушаніе и уваженіе пастырямъ, — въ случаѣ же неблаговидныхъ со стороны послѣднихъ поступковъ доводить до свѣдѣнія духовныхъ властей при посредствѣ экономовъ. Управители, во исполненіе христіанской заповѣди о милостынѣ, должны были заботиться объ оказаніи призрѣнія и помощи дряхлымъ больнымъ и увѣчнымъ,—для сего стараться заводить и устроять

пріюты и богадѣльни для призрѣнія въ нихъ на добровольныя приношенія тѣхъ изъ принадлежащихъ къ волости бѣдныхъ, которые ни сами собою, ни отъ своихъ родственниковъ не могутъ имѣть необходимаго призрѣнія и пропитанія; объ успѣхахъ сего дѣла они должны были доводить до свѣдѣнія экономовъ и канцеляріи. Прилагая попеченіе о призрѣніи больныхъ, дряхлыхъ и увѣчныхъ, управители должны были заботиться объ улучшеніи состоянія и положенія бѣдныхъ крестьянъ, по какимъ-либо случайнымъ обстоятельствамъ подпавшихъ несчастію, лишающему ихъ возможности уплачивать причитающіеся съ нихъ сборы и пошлины; для помощи таковымъ управители должны были располагать другихъ, убѣждая ихъ съ общаго согласія оказывать пособіе. Оказывающихся несостоятельными въ платежѣ сборовъ и пошлинъ по лѣности, безпечности и отъ другихъ причинъ предписывалось отдавать въ работники односельчанамъ, при невозможности сего—домохозяевамъ сосѣднихъ деревень и волостей, при чемъ требовалось, чтобы сельчане брали къ себѣ въ услуженіе работниковъ изъ своихъ вотчинъ и только при недостаткѣ таковыхъ изъ постороннихъ. При сдачѣ рекрутъ управители должны были наблюдать, чтобы вотчины съ общаго согласія поставляли рекрутъ и за общею порукою, при томъ такъ, чтобы въ сихъ случаяхъ не было притѣсненій со стороны богатыхъ и сильныхъ беззащитнымъ и бѣднымъ. При заключеніи браковъ слѣдовать правилу, чтобы браки заключались между членами одной и той же вотчины; при отступленіи отъ сего правила и вообще при заключеніи браковъ между лицами разныхъ вотчинъ требовать, чтобы при выходѣ въ замужество вдовъ въ другія вотчины, малолѣтнія ихъ дѣти отъ прежнихъ браковъ слѣдовали за ними въ другія вотчины и оставались при нихъ до совершеннолѣтія; по достиженіи послѣдняго возрастныя дѣти должны были возвратиться въ ту вотчину, къ которой принадлежали по рожденію. Возрастнымъ дѣтямъ вообще не полагалось жить безъ дѣла, требовалось направлять ихъ къ труду. Обращая вниманіе управителей на экономическую, матеріальную и бытовую сторону вотчинъ, инструкція въ то же время подробно разъясняла ихъ обязанности относительно наблюденія за воздѣлываніемъ и убираніемъ полей, собираніемъ и посѣвомъ хлѣба, уборкою сѣнныхъ покосовъ и т. п. Главное вниманіе ихъ въ семъ отношеніи должно быть обращено на то, чтобы

не было причинено какого бы то ни было убытка и урона казенному интересу. Въ семъ отношеніи управитель долженъ былъ наблюдать и смотрѣть, чтобы казенные покосы и луга обработывались и убирались крестьянами прежде отведенныхъ на ихъ долю; при семъ однако дѣйствовало правило, по которому крестьяне, міромъ исправивъ половину казенной работы, получали на нѣсколько дней свободу для обработки и уборки своихъ полей. Вообще разсматривая инструкцію управителямъ, нельзя не замѣтить, что она, подчиняя церковныя вотчины ихъ надзору и наблюденію съ разныхъ сторонъ, налагала на управителей обязанность пещись о матеріальномъ и нравственномъ, бытовомъ и экономическомъ благосостояніи церковныхъ вотчинъ. Въ этомъ выражалась и забота духовнаго правительства объ улучшеніи положенія церковныхъ вотчинъ и поднятіи благосостоянія крестьянъ. То и другое нужно было въ политическихъ цѣляхъ, въ видахъ извлеченія возможно большей пользы отъ благоустроенныхъ имѣній. По крайней мѣрѣ главнымъ изъ мотивовъ къ возвращенію церковныхъ вотчинъ въ вѣдомство Синода и духовныхъ властей было намѣреніе достигнуть ожидаемыхъ результатовъ всесторонняго улучшенія духовныхъ имѣній.

Намъ не настоитъ надобности изслѣдовать данный вопросъ въ его частностяхъ; необходимо однако выяснить, какая судьба постигла то учрежденіе, которое было поставлено во главѣ ближайшаго завѣдыванія и управленія церковными вотчинами. Канцеляріи синодальной экономическаго правленія, по первоначальному ея учрежденію, предполагалось дать инструкцію, которая опредѣляла бы кругъ и порядокъ ея дѣйствій. По нѣкоторымъ указаніямъ подобная инструкція была составлена «для апробаціи»; но была ли одобрена остается не уясненнымъ. Во всякомъ случаѣ канцелярія, открывъ свою дѣятельность, продолжала ее въ одинаковомъ направленіи. Ближайшему завѣдыванію канцеляріи были поручены синодальный домъ съ находившимися въ немъ учрежденіями, синодальныя вотчины и вотчины домовыхъ, т. е. приписныхъ къ синодальному дому монастырей, которыя находились въ разныхъ по тогдашнему распредѣленію епархіяхъ. Въ отношеніи къ этимъ монастырямъ Синодъ 17 ноября 1759 г. сдѣлалъ важное распоряженіе въ томъ отношеніи, что предоставилъ ихъ вѣдѣнію мѣстныхъ епархіальныхъ архіереевъ относительно «церковнаго благочинія и исправ-

наго, яко же подобаетъ, властительнаго и монашескаго житія и до прочаго необходимо надобнаго порядка». При этомъ Синодъ оговорилъ, что епархіальные архіереи не должны вступаться въ вотчинное правленіе и входить въ завѣдываніе крестьянами и въ подлежащіе съ нихъ до экономической канцеляріи сборы, а также судъ и расправу. Подобное какъ бы размежеваніе монастырскаго вѣдомства не могло обѣщать благихъ послѣдствій. Синодъ вскорѣ усмотрѣлъ неудобства такого порядка завѣдыванія, выразившіяся въ томъ, что крестьяне пришли «въ толикое своеволіе и безстрашіе, что и самодолжнѣйшихъ опредѣленныхъ уже отъ экономической канцеляріи работъ и издѣлій монастырскихъ исправлять не хотятъ», при этомъ «не имѣя надъ собою достодолжнаго присмотра и наблюдательства, могущіе скуднѣйшихъ раззоряютъ и въ несостояніе другъ друга разными сплетнями и безпокойствами приводятъ, вслѣдствіе сего премногіе и по міру безчинно шатаются, часто же по воеводскимъ канцеляріямъ, безъ защиты и предстательства объ нихъ подобающаго, волочатся напрасно и весьма убыточатся». Въ виду приведенныхъ и другихъ соображеній, Святѣйшій Синодъ, 4 августа 1753 г., распорядился подчинить вотчинныхъ крестьянъ монастырскимъ начальствамъ. Настоящее распоряженіе, касавшееся синодальныхъ вотчинъ, какъ бы было подготовительнымъ къ общему по тому же предмету и въ томъ же духѣ синодальному распоряженію. Дѣло въ томъ, что Святѣйшій Синодъ принявъ въ соображеніе, что изъ производящихся въ Синодѣ дѣлъ по челобитнымъ и доношеніямъ архіерейскихъ домовыхъ и ставропигіальныхъ и епаршескихъ монастырей заопредѣленныхъ вотчинъ крестьянъ оказывается, что упомянутые крестьяне по одному тому, что опредѣленные съ означенныхъ вотчинъ разные сборы и пошлины собирались прежде въ бывшій монастырскій приказъ, а потомъ въ бывшія-жъ синодальную каммеръ-контору и въ коллегію экономіи, а нынѣ въ канцелярію синодальную экономическаго правленія, возмечтали о себѣ, аки бы они своимъ уже преосвященнымъ архіереямъ и монастырскимъ властемъ не подчинены и не вѣдомы, и будто имъ до нихъ никакого дѣла нѣтъ; по воспріятому своему безстрастію, своевольству же и дерзновенію въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онымъ своимъ преосвященнымъ архіереямъ и монастырскимъ властямъ и подчиненнымъ ихъ во всемъ явно чинятся весьма непослушны и про-

тивны и по нарядамъ отъ домовъ архіерейскихъ и монастырей своихъ съ прочими своею братіею тѣхъ домовъ и монастырей вотчинъ крестьянами надлежащихъ работъ и другихъ издѣлій исправлять не хотятъ и отрицаются, и такимъ образомъ по немалой части сами себя раззоряютъ и въ несостояніе приводятъ, а ежели власти ихъ по должности своей и присѣченію таковыхъ ихъ противностей и своевольствъ и непорядковъ по справедливости къ лучшему и порядочному ихъ же крестьянъ содержанію чѣмъ хотя мало до нихъ коснутся, то крайнею своею дерзостію на оныхъ своихъ властей и на подчиненныхъ ихъ затѣйно челобитствуютъ не токмо въ Святѣйшемъ Правительствующемъ Синодѣ, но и въ свѣтскихъ правительствахъ недѣльно и на то собираютъ немалые съ себя сборы и расточаютъ втунѣ, а нѣкоторые изъ нихъ по всекрайнѣйшей своей продерзости и самую Ея Императорскаго Величества Высочайшую Персону своими прошеніями въ противность многихъ публикованныхъ Ея Императорскаго Величества запретительныхъ указовъ утруждаютъ, весьма безстрашно и безсовѣстно». На основаніи изложенныхъ соображеній и въ предупрежденіе указанныхъ нестроеній, Синодъ распорядился, чтобы «оныхъ до нынѣ называемыхъ заопредѣленныхъ архіерейскихъ и монастырскихъ вотчинъ крестьянъ заопредѣленными не именовать и имъ самимъ себя такъ не называть, а быть имъ всѣмъ всякимъ правленіемъ и нарядами въ полномъ вѣдомствѣ и непрекословномъ послушаніи архіерейскимъ у своихъ преосвященныхъ архіереевъ, монастырскимъ же у своихъ монастырскихъ настоятелей и прочихъ властей равномѣрно и общительно, такъ какъ и другихъ тѣхъ архіерейскихъ домовъ вотчинные крестьяне находятся безъ всякаго отрицанія и надлежащія по нарядамъ отъ домовъ архіерейскихъ и монастырей всякія работы и издѣлья повсегда отправлять безъ всякаго прекословія неотложно подъ опасеніемъ за всякое преслушаніе отъ тѣхъ своихъ властей неупустительнаго наижесточайшаго наказанія и штрафованія по указамъ». При этомъ Синодъ постановилъ, чтобы положенные съ крестьянъ бывшихъ заопредѣленныхъ вотчинъ въ канцелярію синодальную экономическаго правленія сборы и въ казну пошлины, деньгами, хлѣбомъ и прочее, были собираемы «сполна и неупускно» съ архіерейскихъ вотчинъ въ домы архіерейскіе, съ монастырскихъ въ монастыри и затѣмъ присылаемы въ упомянутую канцелярію при доношеніяхъ. Въ

случаѣ же недоставки отъ какого-либо учрежденія надлежащихъ доходовъ, канцелярія обязывалась писать о томъ «по командѣ» въ архіерейскія духовныя консисторіи и самимъ архіереямъ, не посылая отъ себя нарочныхъ въ тѣ вотчины, изъ которыхъ не доставлены ожидаемые сборы [1]).

По приведеніи настоящаго распоряженія въ исполненіе, всѣ церковныя вотчины, безъ выдѣленія изъ нихъ «заопредѣленныхъ», по взысканію съ нихъ установленныхъ сборовъ, суду и расправѣ, словомъ по завѣдыванію и управленію должны были поступить въ полное вѣдомство духовныхъ властей. Настоящимъ распоряженіемъ Святѣйшій Синодъ имѣлъ въ виду устранить и предупредить возможность ослушанія со стороны крестьянъ заопредѣленныхъ вотчинъ, которые, какъ бы отвыкнувъ отъ мысли о зависимости ихъ отъ духовныхъ властей, позволяли себѣ оказывать разнаго рода непослушаніе. Искорененіе наслѣдованной привычки могло послѣдовать не вдругъ и не безъ усилій со стороны духовныхъ властей и ихъ агентовъ по приведенію въ исполненіе властительскихъ требованій. Отсюда выдвигалась другая сторона нежелательныхъ и предосудительныхъ явленій. Крестьяне обнаруживали тайное и явное неповиновеніе посланнымъ духовныхъ властей, видѣли въ ихъ дѣйствіяхъ обиды и притѣсненія; а потому позволяли себѣ открытые возмущенія и бунты, которые приходилось усмирять и прекращать вооруженною силою [2]). Подобныя явленія должны были крайне озабочивать правительство Елисаветы Петровны и приводить къ мысли, что всѣ предпринимавшіяся распоряженія къ устройству быта крестьянъ церковныхъ вотчинъ не приносили желательныхъ результатовъ. Бывшій оберъ-прокуроръ князь Шаховской принимаетъ на себя отвѣтственность свидѣтельствовать, что съ переходомъ подъ вѣдѣніе духовныхъ властей церковныхъ имѣній, хотя и имѣлось въ виду правильнымъ размежеваніемъ земли и раскладкою податей улучшить бытъ крестьянъ для государственной пользы, тѣмъ не менѣе въ дѣйствительности это осталось невыполненнымъ. «Удостовѣрительно позналь, замѣчаетъ Шаховской, что по большей части властители съ тѣхъ деревень болѣе себѣ получаютъ, а не въ казну умножать доходы желаютъ» [3]).

---

[1]) Дѣло арх. Св. Синода 20 декабря 1753 г., № 431. П. С. З. Т. XIII, № 10168.
[2]) Для прим. см. Соловьева, Истор. Рос. Т. 24, стр. 99, 168, 348 и др.
[3]) Записка князя Шаховскаго, стр. 23.

Такимъ образомъ съ разныхъ сторонъ виднѣлись поводы къ тому, чтобы вопросъ о завѣдываніи церковными имѣніями возникъ съ новою силою и для новаго обсужденія. И дѣйствительно вопросъ этотъ, по инициативѣ самой государыни, на учрежденной при дворѣ конференціи 30 сентября 1757 г. былъ подвергнутъ тщательному обсужденію. Послѣдствіемъ сего 6 октября явился именной указъ, коимъ въ видахъ новаго устройства управленія архіерейскихъ и монастырскихъ имѣній повелѣвалось: 1) чтобы помянутыя деревни управляемы были не монастырскими служками, но изъ оставныхъ штабъ и оберъ-офицеровъ; 2) помянутыя деревни переложить всѣ въ помѣщичьи оклады; 3) сей новый доходъ собирать весь на монастыри; 4) при этомъ смотрѣть, чтобы изъ того не было больше употреблено въ расходъ, какъ только что по штатамъ положено, а остальное вездѣ хранимо было особливо и не на что безъ именнаго Ея Императорскаго Величества указа неупотребляемою суммою, такъ чтобы всегда Ея Императорское Величество, вѣдая о числѣ оной, могла изъ того раздавать на строеніе монастырей; 5) понеже при монастыряхъ опредѣлено содержать отставныхъ, а оныхъ уже нѣсколько лѣтъ они не содержали, то за всѣ годы. сколько не содержали, взять съ тѣхъ монастырей тѣ порціи деньгами, которыя бы они тѣми годами на положенное число выдать имѣли, и впредь оные брать погодно на положенное число; 6) собираемыми за прошедшіе годы деньгами учредить инвалидные домы, а остальное въ банкъ отдать, дабы процентами и ежегодными съ монастырей порціями будущихъ въ нихъ отставныхъ содержать [1]). Въ редакціи, въ коей настоящій указъ былъ объявленъ Святѣйшему Синоду, мотивы сого Высочайшаго повелѣнія изъяснены такимъ образомъ. «Ея Императорское Величество по всегдашней своей набожности и благоговѣнію, имѣя потому попеченіе, дабы духовный чинъ не былъ отягощаемъ мірскими попеченіями, паче же освобожденныя всегда имѣли мысли прилежать своему званію, въ которое вступая отвергается сея временныя жизни, дабы пасти токмо духовно свою и ввѣряемыя паствѣ его души. А при томъ и монаршее имѣя призрѣніе, равное ко всѣмъ своимъ вѣрнымъ подданнымъ, въ 30 минувшаго сентября, присутствовавъ Высочайшею своею особою въ конференціи, раз-

[1]) П. С. З. Т. XIV, № 10765.

судить изволила, что монастыри, не имѣя власти употреблять свои доходы инако, какъ только на положенные штатомъ расходы, имѣя только напрасное въ томъ отягощеніе, что должны стараться о собираніи оныхъ и о храненіи остальныхъ, разсылаютъ для того монашествующихъ часто и по такимъ мѣстамъ, гдѣ за неимѣніемъ церквей и служба Божія прямо отправляема быть не можетъ. И потому, чтобы и монастыри съ большимъ удовольствіемъ доходы свои съ деревень получали и монашествующіе отъ всякихъ мірскихъ попеченій свободны были указали мы и т. д. [1]). При объявленіи сего указа Святѣйшему Синоду повелѣно было «наискорѣе въ учрежденную при дворѣ конференцію подать. 1) штаты всѣхъ монастырей и архіерейскихъ домовъ, 2) вѣдомости объ ихъ доходахъ съ деревень и 3) вѣдомость поскольку при какомъ монастырѣ положено содержать отставныхъ. Въ исполненіе предъявленныхъ требованій Синодъ 21 января 1758 г. подалъ въ конференцію выписку со справками по означеннымъ вопросамъ. Изъ этихъ справокъ оказалось, что формальныхъ штатовъ ни монастырямъ ни архіерейскимъ домамъ, кромѣ только одного новгородскаго архіерейскаго дома, которому начертанъ штатъ въ 1740 г. [2]), въ утвержденіи по нынѣ не было и дѣйствительно ихъ нѣтъ. Монастыри продолжаютъ содержаться на томъ положеніи, какое для нихъ было опредѣлено указами Петра по представленію графа Мусина Пушкина при распредѣленіи имъ монастырскихъ вотчинъ «на заопредѣленныя» доходы съ коихъ назначались на государственныя потребности, и «опредѣленныя» на содержаніе монастырей. Вѣдомости о количествѣ доходовъ, получаемыхъ съ деревень, по требованію высочайшаго указа отъ 1 октября 1748 г., представлены при всеподданнѣйшемъ докладѣ Синода отъ 14 августа 1754 г. Вѣдомостей о числѣ отставныхъ штабъ оберъ и унтеръ-офицерахъ и рядовыхъ, сколько ихъ при каждомъ монастырѣ содержалось, составить невозможно, съ одной стороны потому, что «ни учрежденія, ни установленія, ни государственныхъ установленій и указовъ» не было о томъ, поскольку именно при которомъ монастырѣ таковыхъ содержать, присылались отставные для помѣщенія въ монастыри по распоряженіямъ

---

[1]) См. книг. Высоч. повел. за 1757 г. № 24 въ Арх. Св. Синода.
[2]) См. книгу штатовъ № 8118. П. С. З. т. 43.

Правительствующаго Сената, изъ военной коллегіи, а по дѣламъ тайной канцеляріи въ «безумствѣ бывающіе разныхъ чиновъ люди». Всѣ они безпрепятственно и распредѣлялись по монастырямъ; на содержаніе ихъ исходила весьма немалая сумма. Отъ помѣщенія означенныхъ лицъ освобождены были малороссійскіе монастыри и два великороссійскихъ: Троицко-Сергіева лавра съ 1744 г. и Александро-Невскій монастырь, въ которомъ на таковое содержаніе суммы не положено. Представляя о семъ конференціи, Синодъ въ заключеніе своего доклада присовокуплялъ, что онъ принимаетъ на себя обязанность доставить Правительствующему Сенату всѣ необходимыя справки для приведенія объявленнаго указа въ исполненіе, но при этомъ «не уповаетъ, чтобы Правительствующій Сенатъ къ вышепоказанному исполненію «безъ сношенія и согласія Святѣйшаго Синода приступить изволилъ», понеже и напредь сего... таковыя установичныя учрежденія... не инако какъ токмо съ общаго Синода и Сената согласія приводились [1]). Синодъ требовалъ и ожидалъ конференціи съ Сенатомъ для обсужденія мѣропріятій по приведенію особаго объявленнаго каждому изъ нихъ указа въ исполненіе. Конференція по сему предмету состоялась 24 іюля 1760 г., но она не сопровождалась результатомъ обоюднаго соглашенія между Синодомъ и Сенатомъ. Синодальные члены предложили и отстаивали на этой конференціи свое мнѣніе. Они полагали: 1) если опредѣлить къ управленію и сбору доходовъ въ архіерейскія и монастырскія деревни офицеровъ, то отъ нихъ послѣдуетъ наибольшее деревнямъ раззореніе, и отъ того между офицерами и монастырскими властями будутъ всегдашнія безпокойства и затрудненія, какъ то и было, когда деревни вѣдались въ монастырскомъ приказѣ, почему въ 1720 г. Петръ Великій обратно отдалъ ихъ въ монастыри; 2) за прошлые годы на учрежденіе инвалидныхъ домовъ и содержаніе отставныхъ взыскать денегъ нельзя, потому что не было никакого расположенія на всѣ монастыри, поскольку гдѣ содержать отставныхъ, а всегда и ежегодно присылаемые на пропитаніе въ монастыри отставные принимались, и отъ монастырей были довольствованы и довольствуются и сверхъ того отсылаются нѣкоторые доходы въ экономію на указные расходы, извѣстій же о

---

[1]) Книга всепод. доклад. 1758 г. № 1 въ Арх. Св. Синод.

всѣхъ собираемыхъ доходахъ и сдѣланныхъ расходахъ, за неимѣніемъ вѣдомостей и записокъ, отыскать нельзя, если же производить счетъ и слѣдствіе, то настоящія власти за умершихъ отвѣта дать не могутъ; 3) содержавшіеся при монастыряхъ отставные жалуются на монастырскія власти, а власти на отставныхъ въ излишнихъ требованіяхъ и неумѣренныхъ поступкахъ, и всего этого, по заочности и отдаленности, епархіальнымъ архіереямъ усмотрѣть и отвратить нельзя. Въ устраненіе сего Святѣйшій Синодъ полагалъ, чтобы отставныхъ при монастыряхъ вовсе не содержать, а вмѣсто того положить всѣхъ архіерейскихъ и монастырскихъ крестьянъ въ помѣщичьи оклады и изъ этихъ денегъ Святѣйшій Синодъ будетъ отпускать ежегодно по 30000 рублей, да сверхъ того въ экономію на указные расходы, какъ то на Синодъ, палестинскія дачи, содержаніе богадѣленъ, госпитали и проч. до 60,000 рублей, наконецъ съ вотчиныхъ памятей и изъ типографскихъ доходовъ Святѣйшій Синодъ будетъ дополнять, чтобы означенной суммы на тѣ расходы доставало, а вотчинамъ быть въ управленіи архіерейскихъ домовъ и монастырей по прежнему съ обязанностію содержать архіерейскіе домы съ семинаріями и въ монастыряхъ поддерживать всѣ тамошнія постройки». Выразивъ настоящее мнѣніе, Синодъ заключилъ: если же всего вышеписаннаго Ея Императорское Величество въ акробацію принять не соизволитъ, и какое Высочайшее повелѣніе послѣдуетъ, потому Святѣйшій Синодъ непремѣнно исполнять имѣетъ. Настоящее мнѣніе Святѣйшаго Синода не совпадало съ требованіями именнаго указа. Поэтому 6 октября того же 1760 г. собиралась новая конференція у Синода съ Сенатомъ, генералъ прокуроръ котораго, бывшій прежде оберъ-прокуроръ Святѣйшаго Синода, князь Шаховской предлагалъ конференціи учинить точное исполненіе именнаго указа, изыскавъ для сего ближайшія средства. Бывшіе на конференціи синодальные члены и на сей разъ остались при прежнемъ своемъ мнѣніи [1]). Вслѣдствіе сего возбужденный вопросъ, оставшись открытымъ, перешелъ въ послѣдующее царствованіе. Озабочиваясь скорѣйшимъ разрѣшеніемъ настоящаго вопроса, Сенатъ положилъ имѣть съ Синодомъ конференцію, принявъ

---

[1]) Заимствуемъ настоящія свѣдѣнія изъ Истор. Россіи Соловьева т. 24 стр. 349—350. М. 1882 г.

въ основаніе соглашенія раздѣленіе сборовъ съ монастырскихъ крестьянъ такимъ образомъ, чтобы они платили 50 коп. въ казну и 50 коп. въ архіерейскіе домы и монастыри, которымъ принадлежали. Предположенная на основаніи означеннаго соглашенія конференція не состоялась. Императоръ Петръ III, самъ 17 января 1762 г. присутствуя въ Сенатѣ, повелѣлъ быть этой конференціи, но затѣмъ именнымъ указомъ 16 февраля 1762 г. отмѣнивъ ее, повелѣлъ Сенату «наискорѣе къ точному и прямому содержанію вышеозначеннаго указа учинить надлежащія распоряженія» [1]). Сенатъ съ своей стороны проектировалъ нѣсколько предположеній, которыя, по его мысли содѣйствовали къ полному осуществленію предначертаній Елисаветы Петровны объ управленіи церковныхъ имѣній [2]). Предположенія сената съ относящимися къ нимъ постановленіями были объявлены во всеобщее свѣдѣніе въ именномъ указѣ 21 марта 1762 г. По этому указу «для управленія всѣхъ синодальныхъ, архіерейскихъ и монастырскихъ вотчинъ была образована подъ вѣдѣніемъ Сената коллегія экономіи въ Москвѣ, а въ С.-Петербургѣ контора отъ нея; при чемъ свѣтскіе служители канцеляріи синодальной экономическаго правленія были опредѣлены въ учрежденную коллегію экономіи, президентомъ которой назначался сенаторъ князь Василій Оболенскій. Въ силу того же указа повелѣвалось: для управленія и смотрѣнія надъ церковными вотчинами и для защищенія ихъ крестьянъ отъ всякихъ обидъ назначать въ каждую губернію и провинцію по одному штабъ-офицеру, а въ приписные города, гдѣ тѣ вотчины не малымъ числомъ состоятъ, по одному оберъ-офицеру; прежнихъ же не только изъ монашествующихъ и прочихъ духовныхъ персонъ, а изъ монастырскихъ служекъ управителями не посылать и не допускать, отрѣшивъ всѣхъ тѣхъ, кои при подобныхъ порученіяхъ состояли. При этомъ постановлено со всѣхъ крестьянъ сверхъ подушнаго семигривеннаго оклада взимать съ каждой души по рублю, начавъ этотъ сборъ со второй половины 1762 г. Съ этою цѣлію положено пашенную въ вотчинахъ землю, которую крестьяне на архіереевъ, монастыри и соборы пахали, отдать имъ, прочую же землю, которою крестьяне и прежде не довольствовались,

[1]) П. С. З. Т. XV № 11441.
[2]) Соловьевъ, Ист. Рос. Т. 25 стр. 19—20. М. 1881 г.

отдать желающимъ въ оброкъ, собираемыя оброчныя и прочихъ сборовъ деньги доставлять въ коллегію экономіи, которая изъ собранныхъ денегъ должна производить во всѣ монастыри на содержаніе властей и монашествующихъ по штату 22 мая 1724 г., притомъ такъ, чтобы ни на одинъ изъ монастырей не приходилось расходовъ болѣе получаемаго съ его вотчинъ дохода; съ малопашенными монастырями назначено поступать по указу 30 декабря 1701 г. (т. е. отдать самимъ монастырямъ въ ихъ распоряженіе всѣ ихъ угодья). Духовнымъ властямъ назначено было содержаніе по опредѣленной нормѣ. Сборъ съ вѣнечныхъ памятей отнесенъ къ вѣдомству коллегіи экономіи, съ изъятіемъ онаго изъ синодальнаго вѣдѣнія [1]).

Прежде чѣмъ означенныя предначертанія возъимѣли полное свое примѣненіе, они были уже отмѣнены въ наступившее царствованіе. Екатерина II, по вступленіи своемъ на престолъ, (26 іюня 1762 г.), признавъ распоряженія предшествующаго царствованія относительно отнятія изъ вѣдомства чина духовнаго деревень и прочихъ имѣній, дѣйствіями учиненными «безъ всякаго предыдущаго порядка и разсмотрѣнія» повелѣла всѣ движимыя и недвижимыя церковныя имѣнія, впредь до начертанія всего духовнаго штата въ предполагавшейся къ учрежденію особой коллегіи изъ духовныхъ и свѣтскихъ персонъ, отдать духовнымъ властямъ въ управленіе для благопристойнаго духовнаго чина содержанія; при этомъ открытая коллегія экноміи была закрыта,—посылавшіеся отъ нея для управленія церковныхъ вотчинъ офицеры отставлены [2]). Съ упраздненіемъ коллегіи экономіи, для сборовъ надлежащихъ съ синодальныхъ и заопредѣленныхъ вотчинъ доходовъ «для лучшаго тѣхъ соблюденія и для прочихъ въ оной бывшихъ дѣлъ производства» повелѣно неотмѣнно продолжать дѣятельность бывшей подъ вѣдѣніемъ Святѣйшаго Синода канцеляріи синодальной экономическаго правленія, до того времени, пока для штатовъ духовнаго чина коммиссія

---

[1]) П. С. З. XV № 11481. Относительно сбора съ вѣнечныхъ памятей надо замѣтить, что онъ сосредоточивался въ канцеляріи экономической; но въ 1753 г. (12 декабря) по представленію Платона митрополита московскаго, Синодъ распорядился, чтобы данныя деньги, а на помогу полковымъ попамъ гривенныя и съ вѣнечныхъ памятей пошлины, лазаретныя деньги, а также оброчныя съ церковныхъ земель и прочіе окладные и неокладные доходы собирались въ московской духовной дикастеріи и отсылались въ канцелярію.

[2]) П. С. З. XVI № 11648.

надлежащее производство и исполненіе учинить». Въ эту канцелярію, по прежнему порядку, наряду съ духовными лицами, назначено присутствовать изъ свѣтскихъ въ должности совѣтника, совѣтнику коллегіи Ивану Киселеву, а въ должности прокурора прокурору главнаго магистрата Алексѣю Дубенскому [1]). Существованіе и дѣятельность канцеляріи продолжались недолго. 29 ноября 1762 г. была учреждена коммиссія о церковныхъ имѣніяхъ [2]), а 12 мая 1763 г. послѣдовалъ именной указъ объ открытіи новаго учрежденія, измѣнившаго завѣдываніе церковными вотчинами.

Коллегія экономіи духовныхъ имѣній.

Высочайше учрежденной 29 ноября 1762 года коммиссіи о церковныхъ имѣніяхъ, между прочими порученіями, указано размыслить не будетъ ли признано необходимымъ «для сборовъ и расходовъ церковныхъ установить главную духовную экономическую коллегію подъ дирекціею двухъ или трехъ знатныхъ людей, которая бы во всемъ государствѣ вѣдала, гдѣ какія и къ какому архіерейскому дому, монастырю или собору, принадлежатъ деревни, какія въ нихъ угодья, оклады, сборы и доходы, и какимъ образомъ отправляется въ нихъ экономія. Ежели такого мѣста не будетъ, которое бы, содержа у себя всѣ новыя учрежденія доходовъ и приходовъ, могло остальныя деньги подъ свое собирать вѣдомство, и въ издержанныхъ счеты производить; то и мѣста не будетъ, въ которое отчетъ обо всемъ отдавать духовенство должно. Сверхъ того и некому будетъ наблюдать, все-ли такъ отправляется, какъ, гдѣ и чему быть опредѣлено. Коллегія надсмотръ и взысканіе будетъ дѣлать учрежденными промыслами и заводами, къ которому мѣсту сіе свѣдѣніе экономіи относиться будетъ и вся штатная и сверхштатная сумма собираться. Таже самая коллегія дозволять будетъ и на то деньги выдавать, что къ заведенію какой-либо новой экономіи или новаго промысла потребно [3]). Въ приведенныхъ предначертаніяхъ предуказывались потребность и польза, планъ и характеръ дѣятельности предполагаемаго учрежденія. Въ испол-

[1]) Выс. указ. 16 август. 1762 г. см. книг. выс. указ. въ арх. Св. Синода.
[2]) П. С. З. т. XVI № 11716.
[3]) П. С. З. Т. XVI № 11716 п. 12.

неніе данныхъ предначертаній коммиссія о церковныхъ имѣніяхъ представила Государынѣ докладъ, съ проектомъ учрежденія желательной коллегіи, который по одобреніи во «всенародное извѣстіе» объявленъ слѣдующимъ именнымъ указомъ. «Учреждая съ Божіею помощію все, что къ благосостоянію въ Имперіи нашей потребно, съ не малымъ нашимъ матернымъ попеченіемъ трудимся и о распоряженіи имѣній духовныхъ чрезъ нарочно при дворѣ нашемъ учрежденную для того духовную коммиссію, вслѣдствіе которой за благо мы разсудили установить нынѣ особливую коллегію экономіи духовныхъ имѣній, для управленія тѣми церковными доходами, которые сверхъ опредѣленныхъ расходовъ на содержаніе духовнаго чина по-благопристойности употреблены быть имѣютъ на установленіе и содержаніе другихъ въ государствѣ богоугодныхъ дѣлъ». Въ составъ новаго учрежденія тѣмъ же указомъ были назначены президентомъ—князь Борисъ Куракинъ, вице-президентомъ—Матоей Малюновъ, совѣтниками—Андрей Зиновьевъ и Алексѣй Барыкинъ, ассесорами—Александръ Брянчаниповъ и Аѳанасій Кунинъ, прокуроромъ—Михаилъ Зыбинъ. Коллегія должна была открыть свои дѣйствія прежде, чѣмъ получить особливо начертанную для ея дѣятельности инструкцію [1]), которая впрочемъ вскорѣ была начертана и преподана въ руководство (6 іюня 1762 г.).

По инструкціи коллегія экономіи духовныхъ имѣній приравнивалась къ другимъ существовавшимъ въ государствѣ коллегіямъ. Состоя подъ «особливыми» повелѣніями государыни, коллегія должна была руководствоваться указами Правительствующаго Сената, а въ случаяхъ «касающихся духовныхъ дѣлъ» и указами Святѣйшаго Синода. Къ вѣдомству послѣдняго по инструкціи духовной коммиссіи были отнесены: 1) попеченіе о содержаніи церквей Божіихъ, а паче соборныхъ какъ въ архіерейскихъ домахъ, такъ и въ монастыряхъ; 2) содержаніе въ домахъ архіерейскихъ и монастырскихъ строеній каменныхъ и деревянныхъ, которыя съ немалымъ иждивеніемъ построены; 3) заведеніе большихъ епархіальныхъ и малыхъ монастырскихъ училищъ, изъ которыхъ бы священники благонравные и учители для народа духовные происходить могли; 4) заведеніе библіотекъ во всѣхъ большихъ училищахъ; 5) призрѣніе богадѣленныхъ домовъ и въ нихъ со-

---

[1]) П. С. З. Т. XIV № 11814.

держащихся, ежели которые въ епархіяхъ устроены будутъ; 6) благопристойное содержаніе клира и служителей опредѣленныхъ; 7) содержаніе типографіи церковной и печатаніе новыхъ книгъ духовныхъ. Опредѣленную на всѣ эти предметы сумму Синодъ долженъ былъ требовать отъ коллегіи экономіи, для отсылки таковой по принадлежности. Мѣста, получавшія отъ коллегіи причитавшіяся имъ суммы, должны были записывать въ приходорасходныя книги и давать отчетъ коллегіи экономіи, которая своимъ вѣдѣніемъ обнимала всю хозяйственную, экономическую и финансовую сторону духовныхъ имѣній, не исключая и личнаго имущества духовныхъ властей, остававшагося послѣ ихъ смерти. Коллегія должна была принять въ свое вѣдѣніе дѣла бывшей канцеляріи синодальной экономическаго правленія съ денежными суммами послѣдней [1]). Синодъ съ своей стороны сдѣлалъ надлежащія распоряженія, чтобы духовныя консисторіи, монастыри и церкви безотлагательно по требованіямъ коллегіи экономіи представляли ей необходимыя вѣдомости, свѣдѣнія и справки [2]). Коллегія была обставлена прерогативами учрежденія, вѣдавшаго всѣми сторонами духовныхъ имѣній. Въ нее должны были обращаться духовныя власти съ своими жалобами на крестьянъ [3]). Вѣдѣнію коллегіи не были подчинены только деревни, которыя были отданы въ распоряженіе архіереевъ, архимандритовъ и игуменовъ на собственное ихъ домовъ и монастырей содержаніе, хотя и въ отношеніи къ этимъ деревнямъ коллегіи предоставлялось смотрѣть, чтобы «сверхъ опредѣленнаго власти съ тѣхъ имъ опредѣленныхъ вотчинъ ничего не имѣли» [4]).

Сообразно съ такимъ назначеніемъ коллегіи экономіи было организовано ея внутреннее устройство. Инструкція предоставляла самой коллегіи составить штатъ потребныхъ секретарей и канцелярскихъ служителей и прочихъ необходимыхъ вспомогательныхъ дѣятелей. Штатъ этотъ могъ быть составленъ не вдругъ; поэтому коллегія экономіи, до начертанія общаго штата, по особымъ докладамъ успѣла осуществить нѣкоторыя изъ своихъ предположеній, какъ напр. исходатайствовать отпускъ новой суммы на содержаніе кан-

---

[1]) П. С. З. Т. XVI № 11844.
[2]) См. опред. Св. Синод. 18 іюля 22 и 27 августа 1763 г.
[3]) П. С. З. Т. XVI № 11865.
[4]) П. С. З. Т. XVI № 11844 п. 7.

целярскимъ служителямъ въ прибавокъ къ ассигнованной на содержаніе бывшей канцеляріи экономической, учредить должность цалмейстеровъ, вмѣсто бывшихъ при канцеляріи коммисаровъ, обзавестись штабъ и оберъ-офицерами для разсылки ихъ съ командами по вотчинамъ [1]). Коммиссія о церковныхъ имѣніяхъ сама съ своей стороны содѣйствовала благоустройству коллегіи [2]). Коллегіи вскорѣ былъ составленъ и Высочайше утвержденъ 15 марта 1746 года штатъ. По этому штату въ виду того, что «нѣкоторыя епархіи съ своими монастырями и вотчинами находятся въ дальнемъ разстояніи отъ коллегіи экономіи», вблизи С.-Петербурга, согласно предположеніямъ коллегіи, была учреждена отъ нея въ С.-Петербугѣ контора, съ предоставленіемъ ея завѣдыванію, на основаніи коллежской инструкціи, сборовъ и расходовъ епархій с.-петербургской, новгородской, псковской, архангелогородской, устюжской и вологодской. По штату для коллегіи экономіи съ экспедиціями и конторою исчислено всего 271 лицо и содержанія на нихъ 36,625 руб. Въ этомъ штатѣ не разумѣлись назначавшіеся для вотчинъ управители, о которыхъ, по неизвѣстности, сколько таковыхъ потребно, коллегія просила представить особо въ то время, когда будутъ начертаны штаты для всѣхъ духовныхъ мѣстъ, и когда станетъ ясно, сколько и въ какихъ мѣстностяхъ будутъ оставлены вотчины въ правленіи духовныхъ властей [3]). По начертаніи духовныхъ штатовъ, президентъ коллегіи экономіи князь Куракинъ не замедлилъ обратиться къ государынѣ съ докладомъ, въ которомъ объясняя, что назначенные въ вотчины управители являются скорѣе «попечителями», чѣмъ управителями ввѣряемыхъ имъ вотчинъ, просилъ «именовать ихъ попечителями духовныхъ вотчинъ, съ пріобщеніемъ наименованія того города, гдѣ кто въ уѣздѣ случится». Назначеніемъ этихъ попечителей было то, чтобы они являлись «депутатами» за крестьянъ по дѣламъ ихъ въ городахъ, защищая и предохраняя отъ волокиты, и чтобы собираемые съ крестьянъ доходы «для вѣрнаго ихъ сохраненія» отдавали въ городскія канцеляріи для расходованія оныхъ по распоряженіямъ коллегіи. Государыня, согласившись съ докладомъ, указала назначаемымъ лицамъ быть казначеями и

[1]) П. С. З. Т. XVI № 11863.
[2]) Там. № 11864. 11865.
[3]) См. П. С. З. Т. XIV № 12087 и кн. штатовъ т. XLIII стр. 36—40.

депутатами по дѣламъ духовныхъ вотчинъ. При казначеяхъ полагались помощники и кромѣ нихъ при коллегіи и ея конторѣ объѣзжіе экономы, знакомые съ геодезіею для дѣлъ межевыхъ. Персоналъ вспомогательныхъ дѣятелей коллегіи экономіи исчисляется такъ: 60 казначеевъ, съ жалованьемъ отъ 150 до 250 руб. каждому, смотря по достоинству и дистанціямъ ихъ правленія; 94 помощника казначеевъ, съ содержаніемъ отъ 60 руб. до 80 р., 71 копеистъ, содержанія всѣмъ 2190 р., 120 солдатъ, на нихъ 1440 руб., 14 человѣкъ офицеровъ для посылки при коллегіи и конторѣ, каждому по 150 руб. Всего на эту организацію было отпущено 30 тыс. руб,, изъ коихъ 3650 р., остававшіеся нерасписанными по штату, разрѣшалось употреблять на строенія, служащія къ умноженію экономіи и доходовъ. Въ 1770 г. на основаніи указаній опыта, съ одобренія Правительствующаго Сената, произведены измѣненія въ означенной организаціи: увеличено число казначеевъ съ 60 до 93; отмѣнены помощники казначеевъ, какъ оказавшіеся излишними, послѣ того, какъ крестьянамъ вмѣнено въ обязанность взимавшійся съ нихъ оброкъ самимъ отвозить въ губернскія и воеводскія канцеляріи; открыты четыре экономическихъ правленія, подсудныхъ коллегіи экономіи: въ Ярославлѣ, Казани, Ельцѣ и Вологдѣ для разсмотрѣнія жалобъ крестьянъ на казначеевъ и взаимныхъ ихъ тяжебъ, которыхъ не могли рѣшить казначеи, а также для удержанія крестьянъ отъ взаимныхъ споровъ и нанесенія обидъ посторённимъ; увеличено число копеистовъ до 93, солдатъ до 186, число офицеровъ оставлено прежнее [1]). Приводимъ эти частности съ мыслію, чтобы нагляднѣе показать, какъ было обставлено разсматриваемое учрежденіе въ его дѣятельности. Экономическимъ правленіямъ была дана особая инструкція, раздѣльно и въ подробности разъяснявшая ихъ права, обязанности и занятія. Примѣнительно къ числу правленій были распредѣлены всѣ церковныя вотчины, исключая тѣхъ, которыя по удобству находились въ завѣдываніи самой коллегіи и ея конторы [2]). Во главѣ каждаго правленія стоялъ главный экономъ съ товарищемъ изъ оберъ-офицеровъ, при нихъ обширная канцелярія по штату [3]).

---

1) П. С. З. Т. XIX, № 13487.
2) П. С. З. Т. XIX, № 13390.
3) П. С. З. Т. XIX, № 13467. Кн. штатовъ, отд. III.

Дѣятельность коллегіи въ отношеніи къ синодальному вѣдомству сопровождалась составленіемъ нѣсколькихъ штатныхъ положеній по духовной части, получавшихъ высочайшее утвержденіе частію по докладамъ самой коллегіи, частію по представленіямъ Правительствующаго Сената, а иногда Святѣйшаго Синода [1]). Предпріимчивость и забота коллегіи экономіи, повидимому, болѣе всего уходили на собственное ея устройство и развѣтленіе подчиненныхъ органовъ. Въ короткій сравнительно періодъ времени учрежденіе это, по собственной инициативѣ, испытало не мало измѣненій [2]). Мысль о временности этого учрежденія сказывается и въ тонѣ высочайшаго о закрытіи его именнаго указа, признавшаго дальнѣйшее его существованіе излишнимъ, съ отчисленіемъ его дѣятелей въ распоряженіе герольдмейстерской канцеляріи [3]).

Такъ окончило свое существованіе учрежденіе, заключившее собою цѣлый рядъ учрежденій. Всматриваясь въ смѣнявшія одно другое учрежденія для завѣдыванія вотчинною и финансовою частью синодальнаго вѣдомства, нельзя не отмѣтить, что эти учрежденія отличались крайнею неустойчивостью, какъ и судьба церковныхъ имѣній, которыми завѣдывали эти учрежденія, была неодинакова. Правительство со времени Петра Великаго, усвоивъ на церковныя имѣнія двоякій взглядъ, полагало, что они должны были съ одной стороны служить нуждамъ государства, доставляя средства для цѣлей благотворительности, съ другой—удовлетворять потребностямъ духовныхъ учрежденій, которымъ принадлежали, давая обезпеченіе безбѣдному ихъ существованію. Въ этихъ видахъ, раздѣливъ церковныя имѣнія на двѣ категоріи «заопредѣленныя», назначенныя для служенія государству, и «опредѣленныя», оставленныя для пользованія духовнымъ учрежденіямъ, правительство не отказывалось отъ наблюденія за доходностью тѣхъ и другихъ и мыслило ихъ подъ общимъ именемъ церковныхъ вотчинъ, долженствовавшихъ служить благосостоянію церковныхъ учрежденій. Такой двоякій взглядъ въ теоріи сопровождался противорѣчіями и на практикѣ. Правительство въ заботахъ о благоустройствѣ и доходности этихъ имѣній брало ихъ въ завѣдываніе своихъ органовъ. Духовныя

---

[1]) Для прим. см. Кн. штат., отд. III. стр. 53 и слѣд.
[2]) П. С. З. Т. XVIII, № 12746, 12839, 13261. Т. XIX, № 13467 13390 и др.
[3]) П. С. З. Т. XXII, № 16399 и 16672.

власти, чувствуя себя обиженными, не упускали случая изыскивать способы къ возвращенію церковнаго достоянія. Подобное колебаніе, указывая на раздѣльность интересовъ той и другой стороны, отражалось невыгодными слѣдствіями на самыхъ церковныхъ вотчинахъ, крестьяне которыхъ отвыкали отъ мысли вотчинной засисимости. Имѣя въ своихъ рукахъ завѣдываніе церковными имѣніями, свѣтскія учрежденія не замѣтно увлекались мыслію извлекать изъ нихъ возможно больщія выгоды для потребностей государства, какъ бы пренебрегая нуждами властей, учрежденій и лицъ духовныхъ. Слѣдствіемъ сего было то, что духовныя учрежденія бѣднѣли, впадая какъ бы въ нищету. Равнымъ образомъ и духовныя власти, завѣдуя церковными вотчинами, по недостатку въ ихъ рукахъ средствъ, не могли выполнить своего обязательства, чтобы не остаться въ долгу чрезъ недоборъ положенныхъ сборовъ. Попытки устранить испытываемыя невыгоды съ той и другой стороны и порождали какъ переходъ церковныхъ вотчинъ изъ одного вѣдомства въ другое, такъ и смѣну однихъ учрежденій другими. То и другое одинаково не достигало цѣли: правительство считалось съ недоимкою слѣдовавшаго съ церковныхъ вотчинъ,—духовныя власти опасались за потерю послѣдняго обезпеченія. Спасительный выходъ изъ этого положенія правительство видѣло въ томъ, чтобы, взявъ въ свои руки завѣдываніе церковными вотчинами, обезпечить церковныя учрежденія опредѣленнымъ штатнымъ содержаніемъ на доходы съ тѣхъ же вотчинъ. Мысль эта, возникнувъ при Петрѣ I, настойчиво проводилась въ концѣ царствованія Анны Іоанновны при первомъ отобраніи церковныхъ имѣній. Елисавета Петровна, повидимому, оставивъ притязанія правительства къ церковнымъ вотчинамъ, предоставила ихъ въ полное распоряженіе духовныхъ властей, которыя однако не могли предупредить того, чтобы къ концу того же царствованія вопросъ о церковныхъ имѣніяхъ не возникъ съ новою силою повидимому, для окончательнаго его рѣшенія въ смыслѣ отнятія церковныхъ вотчинъ. Петръ III пытался рѣшить этотъ вопросъ властными распоряженіями, объявлявшими отобраніе церковныхъ вотчинъ, съ рѣшительнымъ воспрещеніемъ духовнымъ властямъ вмѣшиваться въ ихъ доходы. Подобное рѣшеніе въ дѣйствительности оказалось разсѣченіемъ гордіева узла. Екатерина II, подобно Петру I и Елисаветѣ Петровнѣ, возвращая церковныя имѣнія въ руки духовныхъ властей, о по-

пыткѣ предшествующаго царствованія выразилась такъ: «изъ числа нововведенныхъ въ бывшее предъ симъ правленіе непорядковъ и неполезныхъ установленій почитаемъ отнятіе изъ вѣдомства духовнаго чина деревень и прочихъ имѣній, тѣмъ съ большимъ сожалѣніемъ, что оное учинено безъ всякаго предыдущаго порядка и разсмотрѣнія. Кажется надобность состояла въ томъ, чтобы отобрать у духовныхъ имѣнія, а чтобы осмотрительныя взять мѣры о порядочномъ и какъ для церкви и духовнаго чина безобидномъ, такъ и для отечества полезномъ управленіи о томъ и не думали» [1]). Раздѣляя взглядъ на церковныя имѣнія, что они по мысли и намѣренію жертвователей должны служить къ благолѣпію церковному и благопристойному содержанію духовнаго чина, а также и къ пропитанію бѣдныхъ и увѣчныхъ отъ избытковъ [2]), Екатерина учредила особую коммиссію о церковныхъ имѣніяхъ изъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, которая и подвела итоги столько лѣтъ занимавшему и духовное и свѣтское правительство вопросу. Церковныя имѣнія были отобраны въ казну, а духовныя учрежденія удовлетворены штатнымъ содержаніемъ. На какихъ основаніяхъ и съ какими пріемами были отобраны въ казну церковныя имѣнія, вопросъ этотъ не подлежитъ нашему разсмотрѣнію, хотя полонъ глубокаго интереса. Коллегія экономіи духовныхъ имѣній представляла переходную стадію при отобраніи церковныхъ имѣній въ казну до сліянія ихъ съ казенными.

Настоящее изслѣдованіе имѣетъ цѣлью обозрѣть учрежденія, которыми пользовался Святѣйшій Синодъ со времени своего существованія до возникновенія нынѣ дѣйствующихъ установленій. Трудъ этотъ служитъ продолженіемъ изслѣдованія «Святѣйшій Синодъ въ его прошломъ». Настоящее обозрѣніе показываетъ, что синодальныя учрежденія прежняго времени были различны по составу, многочисленны по количеству и разнообразны по дѣятельности. Общій характеръ этихъ учрежденій опредѣлялся тѣмъ, что они служили цѣлямъ Святѣйшаго Синода, который при посредствѣ ихъ дѣятельности старался управлять отдѣльными частями его обшир-

[1]) П. С. З. Т. XVI, № 11643.
[2]) П. С. З. Т. XVI, № 11643, 11716, 11844.

наго по началу вѣдомства. Въ организаціи и строѣ этихъ учрежденій, равно въ судьбѣ и въ замѣнѣ однихъ изъ нихъ другими, сказывались желаніе и забота Святѣйшаго Синода съ одной стороны стоять на уровнѣ общегосударственныхъ установленій, съ другой — слѣдовать развитію государственныхъ порядковъ и отношеній. Всматриваясь въ возникновеніе и судьбу этихъ учрежденій, переживаешь эпоху напряженной, какъ бы кипучей дѣятельности, устремлявшейся на разрѣшеніе задачъ, которыя выдвигала жизнь и ставила дѣйствительность. Самая настойчивость, съ которою иногда одно учрежденіе вступалось за свою равноправность или независимость относительно другихъ, свидѣтельствуетъ о томъ, что дѣйствовавшіе въ тѣхъ учрежденіяхъ люди были проникнуты мыслью указанной имъ миссіи и сознаніемъ возложеннаго на нихъ порученія. Анализируя постановку синодальныхъ учрежденій прежняго времени, знакомишься съ запросами эпохи, въ которую имъ приходилось дѣйствовать, съ характеромъ лицъ которыхъ образовывала духовно-административная среда того времени. Въ общемъ знакомство съ разсмотренными учрежденіями много проливаетъ свѣта на порядки, отношенія и строй администраціи того времени, когда старая эпоха уступала мѣсто послѣдующей, и когда полагались основы для будущаго уклада жизненныхъ стихій. Не будетъ неправды сказать, что синодальныя учрежденія прежняго времени представляютъ переходную стадію отъ учрежденій прежняго патріаршаго къ учрежденіямъ настоящаго—въ собственномъ смыслѣ синодальнаго періода. Вотъ почему разсмотрѣніе этихъ учрежденій въ ихъ постепенномъ и послѣдовательномъ развитіи слѣдуетъ признать полезнымъ вкладомъ въ науку. Высказывая эту мысль, вовсе не думаемъ забывать существующихъ изслѣдованій, касающихся нѣкоторыхъ изъ разсмотренныхъ нами учрежденій [1].

Проф. **Т. Барсовъ.**

---

[1]) Таковы изслѣдованія свящ. М. И. Горчакова: „Монастырскій приказъ“ (1649—1725 г.), Спб. 1868; „О земельныхъ владѣніяхъ всероссійскихъ митрополитовъ, патріарховъ и Св. Синода“ (988—1738 г.), Спб. 1872 г.; И. П Шимко: „Патріаршій казенный приказъ“, М. 1894 г. и Н. Розанова: „Исторія московскаго епархіальнаго управленія“, М. 1868 г.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

А.П. Лопухин

Св. Иоанн Златоуст, как проповедник человеколюбия и милостыни

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 2. С. 245-260.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

СВ. ІОАННЪ ЗЛАТОУСТЪ,

какъ проповѣдникъ человѣколюбія и милостыни [1].

ЗЛАТОУСТЫЙ проповѣдникъ не ограничивается прославленіемъ милостыни: онъ выясняетъ нашъ долгъ къ ней, выводя его въ одно и то же время изъ самой заповѣди о человѣколюбіи, объемлющей всѣ другія заповѣди, изъ личной пользы богача, для котораго она составляетъ самое вѣрное средство умилостивить Бога, изъ любви, которую христіанинъ долженъ питать къ своему Спасителю, содѣлавшемуся бѣднымъ ради насъ, сострадающему бѣднымъ, алчущему и жаждущему въ лицѣ бѣдныхъ, какъ равнымъ образомъ изъ основныхъ, установленныхъ Промысломъ законовъ самаго общества. Напрасно, повторяетъ онъ вмѣстѣ съ другими отцами церкви, ты соблюдаешь заповѣди и исполняешь самыя возвышенныя добродѣтели: безъ человѣколюбія все тщетно. Напрасно ты съ рвеніемъ призываешь небо, присоединяя моленія къ моленіямъ: молитва не восходитъ къ небу иначе, какъ въ сопровожденіи милостыни. Бѣдные, часто говоритъ онъ, меньше нуждаются въ богачѣ, чѣмъ богачъ въ нихъ. Они суть лекарство для души. Чрезъ нихъ богатство становится средствомъ достиженія нравствености, золото открываетъ врата къ небу, мы накопляемъ сокровища, хотя повидимому бѣднѣемъ. Они превосходные ходатаи за насъ предъ Іисусомъ Христомъ. Какъ часто и съ какимъ рвеніемъ св. Златоустъ раскрываетъ эти мысли, истолковывая слова евангелія: «пріобрѣтайте себѣ друзей богатствомъ міра сего» или слова св. ап. Павла: «не забывайте любви». Съ какимъ поразительнымъ краснорѣчіемъ говоритъ

[1] См. „Христ. Чтеніе“ I вып. за наст. годъ.

онъ, объясняя, какъ самъ Спаситель протягиваетъ къ намъ руку за подаяніемъ въ лицѣ бѣдныхъ. «Ни Іисусъ Христосъ, восклицаетъ онъ, ни тѣ, кто отъ Іисуса Христа, не отвращаютъ насъ отъ дѣлъ вѣка сего, но подобно змѣямъ, ехиднамъ и свиньямъ мы валяемся въ грязи; чѣмъ мы лучше этихъ животныхъ, когда мы, имѣя предъ своими глазами такіе примѣры великіе, всегда остаемся склоненными къ землѣ, не поднимая взора къ небу? Богъ предалъ (за тебя) своего Сына, а ты не даешь и куска хлѣба этому Сыну, который былъ преданъ и закланъ за тебя? Отецъ безъ колебанія предалъ Его за тебя, хотя Онъ былъ истинно Его Сынъ, а ты оставляешь умирать Его съ голода, хотя даже и то, что бы ты далъ Ему, происходитъ отъ Него, и ты далъ бы это ради твоей собственной пользы. Можетъ ли быть нечестіе больше этого? Онъ распятъ ради тебя, Онъ умеръ за тебя, Онъ терпитъ голодъ ради тебя; ты далъ бы Ему только то, что принадлежитъ Ему и притомъ ради твоей собственной пользы, и ты отказываешься дать это? Не жестче ли камня тѣ, которые, увлекаемые столькими побужденіями быть добрыми, продолжаютъ упорствовать въ этомъ діавольскомъ безчеловѣчіи? Для Іисуса Христа недостаточно того, что Онъ умеръ на позорномъ древѣ: Онъ хочетъ быть бѣднымъ, нагимъ, странникомъ, Онъ хочетъ быть узникомъ и больнымъ, чтобы пріобрѣсть тебя по крайней мѣрѣ этимъ. Если ты, говоритъ Онъ, не отзываешься на Мою любовь, то сжалься надъ Моею бѣдностью. Если ты нечувствителенъ къ Моей бѣдности, не будь такимъ къ Моимъ болѣзнямъ и къ Моей темницѣ. Если бѣдствія, которыя терплю Я, не могутъ смягчить твоего сердца, поразсуди, какъ малаго Я требую, и не отказывай. Я не требую отъ тебя какой-нибудь чрезмѣрной щедрости, а только хлѣба, крова, утѣшенія въ нѣсколькихъ словахъ. Если ты все еще безжалостенъ, то сдѣлайся человѣчнѣе при мысли о царствѣ небесномъ, о наградахъ, которыя обѣщаю Я. Если все это не дѣйствуетъ на тебя, то сжалься при видѣ Меня нагимъ, припоминая Мою наготу на крестѣ. Я былъ нагъ, и нагъ еще и теперь; Я былъ узникомъ, и таковъ еще и теперь. Пусть то или другое состояніе подѣйствуетъ на твою душу. Ради тебя терпѣлъ Я голодъ, и терплю его еще и теперь. Я жаждалъ на Голгоѳѣ, и жажду въ лицѣ бѣдныхъ, дабы Мои прошлыя бѣдствія и бѣдствія настоящія привлекли тебя ко Мнѣ и умилосердили тебя ради твоего же собственнаго спасенія. Хотя бы ты обя-

запъ былъ Мнѣ тысячью благодѣяній. Я не долга требую отъ тебя, а вѣнецъ предлагаю тебѣ: Я обѣщаю тебѣ небо за скромную милостыню. Я не говорю тебѣ: избавь Меня отъ бѣдности, отдай мнѣ твои богатства, хотя Я и бѣденъ, то ради тебя; Я прошу у тебя только немного хлѣба, одежды, пособія въ своей бѣдственности. Будучи узникомъ, Я не прошу тебя разбить Мои оковы, но посѣтить того, кто связанъ ради тебя; Я удовольствуюсь этимъ благодѣяніемъ, за которое обѣщаю тебѣ небо. Я разрушилъ твои цѣпи, самыя тяжелыя изъ цѣпей; взамѣнъ этого Мнѣ достаточно, если ты придешь посѣтить Меня въ темницѣ. Я могъ бы и безъ всего этого увѣнчать тебя, но Я хочу быть твоимъ должникомъ, дабы, получая вѣнецъ, ты имѣлъ удовлетвореніе въ томъ, что онъ заслуженъ тобою. Вотъ почему, самъ имѣя возможность питать Себя, Я выпрашиваю Себѣ пропитаніе. Вотъ почему Я стою у твоихъ дверей, протягиваю руку и прошу помочь Мнѣ, ибо Я люблю тебя. Я люблю столъ, какъ это въ обычаѣ у друзей; Я отлагаю Мою славу, чтобы принять отъ тебя Свой хлѣбъ; скажу передъ всей землей, возвѣщу всѣмъ людямъ, что ты именно утолилъ Мой голодъ. Мы стыдимся жить на счетъ другихъ; мы скрываемъ то благодѣяніе, которое получено нами. Іисусъ Христосъ, напротивъ, любитъ насъ настолько, что когда даже мы тайно подаемъ милостыню, Онъ повсюду возвѣщаетъ о ней съ великими похвалами и не стыдится сказать, что Онъ былъ нагъ и мы одѣли Его, былъ голоденъ и мы напитали Его» [1]).

Эти восторженныя слова Златоустаго проповѣдника милостыни вызвали громъ рукоплесканій со стороны слушателей. Но проповѣднику не нужны эти рукоплесканія. «Къ чему мнѣ, — восклицаетъ онъ, — эти крики и весь этотъ шумъ? Одного только прошу я у васъ—примѣра добрыхъ дѣлъ, вашей внимательности, доказываемой дѣлами. Вотъ что будетъ мнѣ похвалой и моимъ пріобрѣтеніемъ! Вотъ что для меня лучше прекраснѣйшей діадимы. Постараемся же получить эту діадиму отъ руки бѣдныхъ» [2]).

Трудно было бы употребить еще больше краснорѣчія въ пользу дѣла человѣколюбія и милостыни бѣднымъ, но св. Златоустъ идетъ еще дальше. Милостыня, по его воззрѣнію,

---

[1]) На посл. къ римл., бес. XV, на ст. 39 (у Миня т. IX, ст. 547, 48)
[2]) Тамъ же, въ концѣ бесѣды.

не только есть заповѣдь евангельская: она есть требованіе закона общественнаго. Вмѣстѣ съ другими великими отцами церкви—св. Амвросіемъ медіоланскимъ, св. Василіемъ Великимъ, св. Кипріаномъ, блаж. Іеронимомъ и многими другими отцами и учителями онъ учитъ, что богатый человѣкъ есть скорѣе управитель, чѣмъ господинъ своего богатства, что обращать его исключительно въ свою личную пользу, безъ всякаго попеченія о находящихся въ нуждѣ ближнихъ, означало бы съ его стороны преступное уклоненіе отъ долга и было бы воровствомъ [1]). Конечно, это выраженіе надо понимать такъ именно, какъ только оно и можетъ быть понимаемо—въ смыслѣ нравственномъ. Безъ сомнѣнія, по воззрѣнію св. Іоанна Златоуста, какъ и другихъ отцовъ церкви, человѣческій родъ есть одна большая семья, общій отецъ которой есть Богъ, давшій ей землю въ наслѣдственное владѣніе. Съ одной стороны, между людьми, какъ между членами одной семьи, существуетъ взаимность нуждъ и услугъ, такъ что никто не можетъ обойтись безъ помощи другихъ и никто не можетъ быть чуждымъ для другихъ. Съ другой стороны, если Отецъ небесный благоволитъ, чтобы общее наслѣдіе было неравномѣрно распредѣлено между нами, то это для того, чтобы дать возможность для наиболѣе облагодѣтельствованныхъ участвовать въ дѣлѣ Промышленія и направлять благодѣянія туда, гдѣ въ нихъ чувствуется особая нужда. Такимъ образомъ, раздѣленіе человѣчества на отдѣльные народы, распредѣленіе земли между собственниками находитъ себѣ противовѣсъ въ человѣколюбіи, которое, не смотря на всѣ разности по происхожденію и состоянію, должно постепенно приводить всѣхъ къ единенію. И весь тонъ христіанства, съ его заповѣдью о любви, съ его ученіемъ объ искупленіи всего человѣчества безгрѣшною кровью Іисуса Христа, направляется къ водворенію этого именно единства, скрѣпляемаго идеей совершеннѣйшаго единства между Богомъ-Отцомъ и Богомъ-Сыномъ, какъ о томъ бож. Искупитель молился въ тягчайшій часъ своей душевной муки, восклицая: «Отче, прошу, да будутъ всѣ едино, какъ Мы

---

[1]) Мнѣнія отцовъ и учителей церкви, въ этомъ отношеніи смотри въ слѣдующихъ твореніяхъ: *св. Кипріана,* De oper. et eleemos. *св. Василія Великаго* въ бесѣдѣ о богатствѣ, а также въ бесѣдѣ объ алчности (Париж. изданіе 1638, t. I, p. 337, 328); *бл. Августина* in Ps. 147, n. 12; *св. Григорія Богослова,* Orat. XIV; *св. Астерія,* бес. о Лазарѣ; *бл. Іеронима,* Epp. 49 и 54; *св. Григорія Нисскаго,* О бѣдн. и благотвор. Orat. I.

едино». Единство не только по происхожденію, но единство по духу и сердцу, единство по человѣколюбію, единство въ Іисусѣ Христѣ, который и есть воплощеніе любви,--вотъ цѣль христіанства,—а средствомъ къ его достиженію въ предѣлахъ человѣческой возможности, служитъ стремленіе всѣхъ членовъ христіанской церкви къ благу каждаго нуждающагося посредствомъ милостыни, которая есть важное проявленіе братской любви. Человѣколюбіе, общеніе душъ—это есть также общеніе соціальное; всѣ складываютъ въ эту великую сокровищницу и всѣ черпаютъ изъ нея—какъ бѣдный, такъ и богатый; всѣ живутъ ею, и тотъ, кто по своему эгоизму уклоняется отъ этого великаго общенія, тотъ одинаково есть врагъ Бога, общества и самого себя.

Но человѣколюбіе, возлагая обязанности на всѣхъ, не создаетъ никому какихъ-либо личныхъ правъ. Спасеніе богача обусловливается добрымъ употребленіемъ богатства, а спасеніе бѣдняка добрымъ употребленіемъ его бѣдности, и какъ одинъ долженъ освящать свое богатство милостыней, такъ другой долженъ освящать свою бѣдность упованіемъ на милость Божію. Пріучать бѣдняковъ, лишенныхъ земныхъ благъ, любить свою наготу для св. І. Златоуста казалось дѣломъ столь же важнымъ, какъ и научать богатыхъ не привязываться къ земнымъ благамъ и служить человѣколюбію. Но предъ лицемъ вопіющихъ ненормальностей въ соціальномъ строѣ своего полухристіанскаго времени, предъ лицемъ страшной бѣдственности современнаго ему пролетаріата, онъ перѣдко возвышалъ свой голосъ до суровыхъ тоновъ негодованія и обличенія этой неправды. Чего нельзя достигнуть простымъ чувствомъ жалости, онъ старается достигнуть силой логическаго убѣжденія, и то и дѣло напоминалъ своимъ слушателямъ, что богатство въ рукахъ богатаго есть лишь залогъ, порученный ему для храненія подъ условіемъ спроса отчета въ его истинно-христіанскомъ употребленіи [1]). Это не значитъ конечно, что собственность, по его воззрѣнію, не была опредѣленнымъ, неотъемлемымъ правомъ, или что онъ возставалъ противъ коренной основы соціальнаго строя, покоющагося на правѣ собственности. Онъ не разъ дѣломъ показывалъ, какъ священно было въ его глазахъ это коренное право общежитія, когда

[1]) См. 1 и 2 бесѣды о Лазарѣ въ I томѣ „Полнаго собранія твореній св. І. Златоуста“,

онъ напр. въ защиту собственности бѣдной вдовы не остановился предъ строгимъ укоромъ самой царицѣ Евдоксіи. Онъ хотѣлъ только внушить богачу то убѣжденіе, что его богатство, какъ бы оно ни всецѣло принадлежало ему по праву собственности, не исполняетъ своего глубочайшаго назначенія, когда оно перестаетъ быть источникомъ пособія нуждающимся, — того назначенія, которымъ безмолвно обусловлено божеств. Промысломъ самое право собственности при его первоначальномъ установленіи, такъ что пренебреженіе этимъ условіемъ означаетъ противленіе высшему закону Божію, неисполненіе принятаго на себя обязательства и въ извѣстномъ смыслѣ — воровство. Это глубочайшее назначеніе собственности и находитъ себѣ выраженіе въ милостынѣ. Но если она составляетъ долгъ богача, то это еще не значитъ, что она даетъ извѣстное право бѣдняку, и высочайшій собственникъ, Владыка неба и земли, оставилъ за Собою право устанавливать условія истиннаго употребленія богатствъ. Переводя языкъ св. І. Златоуста на обыденные термины, можно бы сказать, что собственность по нему есть своего рода наслѣдственная и неотъемлемая аренда, обезпеченная за родомъ того, кто ее законно пріобрѣлъ, но подъ извѣстными условіями—оказанія помощи страждущимъ членамъ общества, такъ что милостыня есть какъ бы та арендная плата, которую владѣтель обязанъ уплачивать за свое пользованіе достояніемъ божественнаго Владѣльца, и уклоненіе отъ исполненія этого обязательства не только есть жестокосердіе къ бѣдствующимъ братьямъ, но и преступленіе предъ Богомъ, посягательство на самую сущность собственности, нравственный смыслъ которой подрывается нашимъ нарушеніемъ обязательства, хотя такое посягательство, за которое никто на землѣ—ни отдѣльные люди, ни общество не могутъ преслѣдовать, потому что единственный полноправный судья въ этомъ дѣлѣ есть самъ Богъ, какъ высочайшій Владѣлецъ этого достоянія [1].

[1]) Мысль эта неоднократно развивалась и новѣйшими христіанскими проповѣдниками, и напр. Бурдалу прямо говорилъ: „Богатства, которыми вы владѣете, не ваши въ собственномъ смыслѣ; вы по отношенію къ Богу суть только хранители и распорядители ихъ; вы должны будете отдать въ нихъ отчетъ въ день оный; въ силу необходимаго обязательства милостыни, вы состоите въ обязательныхъ отношеніяхъ къ бѣднымъ“. И въ другомъ мѣстѣ онъ же говоритъ: „Богъ есть верховный владѣлецъ вашихъ имѣній, Онъ есть господинъ, даже безусловно истинный Собственникъ, и по сравненію съ Нимъ вы въ лучшемъ смыслѣ только экономы и приставники: объ этомъ свидѣтельствуютъ и разумъ и

«Не удѣлять изъ своего имущества, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, есть похищеніе—воровство. Можетъ быть слова мои кажутся вамъ удивительными; но не удивляйтесь. Я представлю вамъ изъ божественныхъ Писаній свидѣтельство о томъ, что не только похищать чужое, но и не удѣлять изъ своего другимъ означаетъ хищеніе, и любостяжаніе, и отнятіе. Какое же это свидѣтельство? Укоряя іудеевъ, Богъ чрезъ пророка говоритъ: земля принесла плоды свои, и вы не внесли десятинъ; похищенное у бѣднаго — въ домахъ вашихъ (Малах. III, 10). Такъ какъ вы, говоритъ, не дали обычныхъ приношеній, то похитили собственность бѣднаго. Этими словами онъ внушаетъ богатымъ, что они владѣютъ собственностью бѣдныхъ, хотя бы получили отцовское наслѣдство, хотя бы собрали богатство какимъ-нибудь другимъ способомъ. И еще въ другомъ мѣстѣ говоритъ: «живота нища не лиши» (Сир. IV, 1), а лишающій—отнимаетъ чужое, потому что отнятіемъ называется то, когда мы беремъ и удерживаемъ у себя чужое. Итакъ изъ этого мы научаемся, что, когда мы не подаемъ милостыни, то будемъ наказаны наравнѣ съ похитителями. Это имущества Господни, откуда бы мы ихъ ни собрали; и если мы удѣлимъ изъ нихъ бѣднымъ, то пріобрѣтемъ великое богатство. Богъ попустилъ тебѣ имѣть больше другихъ не для того, чтобы ты тратилъ на блудодѣяніе, и пьянство, и пресыщеніе, и дорогія одежды, и на другіе предметы роскоши, но для того, чтобы ты удѣлялъ нуждающимся. Какъ казнохранитель, получившій царскія деньги, если не раздастъ ихъ, кому приказано, а истратитъ на собственную прихоть, подвергается наказанію и погибели; такъ и богачъ есть какъ бы пріемщикъ денегъ, слѣдующихъ къ раздачѣ бѣднымъ, получившій повелѣніе раздѣлить ихъ нуждающимся изъ его сослужителей; посему, если онъ истра-

---

вѣра. А если ваши имѣнія принадлежатъ Богу по праву господства, то вы обязаны платить Ему дань, *отдавать отчетъ*, и такъ какъ Ему принадлежитъ эта собственность, то Ему надлежитъ пользоваться ея плодами. Что же дѣлаетъ Богъ? Онъ назначаетъ эту дань и эти плоды на поддержаніе бѣдныхъ, т. е. вмѣсто того, чтобы требовать эту *дань для самого* Себя, что не соотвѣтствовало бы Его величію, Онъ требуетъ ея чрезъ посредство бѣдныхъ. Подобно тому, какъ милостыня по отношенію къ бѣдному есть долгъ человѣколюбія и милосердія, она по отношенію къ Богу есть долгъ зависимости и подчиненія. Богачъ, отказывающій бѣдному *въ* милостынѣ, есть мятежный рабъ, отказывающій въ дани своему господину, надменный вассалъ, который въ духѣ непокорности не хочетъ признавать своего господина". См. *Bourdaloue*, Sermons на четвергъ 2-й недѣли *поста*, часть 2-*я*; на 1-ю пятницу вел. поста, часть 1-я.

титъ на себя сколько-нибудь сверхъ необходимой нужды, то подвергнется тамъ жесточайшей отвѣтственности; потому что имущество его принадлежитъ не ему собственно, но его сослужителямъ. Будемъ же беречь имущество какъ чужое, чтобы оно стало нашимъ. Какъ же такъ беречь его, какъ чужое? Если будемъ тратить его не на излишнія надобности, и не свои только, но и удѣлять въ руки бѣдныхъ; если ты богатъ, но тратишь сверхъ нужды, то ты дашь отчетъ во ввѣренныхъ тебѣ деньгахъ. Это бываетъ и въ домахъ вельможъ; многіе ввѣряютъ свои сокровища слугамъ своимъ; а получившіе берегутъ ввѣренное имъ и не злоупотребляютъ сокровищами, но раздаютъ ихъ, кому и когда прикажетъ господинъ. Такъ поступай и ты, ибо не для того ты получилъ и принялъ больше другихъ, чтобы истрачивать одному, но чтобы и для другихъ ты былъ хорошимъ домоправителемъ» [1]).

Истина этихъ положеній во всей силѣ сказывается, когда богачъ и бѣднякъ отходятъ въ ту страну, гдѣ всѣмъ уготовано справедливое возмездіе—по дѣламъ каждаго. Это съ поразительною ясностью изображено въ загробной судьбѣ евангельскихъ богача и Лазаря. *«Бысть же умрети имъ*. Умеръ богачъ, и былъ похороненъ; отошелъ и Лазарь; не скажу: умеръ; потому что смерть богача была дѣйствительно смертію и погребеніемъ, а смерть бѣднаго—отшествіемъ и преставленіемъ къ лучшему, переходомъ съ поприща борьбы къ наградамъ, изъ моря въ пристань, отъ сраженія къ торжеству, отъ подвиговъ къ вѣнцу. Отошли оба туда, гдѣ предметы имѣютъ истинный видъ; театръ закрылся и маски сняты. На здѣшнемъ театрѣ въ самый полдень употребляются завѣсы, и многіе являются на сценѣ въ чужомъ видѣ и съ масками на лицѣ, пересказываютъ старую басню и повѣствуютъ о какихъ-нибудь дѣлахъ; иной представляется философомъ, не будучи философомъ; иной царемъ, не будучи царемъ, но только имѣя видъ царя—по содержанію басни; иной—врачемъ, не умѣя управиться и съ деревомъ, но только надѣвши платье врача; иной—рабомъ, будучи свободнымъ; иной учителемъ, не зная и грамоты; представляются не тѣмъ, что они суть на самомъ дѣлѣ, а что они дѣйствительно. тѣмъ не показываются; показывается

[1]) См. II-е слово о Лазарѣ (4 и 5) въ I томѣ „Полнаго Собранія", стр. 796 и 797.

врачемъ тотъ, кто вовсе не врачъ; показывается философомъ тотъ, кто только на маскѣ имѣетъ такую прическу; показывается воиномъ тотъ, у кого только платье воина; но какъ ни обманчивъ видъ маски, онъ не измѣняетъ природы, дѣйствительность которой извращаетъ; маски держатся, пока увеселяющіеся сидятъ (въ театрѣ); но когда наступитъ вечеръ, театръ закроется, и всѣ разойдутся, тогда маски сбрасываются, и кто въ театрѣ представлялся царемъ, внѣ его оказывается мѣдникомъ; маски сброшены, обманъ прошелъ, открылась истина; и оказывается внѣ театра рабомъ, кто внутри его представлялся свободнымъ; внутри (театра), какъ я сказалъ, обманъ, а внѣ—истина; настал вечеръ, кончилось зрѣлище—и открылась истина. Такъ и въ жизни и при кончинѣ. Настоящее — театръ; здѣшніе предметы—обманчивая внѣшность, и богатство и бѣдность, и власть и подвластность, и тому подобное; а когда кончится тотъ день, наступаетъ ночь для грѣшниковъ, а день для праведниковъ; когда закроется театръ, когда обманчивые виды будутъ отброшены; когда будетъ судимъ каждый своими дѣлами,—не съ богатствомъ своимъ, не съ властію своею, не съ почестями и могуществомъ своими, но каждый съ дѣлами своими—и начальникъ и царь, и женщина и мужчина; когда (Судія) спроситъ насъ о жизни и добрыхъ дѣлахъ, а не о важности званій, не о низкомъ состояніи бѣдности, не о высокомъ состояніи надменности (и скажетъ): подай Мнѣ дѣла, хотя ты и былъ рабъ, лучшія, чѣмъ у свободнаго; хотя ты была женщиною, болѣе мужественныя, чѣмъ у мужчины; когда отброшены будутъ обманчивыя внѣшности; тогда обнаружится и богатый и бѣдный. И какъ здѣсь, по окончаніи театра, иной изъ сидѣвшихъ вверху, увидѣвъ въ театральномъ философѣ мѣдника, говоритъ: о! не былъ ли этотъ въ театрѣ философомъ? а теперь вижу его мѣдникомъ. Этотъ не былъ ли тамъ царемъ? а здѣсь вижу въ немъ какого-то низкаго человѣка. Этотъ не былъ ли тамъ богачемъ? а здѣсь вижу его бѣднымъ; такъ будетъ и тамъ... Итакъ этотъ богачъ сталъ бѣднымъ, или лучше—былъ бѣденъ и тогда, когда былъ богатъ. Ибо что пользы человѣку, если онъ имѣетъ чужое, а своего не имѣетъ? Что пользы человѣку пріобрѣтать деньги, и не пріобрѣтать добродѣтели? Я имѣю, скажешь ты, землю плодоносную. Что же такое? Но не имѣешь души плодоносной. Имѣешь рабовъ? Но не имѣешь добродѣтели! Имѣешь одежды? Но не пріобрѣлъ

благочестія! Чужое имѣешь, а своего не имѣешь. Если бы кто ввѣрилъ тебѣ залогъ, развѣ я могъ бы назвать тебя богатымъ? Никакъ. Почему? Потому, что ты владѣешь чужимъ; потому, что это—залогъ; и о, если бы это было только залогомъ, а не прибавленіемъ къ твоему наказанію»! [1]).

При всемъ изумительномъ разнообразіи проповѣдническихъ разъясненій и разсужденій, въ основѣ ихъ лежитъ все одна и та же мысль. Земля принадлежитъ Богу, Онъ есть ея верховный собственникъ. Если Онъ и соизволилъ, чтобы люди подѣлили ее между собою и съ высоты Синая призналъ право собственности, постановивъ заповѣдь: *не укради*, однако остается непреложной та истина, что предъ Его очами законный владѣлецъ какой-либо части земли есть только приставникъ, арендаторъ. Условіемъ этого права приставничества является требованіе помощи бѣднымъ. Верховный Владѣтель всего и всѣхъ предназначаетъ часть изъ имѣнія богача въ помощь бѣднымъ, и не создавая отсюда права послѣднихъ, Онъ ставитъ это въ обязанность первому. Подавать милостыню значитъ исполнять эту обязанность, или уплачивать долгъ верховному Владыкѣ; уклоняться отъ этой обязанности, значитъ не погашать своего долга, быть невѣрнымъ приставникомъ, не потому, чтобы бѣднякъ можетъ бы требовать хотя оволъ изъ имѣній богача, или что милостыня есть что-нибудь другое кромѣ именно милостыни въ собственномъ смыслѣ этого слова, какъ добровольнаго подаянія, но потому, что богачъ долженъ Богу то, что онъ даетъ бѣдному; не отдавая этого долга этимъ самымъ онъ нарушаетъ права Бога. Подъ различными формами выраженія Златоустый святитель постоянно высказываетъ эту мысль, напоминая богачу, что онъ получилъ свыше почетное порученіе быть благотворителемъ своихъ братьевъ, быть приставникомъ самого Промыслителя на землѣ. И развѣ обидно для богача если называть его экономомъ Божіимъ, распорядителемъ Его благъ? И такъ какъ мы быстро проходимъ по этой землѣ и ничего не можемъ взять съ собою изъ міра сего при его оставленіи, кромѣ своей наготы, то поистинѣ какая собственность можетъ быть наиболѣе надежной, какъ не временное приставничество? Богъ, давая намъ свои блага какъ средство для дѣлъ человѣколюбія, накажетъ за себялю-

[1]) См. VI бес. о Лазарѣ, 5 и 8, „Полное Собраніе“ I т. стр. 847 851 и 852.

бивое пользованіе этими благами какъ за противленіе Его вышнимъ намѣреніемъ и какъ за преступное уклоненіе отъ истиннаго долга.

Понятно, что такія, постоянно и настойчиво развиваемыя мысли объ обязательныхъ отношеніяхъ богатыхъ людей къ бѣднякамъ не могли не возбуждать недовольства и даже протестовъ со стороны жестокосердыхъ богачей, которые невольно чувствовали невѣрность своему долгу. Поэтому они старались оправдываться и даже возражали проповѣднику, что сами бѣдные не всегда настолько заслуживаютъ сочувствія, насколько требуетъ его къ нимъ Златоустый учитель. Такъ, въ оправданіе себя жестокосердые богачи говорили, что бѣдняки не заслуживаютъ сочувствія вслѣдствіе своего недостойнаго поведенія, что ихъ нравственныя язвы даже еще хуже физическихъ. Свою бѣдность, освященную самимъ Господомъ Іисусомъ Христомъ, они позоррятъ лѣностью, буйствомъ, чревоугодіемъ, бродяжничествомъ, презрѣніемъ къ законамъ Божіимъ и самыми гнусными пороками. Можно было видѣть, какъ они, лежа у дверей церковныхъ, на площадяхъ, на общественныхъ галлереяхъ, притворялись, что ужасно страдаютъ отъ болѣзней, которыхъ въ дѣйствительности не было, выставляли на ногахъ раны, надѣланныя намѣренно самими же, предавались самымъ гнуснымъ плутовствамъ и уловкамъ и даже производили искусственныя уродства, ослѣпляли собственныхъ дѣтей, чтобы посредствомъ ихъ возбуждать жалость въ людяхъ и склонять къ подаянію. Въ этихъ обвиненіяхъ, конечно, было много горькой правды, потому что дѣйствительно нищенство какъ теперь, такъ и особенно въ древности производило свои горькіе плоды въ пониженіи нравственности народа. Не отрицалъ этого и великій защитникъ бѣдныхъ св. Іоаннъ Златоустъ, и самъ неоднократно обличалъ эту порочность бѣдняковъ. Но онъ смотрѣлъ глубже на дѣло, и ясно видѣлъ, что самая порочность бѣдняковъ есть только отраженіе порочности богатыхъ, есть плодъ ихъ эгоизма и жестокосердія.

Прежде всего самое желаніе скорѣе рыться въ совѣсти бѣдняка съ цѣлію отыскать въ его жизни какіе-нибудь пороки и недостатки, чѣмъ помогать ему, свидѣтельствуетъ о неискренности расположенія къ милостынѣ. Между тѣмъ, говоритъ святитель, истинный благотворитель «долженъ не жизнь бѣднаго изслѣдовать, но помочь бѣдности и удовлетво-

рить нуждѣ. Одно оправданіе у бѣднаго — недостатокъ и нужда; ничего больше не спрашивай у него; но если онъ, хотя бы былъ порочнѣе всѣхъ, нуждается въ необходимой пищѣ, утолимъ голодъ его. Такъ поступать повелѣлъ и Христосъ: *будите*, говорилъ Онъ, *подобни Отцу вашему, иже есть на небесѣхъ, яко солнце свое сіяетъ на злыя и благія, и дождитъ на праведныя и на неправедныя* (Матѳ. V, 45). Милосердіе есть пристань для нуждающихся, а пристань принимаетъ всѣхъ, потерпѣвшихъ кораблекрушеніе, и спасаетъ отъ опасностей; злые ли, или добрые, или кто бы ни были тѣ, которые находятся въ опасности, она принимаетъ ихъ въ свои объятія. Такъ и ты, видя человѣка подвергшагося на землѣ кораблекрушенію бѣдности, не осуждай и не требуй отчета, но избавь отъ несчастія. Для чего ты берешь на себя лишніе труды? Богъ освободилъ тебя отъ всякой заботы и безпокойства. Сколько стали бы многіе говорить и негодовать, если бы Богъ повелѣлъ—сперва съ точностію развѣдывать жизнь, разузнавать поведеніе и поступки каждаго, и потомъ уже подавать милостыню? А теперь мы освобождены отъ всякаго такого затрудненія. Для чего же мы сами навлекаемъ на себя излишнія заботы? Иное—судія, иное—податель милостыни. Милостыня потому и называется такъ, что мы подаемъ ее и недостойнымъ. Такъ поступать увѣщеваетъ и Павелъ: *доброе же творяще*, говоритъ онъ, *да не стужаемъ си, ко всѣмъ, паче же къ приснымъ въ вѣрѣ* (Гал. VI, 9. 10). Если мы станемъ разспрашивать и развѣдывать о недостойныхъ, то и достойные не скоро попадутся намъ; а если будемъ подавать и недостойнымъ, то и достойные и подобные всѣмъ имъ попадутъ въ наши руки, какъ и случилось съ блаженнымъ Авраамомъ, который, не разспрашивая и не развѣдывая о проходящихъ, сподобился принять нѣкогда и ангеловъ. Будемъ же и мы подражать ему, а съ нимъ и потомку его Іову; ибо и этотъ со всею точностію подражалъ великодушію предка, и потому говорилъ: *дверь моя всякому приходящему отверста бѣ* (Іов. XXXI, 32); не для такого-то открыта, а для другого затворена, но для всѣхъ вообще была открыта. Такъ, увѣщеваю, будемъ дѣлать и мы, ничего не развѣдывая сверхъ надлежащаго. Достоинство бѣднаго составляетъ одна нужда; кто бы когда ни пришелъ къ намъ съ нею, не станемъ ничего изслѣдовать болѣе; потому что мы подаемъ не праву, а человѣку, и жалѣемъ его не за добро-

дѣтель, а за несчастіе, чтобы и самимъ намъ привлечь на себя великую милость отъ Господа, чтобы и самимъ намъ, недостойнымъ, сподобиться Его человѣколюбія. Если же мы станемъ въ сослужителяхъ нашихъ отыскивать и изслѣдовать достоинства, то и съ нами Богъ сдѣлаетъ тоже; и стараясь истребовать отчетъ отъ равныхъ намъ рабовъ, сами лишимся вышняго человѣколюбія. *Имже бо*, говоритъ Господь, *судомъ судите, судятъ вамъ»* (Матѳ. VII, 2) [1]).

Такъ какъ богачи съ особенною настойчивостью приводили въ оправданіе себя возмутительную лѣпость и притворство бѣдныхъ, то и Златоустъ въ свою очередь особенно останавливался на этомъ предметѣ. Онъ конечно не одобрялъ бѣдняковъ въ этомъ отношеніи, но вмѣстѣ съ тѣмъ краснорѣчиво показывалъ, что такое возраженіе отнюдь не подрываетъ самой обязанности милостыни. «Этотъ несчастный, говоришь ты, притворяется, что онъ холоденъ и боленъ. —И ты не боишься, что громъ поразитъ тебя въ тотъ самый моментъ, какъ ты произносишь это слово? Я пылаю негодованіемъ. Извини меня. Ты, дающій своему чреву все, что ему угодно, ты отолстѣвшій и ожирѣвшій, до самой ночи продолжающій свои оргіи, растягивающійся на мягкихъ коврахъ,—неужели ты думаешь, что Богъ оставитъ безнаказаннымъ такое злоупотребленіе его дарами? Вино дано намъ не для того, чтобы опьяняться имъ, или пищевые продукты, чтобы услаждать наше чревоугодіе. У этого бѣдняка, этого несчастнаго, состояніе котораго не лучше мертвеца, ты требуешь строгаго отчета въ его поведеніи и самъ не боишься страшнаго судилища Іисуса Христа. Вѣдь если бѣднякъ и притворяется, то онъ побуждается къ этому своимъ ужаснымъ положеніемъ, твоимъ жестокосердіемъ, которое дѣлаетъ это притворство необходимымъ, твоею грубостью, которой нельзя пронять. Въ самомъ дѣлѣ, какой человѣкъ, не побуждаемый нуждой, сталъ бы унижаться такъ изъ-за куска хлѣба? Его притворство изобличаетъ твою безчеловѣчность. Быть можетъ потому именно, что ты уже видѣлъ его молитвы, его воздыханія, его слезы, его вопли, и онъ, проходивъ цѣлый день отъ дверей къ дверямъ, не получилъ необходимой для него пищи, чтобы не умереть,— быть можетъ поэтому именно онъ и прибѣгъ къ этимъ уловкамъ, которая составляетъ униженіе скорѣе для тебѣ, чѣмъ

[1]) См. II бес. о Лазарѣ, въ „Полн. Собраніи" т. I, стр, 797 и сл.

для него. Онъ дѣйствительно жалокъ, что дошелъ до такой необходимости; но вѣдь мы же сами довели его до этого положенія, мы сами заслуживаемъ безчисленныхъ наказаній. Если бы мы были болѣе доступны жалости, развѣ онъ дошелъ бы до такихъ низостей? Что я говорю о наготѣ и дрожаніи отъ холода? Бываютъ еще вещи во сто разъ болѣе ужасныя! Нѣкоторые отцы вынуждены были ослѣплять своихъ дѣтей въ полномъ возрастѣ, чтобы тронуть насъ хотя бы видомъ столь глубокой бѣдственности. Ко всѣмъ другимъ бѣдствіямъ они присоединяли и это, самое плачевное изъ всѣхъ, чтобы добыть отъ васъ кусокъ хлѣба, считая меньшимъ зломъ лишеніе свѣта, этого небеснаго луча, которымъ наслаждаются всѣ люди, чѣмъ постоянно бороться съ голодомъ, съ ужаснѣйшей изъ смертей. Такъ какъ вы не имѣете жалости къ бѣдности, и даже услаждаетесь несчастіями, то они удовлетворяютъ ваше ненасытное желаніе, и какъ для себя, такъ и для васъ возжигаютъ тѣмъ сильнѣйшій огонь въ гееннѣ.—Что все это происходитъ по вашей винѣ, вотъ неопровержимое доказательство. Иные бѣдняки, болѣе тщеславные, болѣе гордые, предпочитаютъ скорѣе выносить все, чѣмъ голодъ, и убѣдившись изъ опыта, что всѣ просьбы безполезны, предаются худшему роду шарлатанства: можно видѣть, какъ они гложутъ кожу старой обуви, вбиваютъ себѣ гвозди въ голову, нагими погружаются въ ледяную воду и вообще предаются тысячѣ другихъ еще болѣе нелѣпыхъ и дикихъ выходокъ, чтобы привлечь къ себѣ вниманіе. И ты смѣешься, ты рукоплещешь такимъ низкимъ выходкамъ, и униженіе человѣческаго естества есть зрѣлище, есть развлеченіе для тебя! Больше ли этого сдѣлалъ бы даже жестокій демонъ? Въ поощреніе этимъ низостямъ ты охотно даешь деньги. Бѣдному же, который проситъ у тебя со смиреніемъ, умоляетъ тебя Богомъ, ты не соизволяешь даже отвѣтить, не смотришь на него, отталкиваешь его съ обидными словами. Такому человѣку говоришь ты, не слѣдуетъ жить; позволительно ли такимъ твореніямъ дышать воздухомъ, видѣть солнце? — И вотъ твоя рука закрытая къ жалости, открывается для вознагражденія низости, такъ что ты могъ бы назваться агоноетомъ [1]), вознаграждающимъ за тѣ сатанинскія игры, на которыхъ

---

[1]) *Агоноветъ*—ἀγωνοθέτης—распорядитель общественныхъ игръ, судья и раздаватель призовъ на играхъ у грековъ. По преимуществу изби-

смѣшное соперничаетъ съ постыднымъ. Поистинѣ о тебѣ и о всѣхъ тѣхъ, которые поощряютъ подобныя гнусности, которые не даютъ ничего иначе, какъ на худое, слѣдуетъ сказать: заслуживаютъ ли они того, чтобы жить, наслаждаться свѣтомъ небеснымъ,—люди, которые оскорбляютъ одинаково и природу и Творца? Когда Богъ говоритъ: твори милостыню, и Я дамъ тебѣ Мое царство, ты остаешься глухъ; когда же діаволъ подставляетъ тебѣ голову, проньженную гвоздями, ты немедленно становишься щедрымъ. И послѣ этого еще спрашиваешь меня: зачѣмъ существуетъ геенна? Спроси лучше, почему существуетъ одна только геенна» [1]).

Трудно бы еще подыскать болѣе доводовъ въ пользу подаянія милостыни бѣднымъ. Но Златоустъ неистощимъ въ этомъ отношеніи. Слово поистинѣ золотымъ потокомъ льется изъ его устъ, лишь только мысль его коснется вопроса о положеніи бѣдняковъ и той несправедливости, съ которою относятся къ нимъ безсердечные богачи. Нужно помогать бѣдному, говоритъ онъ, хотя бы даже потому, что вѣдь «бѣднякъ такой же человѣкъ, какъ и ты», у него такая же душа и тотъ же Господь, вы причащаетесь однихъ и тѣхъ же таинъ, призваны къ одному и тому же небу, а онъ имѣетъ кромѣ того великое достоинство—бѣдность, нужду въ необходимой пищѣ. Вотъ ты не жалѣешь своихъ денегъ для тѣхъ, которые свирѣлями и цитрами услаждаютъ тебя въ зимнее время и пустословіемъ причиняютъ тебѣ вредъ; а когда бѣднякъ попроситъ у тебя хлѣба, въ которомъ онъ нуждается, то подвергаешь его обидамъ, упрекаешь его въ лѣности, не помышляя о томъ, что вѣдь и ты самъ лѣнивъ, а между тѣмъ Богъ не отказываетъ тебѣ въ своихъ благахъ. Не говори мнѣ, что ты занимаешься дѣлами; покажи мнѣ, что ты зинимаешься чѣмъ-нибудь полезнымъ. Заботиться о своемъ благополучіи, умножать свои деньги, вести свои дѣла,—это не то, чего требуетъ отъ тебя Богъ. Онъ хочетъ милостыни, молитвы, защиты угнетенныхъ, много такого, въ забвеніи чего мы проводимъ всю свою жизнь. Между тѣмъ Онъ не говоритъ: поелику ты живешь въ праздности, Я не буду свѣтить тебѣ солнцемъ; поелику ты не дѣлаешь ничего такого, что необходимо, Я погашу

рались для этой должности люди богатые, щедрые на поощреніе подобныхъ игръ.

1) На 1 посл. къ Кор. бес. XXI, 3, 5, 6. (въ изд. Миня IX т. ст. 175—178).

луну, сдѣлаю землю безплодной, изсушу источники, задержу дождь. Нѣтъ, Онъ расточаетъ свои сокровища даже лѣнивымъ, даже злымъ. Часто видя бѣднаго, ты говоришь мнѣ: я задыхаюсь отъ досады при видѣ этого молодого здороваго человѣка, который ничего не имѣя, хочетъ кормиться не работая—это навѣрно бѣглый рабъ и преступникъ. Такіе укоры должно сдѣлать и тебѣ самому. Что я говорю? Позволь осуждаемому тобой свободно говорить о тебѣ, и онъ тебѣ еще съ большимъ правомъ скажетъ: я задыхаюсь отъ досады при видѣ того, какъ ты при полномъ здоровьи проводишь свою жизнь въ лѣности, въ отступленіи отъ заповѣдей Божіихъ и, убѣжавъ отъ своего Господа, и удалившись въ иную страну, блуждаешь въ корчмѣ, пьянствуешь, воруешь, разрушаешь счастье другихъ. Ты обвиняешь меня въ бездѣльи; а я обвиняю тебя въ твоемъ нечестіи, въ твоей лжи и клятвопреступничествѣ, въ коварствѣ и хищничествѣ.—Но говоря такъ, продолжалъ Златоустый проповѣдникъ, я не думаю поощрять лѣность, ибо она есть учительница всякаго зла. Я хочу, чтобы всѣ трудились, но я хочу также чтобы вы не были ни жестокими ни безчеловѣчными. Обсудивъ все это, будемъ обуздывать свой языкъ и отложивъ безчеловѣчіе, будемъ протягивать руку для подаянія милостыни, и не деньгами только, но и словами будемъ помогать нуждающимся, дабы намъ избѣгнуть наказанія за злословіе и наслѣдовать царство за благословеніе и милостыню» [1]).

Итакъ, значеніе милостыни, какъ царицы добродѣтелей, выяснено Златоустомъ съ неподражаемой полнотой и силой. Теперь возникаетъ вопросъ: какъ осуществлять эту добродѣтель? Неужели она только и состоитъ въ примитивномъ подаяніи всякому нуждающемуся,—въ той формѣ, которая въ новѣйшее время подвергается порицаніямъ, такъ какъ-де не достигаетъ своей цѣли и даже увеличиваетъ самое то нищенство, противъ котораго направляется, или же у великаго проповѣдника милостыни предносились и другія формы служенія «царицѣ добродѣтелей»? Разъясненіе этого интереснаго вопроса отлагаемъ до слѣдующей книги.

А. Лопухинъ.

---

[1]) На ев. Матѳея, бес. XXXV, 3-5 (у *Миня* т. VII, ст. 409-12)

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

П.С. Смирнов

Взгляд раскола на переживаемое время в XVII веке

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 2. С. 261-276.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

ВЗГЛЯДЪ РАСКОЛА НА ПЕРЕЖИВАЕМОЕ ВРЕМЯ въ XVII вѣкѣ [1].

III.

Писанія инока Авраамія объ антихристѣ.—Ихъ противорѣчія писаніямъ Аввакума и Ѳеодора и внутренняя неустойчивость.

Такимъ образомъ, какъ это видно изъ вышеизложеннаго, стоя на почвѣ русскихъ эсхатологическихъ чаяній, Аввакумъ и Ѳеодоръ пришли къ убѣжденію, что совершилось «послѣднее отступленіе» отъ вѣры и что «скоро» явится и самъ послѣдній антихристъ,—отступленіе совершилось въ русскомъ царствѣ. Примѣняясь же къ ученію Писанія, расколоучители утверждали, что рожденіе и воцареніе антихриста послѣдуетъ внѣ предѣловъ Россіи. Отсюда возникалъ вопросъ: почему мѣсто явленія антихриста не совпадаетъ съ мѣстомъ обнаруженія послѣдняго отступленія? Если въ этомъ послѣднемъ случаѣ говорили о московскомъ государствѣ, то почему же внѣ его предѣловъ полагать явленіе антихриста, съ понятіемъ о которомъ въ Писаніи тѣсно связывается понятіе объ отступленіи? Примѣръ такого недоумѣнія мы видимъ у инока Авраамія. Вопросъ объ антихристѣ его занималъ болѣе, чѣмъ даже діакона Ѳеодора, не говоря уже объ Аввакумѣ. При составленіи «Щита вѣры» онъ имѣлъ подъ руками писанія другихъ расколоучителей объ этомъ предметѣ и самъ входилъ въ разсмотрѣніе его. Ему несомнѣнно извѣстенъ былъ «отвѣтъ» за подписью четырехъ пустозерскихъ соузниковъ, а посланіе діакона Ѳеодора къ Іоанну онъ и «рукою своею подписалъ». Вопросъ заставилъ

[1] См. янв. книгу „Христ. Чтенія“.

Авраамія изготовить и нарочное письмо къ Аввакуму. Послѣ того, находясь уже въ заключеніи, онъ касался предмета въ извѣстіи отцамъ и братіямъ, подробно въ отвѣтномъ посланіи къ боярынѣ Морозовой, еще подробнѣе въ посланіи къ боголюбцу.

Въ своихъ сужденіяхъ Авраамій выходилъ также изъ мысли о наступленіи «послѣдняго времени». «Время послѣднее»,—писалъ онъ въ «Щитѣ вѣры» (VII, 14): поэтому «нѣсть нынѣ время переправливати вѣру» (—216). То будетъ не исправленіе вѣры, а отступленіе отъ вѣры. Имѣя въ виду, что однакоже «вѣру переправили», Авраамій пояснялъ, что «переправливаніе» предсказано было, но только «и вѣдая не опаслися». «О семъ явственно писалъ списатель Книги о вѣрѣ», который, имѣя въ виду два отступленія: первое, когда «по 1000 лѣтъ отъ воплощенія Божія Слова Римъ отпалъ со всѣми западными странами отъ восточныя церкви», второе когда жители Малой Россіи «во всемъ заручную грамоту римскому папѣ дали», явственно предостерегалъ отъ новаго «отпаденія» отъ вѣры по числу 1666 лѣтъ. «И вѣдая не опаслися», число исполнилось: «сатана своимъ сосудомъ Никономъ на тотъ годъ вѣру изгубилъ, а потомъ и досталъ истребили ученики его». Такъ писалъ Авраамій Морозовой и боголюбцу (—423). Подобно этому и въ извѣстіи отцамъ и братіямъ: «число того звѣря, иже въ Апокалипсисѣ въ 13 главѣ, сошлося на нынѣшнія лѣта» (—404). Что же это означаетъ? «Пришли лѣта, въ нихъ же подобаетъ послѣднему антихристу возстати»: писалъ Авраамій Морозовой. «Антихристово царство распространяется»,—отвѣчалъ онъ и въ «Щитѣ вѣры» (VII, 14): «великъ пламень злохитримыхъ ересей разгорѣся» и видимъ это «въ сія времена послѣднія» (—16). «Скоро явится и самъ» антихристъ (—14). Послѣ этого должна была слѣдовать рѣчь объ антихристѣ. Прежде всего инокъ ставилъ вопросъ: гдѣ, въ какой странѣ явится сынъ погибели? «Мнози глаголютъ,—писалъ Авраамій къ боголюбцу,—яко быти антихристу во Іерусалимѣ», но, по выраженію Авраамія, только «отъ невѣдѣнія божественнаго писанія». «Глаголетъ пророкъ, яко отъ сѣвера лукавство изыдетъ. Кое же лукавство сказуетъ намъ пророкъ»? спрашивалъ Авраамій. И отвѣчалъ: «явѣ, яко антихриста возвѣстилъ, быти ему въ сѣверной странѣ. И Аѳанасій Великій возвѣстилъ Антіоху, еже быти ему въ Скиѳополѣ. Скиѳополь

же—сѣверная страна, наша русская земля» (VII, 419). Итакъ, антихристъ явится въ Россіи. Повидимому этому противорѣчатъ другія свидѣтельства Писанія, изъ которыхъ какъ будто явствуетъ, что антихристъ явится въ Римѣ. Такъ, въ Бесѣдахъ на 14 посланій ап. Павла Златоустъ говоритъ, что «антихристъ римское царство разоритъ». «Златоустъ,—поясняетъ это Авраамій,—сказуетъ яко въ Римѣ быти». И въ Кирилловой книгѣ Римъ называется царствомъ антихриста. «Кириллъ во многихъ мѣстахъ въ своей книгѣ въ знаменіяхъ воспоминаетъ, яко въ Римѣ царствовати будетъ». И однако же, по толкованію Авраамія, это еще болѣе подтверждаетъ, что антихристъ явится въ Россіи. Римъ это третій Римъ,—по указанію Авраамія,—Москва. Въ доказательство онъ ссылался на повѣсть о бѣломъ клобукѣ. «Сильверстъ папа римскій,—приводилъ Авраамій сказаніе этой повѣсти,—егда съ небеси посланъ къ патріарху Царя-града, нашу русскую землю благочестія ради исповѣдалъ третій Римъ. Да и въ Кормчей книзѣ пишетъ третіимъ Римомъ русскую нашу землю» (—419). Остановившись въ убѣжденіи, что антихристъ воцарится въ Россіи, Авраамій переходилъ къ вопросу о лицѣ антихриста. Мысль расколоучителя естественно останавливалась на патріархѣ Никонѣ, который на концѣ вѣка и по числу 1666 будто бы изгубилъ вѣру въ третьемъ, послѣднемъ, Римѣ. Въ пользу этой мысли Авраамій приводитъ цѣлый рядъ соображеній. «Въ писаніи» — въ Книгѣ Кирилловой—«глаголетъ св. Кириллъ о антихристѣ: яко не отъ царей, не отъ царскаго рода будетъ. Петръ Дамаскинъ пишетъ, яко чернецъ имать возстати въ сѣверной странѣ и древнихъ еретиковъ всѣхъ ереси подыметъ. И сіе согласно зѣло къ нынѣшнему времени»—въ приложеніи къ Никону, по мнѣнію Авраамія. Продолжая, Авраамій указывалъ, что совершилось «отступленіе», по всѣмъ признакамъ то, о которомъ говоритъ апостолъ. Слова апостола толкуетъ св. Златоустъ въ Бесѣдахъ: «что есть отступленіе»? спрашиваетъ онъ, и отвѣчаетъ: «того самого антихриста отступленіе наричетъ». Это значитъ, по пониманію Авраамія, что «отступленіе прійдетъ отъ вѣры—онъ самъ антихристъ откроется во благочестіи исперва и благочестію онъ самъ учинитъ отступленіе»: гдѣ отступленіе, тамъ и антихристъ. А такъ какъ отступленіе отъ благочестія совершалось въ Москвѣ чрезъ Никона, то можетъ ли не быть вопроса о томъ, кто

такой Никонъ. Въ Соборникѣ, въ словѣ Ипполитовомъ, сказано объ антихристѣ, что «испервa льстивно пріимъ ложь беззаконный, отречется славы своея»: и это напоминало Авраамію Никона, очевидно по тому факту, что Никонъ нѣкогда самъ удалился съ патріаршей каѳедры (ср. 377). Послѣдній признакъ сближенія Никона съ антихристомъ, признакъ, которому Авраамій придавалъ особенно важное значеніе, заключался въ фактѣ построенія Никономъ монастыря подъ названіемъ «Новый Іерусалимъ». Въ Синаксарѣ въ недѣлю Мясопустную сказано, что антихристъ «во Іерусалимѣ устанится». Также въ Соборникѣ великомъ въ именуемомъ Ипполитовомъ словѣ читаемъ: «возставитъ во Іерусалимѣ храмъ каменёнъ» и «сотворитъ церковь иже во Іерусалимѣ». Есть и другія писанія объ этомъ. «И зѣло подобится» антихристу Никонъ, заключалъ Авраамій: потому что онъ, Никонъ, «построилъ Іерусалимъ въ сѣверной странѣ, и рѣку Истру Іорданомъ произменовалъ», и церковь построилъ по подобію іерусалимской, и тамъ «станомъ устанился», окрестнымъ селамъ новыя названія далъ «противу сущаго Іерусалима»: Назаретъ, Виѳлеемъ, есть тамъ и «пустыня Галилейская», есть и «Голгоѳа гора». «И неужели по сему еще не явственёнъ льстецъ» (VII, 419—22). Такъ разъяснялъ вопросъ Авраамій въ посланіяхъ къ Морозовой и къ боголюбцу. Въ «Щитѣ вѣры» онъ указывалъ еще на написаніе Никономъ своего портрета и вспоминалъ по этому поводу апокалипсическую икону звѣря (199). Такимъ образомъ изъ отвѣта Авраамія раскольники могли видѣть, что по его соображеніямъ Никонъ «зѣло *подобится*» антихристу. Что же далѣе? Это временемъ будетъ открыто,—можетъ быть антихристъ явится въ лицѣ Никона: таково было положеніе, которое доказывалъ Авраамій. Антихристъ объявится всего лишь за три съ половиною года до кончины міра; а кончина міра имѣла послѣдовать, по вычисленіямъ Авраамія, въ 1691 году; слѣдовательно, думалъ Авраамій, менѣе чѣмъ чрезъ двадцать лѣтъ, не ранѣе 1688 года, вопросъ рѣшится окончательно. Пока, по Авраамію, можно спрашивать, какъ онъ самъ и спрашивалъ, мысленно обращаясь къ Никону: «Никоне, не ты ли еси грядый возмутити вселенную? Или ты еси предходяй и предуготовляяй» путь послѣднему (—199). Пока онъ называлъ его «сосудомъ сатаны» (—423), «пагубникомъ» (—422) въ смыслѣ, очевидно, «предтечи антихриста» (—90, 92).

«Не испытаны судьбы Божія. Только глаголю вамъ и нынѣ: по писанію святыхъ отецъ прилично на Никонѣ быти сему таинству. Если онъ, Никонъ, Божіимъ попущеніемъ *будетъ паки по времени:* не отрекуся его тако нарещи... Радуюсь, аще не сбудется». Вотъ что сказалъ Авраамій въ извѣстіи отцамъ и братіямъ въ объясненіе своихъ писаній о Никонѣ (—404). Можетъ быть, и вѣроятнѣе, по исполненіи времени, что будетъ скоро, послѣдній антихристъ обнаружится въ лицѣ Никона, хотя можетъ быть и иначе, ибо судьбы Божіи не испытаны.

Такимъ образомъ, какъ видно изъ всего сказаннаго, Авраамій держался ученія объ антихристѣ, какъ опредѣленной личности, которая явится въ свое время, и о царствѣ антихриста, какъ видимомъ царствѣ. Въ связи съ этимъ онъ утверждалъ, что видимымъ будетъ и явленіе обличителей антихриста—Эноха и Иліи (—419), которые пріидутъ на землю дѣйствительно, собственнымъ лицемъ, за семь лѣтъ до кончины міра, какъ сказано въ Синаксарѣ, и свою проповѣдь «скончаютъ въ полчетверта лѣта» (—424), Въ этомъ смыслѣ и Авраамій, подобно Аввакуму и Ѳеодору, стоялъ на почвѣ Писанія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Авраамій уже дѣлалъ сравнительно съ ними шагъ впередъ. Между тѣмъ какъ Аввакумъ и Ѳеодоръ разсужденія о паденіи вѣры въ Московскомъ государствѣ сводили къ вопросу о послѣднемъ отступленіи, утверждая, что рожденіе и воцареніе антихриста. будетъ внѣ предѣловъ Россіи, Авраамій, напротивъ, думалъ, что Россія и есть именно та страна, гдѣ быть антихристу. Тутъ завязывался узелъ новыхъ недоумѣній. То противорѣчіе, въ какое впадали Аввакумъ и Ѳеодоръ, Авраамій, какъ казалось ему, устранилъ, но онъ чрезъ то самъ сталъ съ ними въ противорѣчіе. Вмѣстѣ съ тѣмъ толкованіе Авраамія и само по себѣ было неубѣдительно, какъ относительно мѣста рожденія антихриста, такъ и относительно его лица, и поэтому неудивительно, если упрекъ въ невѣдѣніи «божественнаго писанія» палъ на голову Авраамія чрезъ тѣхъ же Аввакума и Ѳеодора. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ звѣнья паутины Авраамія были сплетены путемъ искаженія свидѣтельствъ Писанія,—произвольнаго пониманія ихъ и отрывочнаго сопоставленія. Взять начальное изъ этихъ звѣньевъ. Отвѣтъ Аѳанасія Александрійскаго Антіоху раскольники могли читать и въ книгѣ «Скрижаль». «Вопросъ 108: истинно ли, яко изъ

Египта исходитъ антихристъ? Отвѣтъ: отъ Галилеи, отнюду же Христосъ изыде, исходитъ, яко глаголетъ Писаніе: скименъ львовъ Данъ изскочитъ изъ Васана, сей же есть Скиѳополь». Въ такомъ видѣ приводилъ этотъ отвѣтъ въ «Щитѣ вѣры» и самъ Авраамій (VII, 252). А изъ отвѣта ясно, о какомъ Скиѳополѣ рѣчь у Аѳанасія Великаго. Поэтому и протопопъ Аввакумъ писалъ, толкуя отвѣтъ Антіоху,—что антихристъ придетъ отъ Галилеи. Между тѣмъ Авраамій взялъ изъ отвѣта Антіоху одно только слово, затѣмъ, очевидно, принялъ во вниманіе то, что въ русскихъ лѣтописяхъ имя Скиѳіи усвояется Россіи. Такой произволъ мы видимъ и въ другихъ пунктахъ. Такъ, мысль, что антихристъ имѣетъ быть «іудеемъ» по рожденію, что придетъ онъ къ іудеямъ и ими будетъ принятъ, принимается Писаніемъ. Поэтому Аввакумъ и Ѳеодоръ діаконъ такъ и учили. Почему же Авраамій обошелъ эту мысль молчаніемъ? Равнымъ образомъ какой могъ быть выводъ изъ того обстоятельства, что Никонъ построилъ храмъ въ монастырѣ подъ названіемъ «Новый Іерусалимъ» по плану Іерусалимскаго храма, когда, по Писанію, антихристъ созиждетъ храмъ въ Іерусалимѣ *ветхомъ*?

IV.

Уклоненіе отъ воззрѣній Аввакума, Ѳеодора и Авраамія, заключавшееся въ ученіи о наступленіи царства антихриста.—Проповѣдь объ антихристѣ видимомъ.—Толки о патріархѣ Никонѣ, полемика діакона Ѳеодора, отвѣты Аввакума, положеніе вопроса по смерти Никона.

Уклоненіе отъ вышеизложенныхъ воззрѣній протопопа Аввакума, діакона Ѳеодора и инока Авраамія, какое имѣло мѣсто въ расколѣ въ разсматриваемый періодъ его исторіи, заключалось въ признаніи того, что уже наступила година царствованія послѣдняго антихриста. Оно примыкало къ этимъ воззрѣніямъ лишь въ тѣхъ точкахъ соприкосновенія, какія для него были возможны и необходимы, во всемъ же остальномъ раздѣлялось съ ними. Теченіе имѣло два направленія, изъ коихъ одно признавало бытіе антихриста «чувственнаго», другое — бытіе антихриста «духовнаго», при чемъ каждое изъ нихъ въ свою очередь выражалось въ нѣсколькихъ видахъ.

Желаніе стоять на почвѣ Писанія не уклоняясь отъ прямаго пониманія его и здѣсь естественно должно было занять свое законное мѣсто. И оно дѣйствительно было при-

суще многимъ. Отсюда и проповѣдь бытія антихриста *чувственнаго* имѣла многихъ послѣдователей, такъ какъ она имѣла устойчивость въ опредѣленіи самаго понятія объ антихристѣ. Трудность задачи зависѣла отъ того, что требовалось указать антихриста въ опредѣленной личности. Такъ какъ не было возможности протолковать въ этомъ случаѣ всѣ признаки, какими сынъ погибели очерченъ въ Писаніи, то довольствовались только нѣкоторыми сопоставленіями. Всѣ раскольники слѣпо вѣрили, что «благочестію кончаніе сотворилъ» и чрезъ то «положилъ всю вселенную пусту» вѣрою патріархъ Никонъ. Поэтому мысль многихъ и останавливалась на этомъ лицѣ. Молва о Никонѣ, какъ антихристѣ, бродила въ народѣ еще ранѣе 1667 года [1]). Послѣ собора этого года она поддерживалась съ неменьшею ревностію. Около 1669 года неизвѣстный пустилъ въ народъ тетрадку, въ которой дѣлалось сопоставленіе Никона съ антихристомъ. Разумѣемъ повѣсть о старцахъ Петрѣ и Евдокимѣ. Отъ лица мнимыхъ старцевъ, якобы прославленныхъ чудомъ изведенія изъ кипящаго котла, здѣсь передавалась такая рѣчь. «Писаніе свидѣтельствуетъ: премѣнитъ законъ. Сія сотворилъ зломудренный Никонъ, пріемъ ученіе злое безвѣстнаго еретика Арсенія жидовина... клятву даде разрушити писаніе святыхъ отецъ, во еже бы ему пріяти власть святительскую. Ему Богъ и попусти, и оттолѣ изгнанъ бысть, и еще паки тщится прелестію и мечтаніемъ постигнути престолъ четвертаго Рима, и язва смерти его исцѣлѣ. И сего ради... даде оному жидовину всѣ ереси древнихъ еретиковъ явѣ произвести, якоже Писаніе глаголетъ: отъ жидовъ приведетъ человѣка волхва, еретика, отметника, чародѣя, злохитрствующаго на власть римскую, и прозовется Христомъ, якоже древній Симонъ волхвъ, первый антихристъ, прозвася Христомъ, его же уби Богъ по молитвѣ Петровѣ. Тако и сего убіетъ Господь духомъ устъ своихъ» (VI, 305—6). Предъ нами образецъ того, какъ вытолковывали антихриста въ лицѣ Никона. Взявъ два слова изъ книги пророка Даніила о «звѣрѣ», подъ которымъ отцы церкви разумѣютъ антихриста, составитель по-

---

[1]) Такъ проповѣдывалъ монахъ Ефремъ Потемкинъ. Антихристъ де „уже родился" и есть никто иной, какъ патріархъ Никонъ; онъ не токмо „грады и мѣста", но и „церкви осквернилъ". Ефремъ принесъ раскаяніе на соборѣ 1666 года. I, 449—51; II—97—8. 100,

вѣсти чрезъ нѣсколько строкъ пришелъ къ заключенію словами апостола Павла о сынѣ погибели, пріурочивъ оба эти мѣста къ патріарху Никону. «Писаніе свидѣтельствуетъ: премѣнитъ законъ: сія сотворилъ зломудрый Никонъ». Такимъ образомъ изреченіе у Даніила о «звѣрѣ» что онъ «помыслитъ премѣнити законъ», примѣнено къ патріарху Никону, какъ перемѣнившему старыя книги на новыя. Почему же? Потому что Никонъ «принялъ ученіе злое безвѣстнаго еретика Арсенія жидовина», а въ Кирилловой книгѣ такъ сказано объ антихристѣ: «отъ жидовъ приведетъ человѣка волхва, еретика, отметника, чародѣя». Очевидно, составитель повѣсти воспользовался тѣмъ обстоятельствомъ, что на печатномъ дворѣ при Никонѣ сидѣлъ Арсеній грекъ. Предъ временемъ вступленія Никона на патріаршій престолъ въ Соловкахъ содержался нѣкій старецъ Арсеній. Онъ былъ родомъ грекъ, прибылъ въ Москву въ 1649 году, какъ ученый былъ здѣсь оставленъ учителемъ въ Чудовской школѣ, но скоро былъ по суду сосланъ въ Соловецкій монастырь, «для исправленія вѣры» его, Арсенія. Въ Москвѣ послѣ этого пошла объ Арсеніѣ молва, что онъ и въ латинство отпадалъ и въ мусульманство былъ обрѣзанъ. Такъ юзникъ Арсеній — «еретикъ, латинникъ, бесерменъ, жидовскій обрѣзанецъ». Въ 1652 году, когда Никону пришлось быть въ Соловкахъ, онъ взялъ оттуда Арсенія, потому что нашелъ его пригоднымъ для книжной справы. Онъ причислилъ его къ составу поповъ своей Крестовой, сдѣлалъ библіотекаремъ патріаршей библіотеки, наконецъ и главнымъ справщикомъ и переводчикомъ книгъ. Противники новыхъ книгъ скоро нашли объясненіе такому возвышенію Арсенія. Разсказывали, что когда Никонъ пріѣхалъ въ Соловки, то Арсеній, выждавъ его выхода, подошелъ къ нему подъ благословіе, при чемъ поклонившись съ видомъ смиреннаго и преогорченнаго заточника, «проглагола волшебнымъ и своимъ еретическимъ пророчествомъ: святѣйшій патріархъ россійскій, благослови»! Никонъ «съ яростію воззрѣвъ на него, глагола: что мя называеши патріархомъ? еще на себѣ таковаго чина не имѣю! Оный же Арсеній глагола: будеши нынѣ скоро патріархомъ, токмо къ Москвѣ пріѣдеши. Никонъ глагола: аще будетъ по глаголу твоему, и ты будеши со мною». Возвратившись въ Москву Никонъ дѣйствительно получилъ санъ патріарха. По обѣщанію, онъ не только возвеличилъ Арсенія, но и далъ

ему власть «вѣру губить» [1]). По ступенямъ очевидно такого разсказа и плелъ свою паутину составитель повѣсти о Петрѣ и Евдокимѣ. Онъ нашелъ не только человѣка — еретика, но и человѣка — чародѣя. Понятенъ намекъ въ словахъ его, что Никонъ «клятву даде разрушити писаніе святыхъ отецъ, во еже бы ему пріяти власть святительскую». Первоначально діаволъ избралъ еретика Арсенія и Арсеній проглагола «волшебнымъ пророчествомъ» патріаршество Никону, а затѣмъ Никонъ самъ «далъ клятву» врагу рода христіанскаго и получилъ отъ него воздаяніе. «Писаніе и глаголетъ: отъ жидовъ приведетъ человѣка-волхва, еретика, отметника, чародѣя, злохитрствующаго на власть римскую». Послѣднія слова даютъ основаніе составителю повѣсти замѣтить, что хотя Никонъ и «изгнанъ» съ престола третьяго Рима, однако нельзя не видѣть «лесть» злохитрствующаго, ибо и «паки тщится прелестію и мечтаніемъ постигнути престолъ четвертаго Рима». Третій Римъ палъ — чрезъ Никона, четвертому православному Риму не быть, четвертый Римъ — Римъ антихриста, Никонъ «тщится» и притомъ «прелестію и мечтаніемъ», какъ и подобаетъ антихристу, «постигнути престолъ четвертаго Рима». Въ Москву, конечно, приходили вѣсти изъ Ѳерапонтова монастыря, что Никонъ не склоненъ примириться съ своимъ заточеніемъ и продолжаетъ именовать себя «Божіею милостію патріархомъ». По всѣмъ этимъ признакамъ составитель повѣсти и сдѣлалъ, указывая на Никона, заключеніе словами изъ посланія къ Солунянамъ: «сего убіетъ Господь духомъ устъ Своихъ». — Около того времени, когда появилась повѣсть о старцахъ Петрѣ и Евдокимѣ и нѣсколько позднѣе, пошли по рукамъ тетрадки и сборники Авраамія, въ которыхъ инокъ доказывалъ что «слично быть» на Никонѣ «таинству» объ антихристѣ. И здѣсь сдѣлали выводъ, отъ котораго воздержался духовный сынъ Аввакума. Тотъ считался въ данномъ случаѣ наиболѣе книжнымъ, кто умѣлъ толковать замысловатѣе. Поэтому тетрадки Авраамія не могли не быть любопытными, не говоря уже объ авторитетѣ инока, который нѣкогда юродствовалъ, а потомъ тамъ же, въ Москвѣ на Болотѣ, на глазахъ у всѣхъ, по убѣжденію московскихъ фанатиковъ, и «сгорѣлъ за Христа». Теченіе было въ существѣ дѣла отклоненіемъ отъ воззрѣній

[1]) „Житіе" инока Епифанія. Ркп. Публ. библ. Q. I. № 1062, л.л 159 об. - 160

Авраамія, но оно съ удобствомъ и успѣхомъ пользовалось доказательствами Авраамія. Не ограничиваясь заимствованіями, толковщики работали и своимъ умомъ. Пошли въ ходъ тетрадки лунамъ и днямъ, планетамъ и рожденіямъ человѣческимъ въ мѣсяцахъ и звѣздахъ. Смотрѣли въ книги, дни и недѣли раздѣляли, вычисляя срокъ антихриста и прозрѣвая антихриста въ Никонѣ. Полетѣли такого содержанія письма и въ Пустозерскъ. Положеніе вещей было настолько серьезно, что пустозерскимъ узникамъ пришлось писать успокоительныя посланія.

Обстоятельный отвѣтъ данъ былъ діакономъ Өеодоромъ въ посланіи «всѣмъ вѣрнымъ объ антихристѣ». Изъ посланія Өеодора къ Іоанну москвичи могли видѣть, какъ, по мнѣнію діакона Өеодора, слѣдуетъ смотрѣть на Никона. Это — «всепагубный сынъ геенны, пагубный сосудъ сатанинъ, еретикъ злѣйшій и лютѣйшій паче всѣхъ древнихъ еретикъ» (VI, 64), который «всю вселенную пусту положи» вѣрою (—65), но все-таки, очевидно, не антихристъ, потому что Өеодоръ не назвалъ Никона антихристомъ. Тѣмъ не менѣе Өеодору былъ предложенъ потомъ особый вопросъ, — безспорно подъ вліяніемъ тѣхъ толковъ о Никонѣ, какъ антихристѣ, какія охватили тогда расколъ, и между прочимъ не безъ вліянія отъ посланій изъ Пустезерска. Въ немъ выражены были тѣ недоумѣнія, которыя наиболѣе смущали вопрошавшихъ. «Вопрошаютъ насъ нѣцыи, — отвѣчалъ Өеодоръ, — о словеси избраннаго сосуда Христова Павла апостола, еже къ Солунянамъ глаголетъ, благовѣтствуя, во второмъ посланіи вторыя главы, объ антихристѣ, сіе: *да никтоже васъ прельститъ ни по единому образу, яко аще не пріидетъ отступленіе прежде и откроется человѣкъ грѣха, сынъ погибели, противникъ*. И азъ отвѣщаю по дарованію Святаго Духа, елика дадемися». Указавъ поводъ, по которому написаны эти слова апостола, Өеодоръ далѣе пояснялъ ихъ въ томъ смыслѣ, что прежде пришествія Христова на судъ «будетъ по временамъ отступленіе отъ вѣры во всѣхъ языцѣхъ и потомъ откроется въ мірѣ человѣкъ беззаконія» (VI, 262), что по этому прореченію, «отступленія» дѣйствительно и происходили, не только «по соборѣхъ, между соборами и до соборовъ», но и при апостолахъ, почему апостолъ и сказалъ: «*тайна уже дѣется беззаконія, точію держай нынѣ, дондеже отъ среды будетъ*». Сіе, — продолжалъ Өеодоръ, — о римской власти

рече. *И тогда явится беззаконный, его же Господь убіетъ духомъ устъ Своихъ...* И священный Златоустъ и благоумный Ипполитъ согласно вѣщаютъ, яко римская держава и власть отъ антихриста разорится, и тамо быти ему во Іерусалимѣ, а не здѣ, — не смущайтеся братіе» (263)! Такимъ образомъ, начавъ съ объясненія текста Писанія, какимъ начинался присланный ему вопросъ, Θеодоръ показалъ, что антихристу «быть» въ Іерусалимѣ, — тамъ онъ устроитъ престолъ себѣ, а не въ Россіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ доказывалъ, что антихристъ еще не явился въ міръ. «Самого, — писалъ онъ, — еще антихриста нынѣ нѣсть, не видимъ и не слышимъ, — не ужасайтеся! Предотечи же его быша мнози, и нынѣ есть, и по сихъ еще иніи будутъ, до сына погибельнаго» (VI, 264). Писаніе, что царство антихриста послѣдуетъ за паденіемъ римской державы, толковщики примѣняли къ лицу Никона, очевидно сопоставляя съ этимъ Писаніемъ «паденіе», по ихъ выраженію, «въ вѣрѣ» русскаго самодержца, иначе паденіе третьято Рима, совершившееся при Никонѣ и чрезъ Никона. Такое толкованіе Θеодоръ отрицалъ, полагая, что «писаніе то сбылось» на римскомъ папѣ. «Божію и человѣческую власть содержитъ нынѣ папа римскій, сирѣчь обѣма начальствы владѣетъ и духовнымъ и градскимъ»: это значитъ, что чрезъ папу пала держава властелей римскихъ, папа поэтому есть предтеча антихриста. «А не о Никонѣ здѣшнемъ то писаніе сбыстьса, но о римскомъ папежи, и не антихристъ самъ Никонъ, но предтеча его ближній» (264). Покончивъ такимъ образомъ съ однимъ доводомъ, который былъ выраженъ въ присланномъ въ Пустозерскъ вопросѣ, Θеодоръ двухъ послѣдующихъ доводовъ коснулся кратко, признавая ихъ ложь очевидною, и лишь на третьемъ остановился съ доказательствами. «А о трехъ царѣхъ, — писалъ онъ, — ихже убіетъ антихристъ по воцареніи своемъ, о нихъ пишетъ Ипполитъ, мѣста сказуя, а лицъ не указа. И нынѣ въ васъ, братіе, толкуютъ нѣцыи о тѣхъ царѣхъ пестрообразно и отнюдь неподобно, да не реку и еретическо. Аще святый лицъ не указа прежде времени, — оніи всуе мятутся и не дарованное имъ разумѣніе восхищаютъ, и мудрѣйши святыхъ себя показуютъ, а не вѣмы, кто есмы» (266). Трудно сказать, въ чемъ заключалось это толкованіе о трехъ царяхъ, которыхъ, по пророку Даніилу, «смиритъ четвертый звѣрь» и о которыхъ св. Ипполитъ Римскій говоритъ, что антихристъ

«побѣдить на полѣ брани Египетъ, Ливію и Еѳіопію». Видно только, по отзыву Ѳеодора, что оно было и безсмысленно и хульно. Легче понять второй изъ этихъ двухъ доводъ. «И иже, — писалъ Ѳеодоръ, — 17 главы Откровенія Богословля, седмоглавіе звѣря, толкують о патріарсѣхъ московскихъ: и то толкованіе ихъ ложно есть и блазненно. Молимъ таковыхъ любовію Духа, не мудрствовати паче, еже подобаетъ мудрствовати, но мудрствовати въ цѣломудріи, по апостолу, якоже подастъ Богъ» (266). Очевидно толковщики брали Апокалипсиса XVII, 3 и сопоставляли видѣніе Тайновидцемъ седмиглаваго звѣря съ фактомъ седмочислія московскихъ патріарховъ, на томъ, какъ видно, основаніи, что число семь въ счетѣ послѣднихъ исполнилось на Никонѣ. Тяжелое впечатлѣніе производили такія строки на діакона Ѳеодора! Онъ видѣлъ, что расколъ забрелъ въ непролазныя дебри. А виною тому были и его соузники. Онъ зналъ это, а поправить дѣло не могъ. Одинокій — онъ давалъ теперь отвѣтъ лишь отъ себя и за себя. Послѣднее замѣчаніе Ѳеодора было таково: «А еже глаголите о Никонѣ, бывшемъ патріархѣ, иже святую церковь раздра и геврати, и симъ расколомъ, всю святорусскую землю возмути, рождшася его отъ нечистыя дѣвки татарки, и сего ради мните его самого антихриста быти: ни, братіе, ни! Аще и тако суть рождься, — о семъ извѣстно не свѣмъ и самъ азъ, но подобаетъ и о врагѣ правду свидѣтельствовати, — татарове не Данова племени суть, но отъ Агари пошли и отъ сына ея Измаила, его же роди Авраамъ отъ сея Агари, рабыни своея, и сего ради татарове словутъ агаряне и измаильтяне, а антихристъ будетъ отъ жидовскаго колѣна Данова, его же роди Іаковъ-Израиль отъ Валлы Рахилины, и отъ сего колѣна Данова будетъ антихристъ, а не отъ татарскаго рода. И антихристъ будетъ царь, а не патріархъ» (267—8). И опять убѣждалъ своихъ почитателей Ѳеодоръ: «испытайте писанія съ великимъ опаствомъ и прочитайте съ разумомъ и со вниманіемъ прилежно, да не прельщени будете отъ лжесловесниковъ и бабьихъ басней», — убѣждалъ съ горечью въ душѣ, потому что въ «бабьихъ басняхъ» были повинны и великіе столпы раскола. «Велія бѣда отъ невѣдѣнія святыхъ писаній рождается. Отъ сего и ереси всѣ, отъ сего и расколы церковные, и мятежи, и брани, и пагубы душевныя: не увѣдѣша бо, ниже уразумѣша, во тьмѣ ходятъ. Мой отвѣтъ вопрошающимъ сей есть» (268).

«А о послѣднемъ антихристѣ не блазнитесь,—писалъ и Аввакумъ въ посланіи всѣмъ вѣрнымъ,—еще онъ, послѣдній чортъ, не бывалъ: нынѣшніе бояре его комнатные, ближніе друзья, возятся яко бѣси, путь ему подстилаютъ и имя Христово выгоняютъ. Да какъ вычистятъ вездѣ, такъ Илія и Энохъ обличители прежде будутъ, потомъ антихристъ въ свое ему время» (V, 250). Изъ другихъ посланій Аввакума читатели могли бы видѣть и то, какъ понималъ онъ о Никонѣ. Онъ называлъ Никона только предтечей антихриста — не больше. Такъ, напримѣръ, онъ назвалъ его въ «книгѣ на крестоборную ересь» (262). Въ посланіи къ нѣкоему брату съ братіей Аввакумъ употребилъ также выраженіе: «Никонъ любимый антихристовъ предтеча» (VIII, 75). Вообще у Аввакума хватило настолько безпристрастія, чтобы не назвать Никона антихристомъ. Но полемика его по этому вопросу не отличалась серьезностью и въ нѣкоторыхъ частностяхъ была такова, что лишь подливала масла въ огонь. «А что называютъ Никона послѣднимъ антихристомъ,—писалъ онъ однажды: плюнь, брате! Какой послѣдній такой блудяга... Послѣдній—отъ не на тѣхъ саняхъ поѣдетъ... У него будетъ догадокъ тѣхъ не съ Никоново. Ни! Говоришь: «Единороднаго исповѣдаетъ»,—а тотъ самъ назовется: я отъ небесъ пришелъ, по Писанію, спасти люди своя, я—сынъ божій, и нѣсть инаго бога развѣ мене, вѣруйте въ мя». Да чудо сотворитъ. А міръ—отъ слѣпой, и съ женами и съ дѣтьми: «ты еси богъ нашъ и нѣсть бога развѣ тебе; о тебѣ Моисей рече, ты еси истинный Мессія, царь Израилевъ. Обманщикъ лютой будетъ: и сперва того смиренъ и милостивъ покажется, а какъ уже воцарится, такъ возглаголетъ прегордая на Бога богомъ. Возми да понеси» (88, I, 765—6). Менѣе осторожно и опять безъ доказательствъ и ссылокъ на Писаніе разсуждалъ Аввакумъ въ одной изъ своихъ бесѣдъ. Рѣчь была обращена къ любимцу протопопа Симеону. «Антихристъ зачнется отъ блуда,—читали здѣсь раскольники,—отъ жены жидовки, отъ колѣна Данова. Мнится мнѣ самъ сатана сблудитъ съ нею симъ подобіемъ якоже змѣй нынѣ летаетъ къ женамъ,—и дастся зачатому душа за плоть матерню. А хотя и бусурманъ сблудитъ, ино тотъ же поганецъ, духомъ своимъ діаволъ помажетъ его. Исперва будетъ казатися людямъ кротокъ и смиренъ, милостивъ и человѣколюбивъ: слово въ слово какъ и Никонъ, ближній предтеча его, плакать горазлъ. Я

его высмотрѣлъ... великій обманщикъ. Какъ то при духовникѣ Стефанѣ вздыхаетъ, какъ то плачетъ, овчеобразный волкъ! Въ окно изъ палаты нищимъ деньги бросаетъ, ѣдучи по пути нищимъ золотые мечетъ! А міръ-отъ слѣпой хвалитъ: государь такой-сякой, миленькой, не бывалъ такой отъ вѣка!.. Слово въ слово такъ-то и антихристъ будетъ. Льстивъ сый исперва, а егда поставятъ его царемъ, и убіетъ тріехъ царей, египетскаго, ливійскаго, еѳіопскаго, и оттолѣ звѣрообразенъ будетъ, и жестокъ и не милостивъ» (VIII, 31—2).—Слово въ слово? Кто же онъ? Ближній предтеча антихриста? А не самъ ли послѣдній антихристъ?—«Дѣло то его и нынѣ дѣлаютъ,—въ отвѣтъ на недоумѣніе читали далѣе раскольники,—только послѣдній—отъ чортъ не бывалъ еще. Павелъ пишетъ: *и нынѣ одержащее вѣсте, тайна уже дѣется беззаконія, точію держай нынѣ, дондеже отъ среды будетъ.* Сирѣчь, какъ де изведется Римская держава, тогда и беззаконникъ явится».—А развѣ римская держава еще не «извелась»? И гдѣ это сказано?—«Да что петь, Симеонъ миленькій, много толковать тово про антихриста? Пора на него и плюнуть... Примемъ реченіе о «антидорѣ» (33).—Значитъ объ антихристѣ кончено? Но не проглядѣть бы его!—«Сію просвиру Никонъ вынимаетъ самъ, въ обѣдню предъ переносомъ, а что надъ нею дѣйствуетъ, онъ знаетъ тѣ стихи,—смолода тому наученъ въ Низовской деревнѣ,—отъ моей родины та деревня недалеко, верстъ съ пятнадцать: я знаю, много тамъ такихъ чародѣевъ. А онъ дѣтинка — бродяга былъ, и у Макарья Желтоводскаго повадился къ крылосу,—Никитка Мининъ. А таки одва не татарка ли его, Симеонъ, родила,— тамъ вѣдь татаръ тѣхъ много. Да плюнемъ на него! Кто его не родилъ... сынъ онъ діаволь, отцу своему сатанѣ работаетъ, и обѣдни ему по волѣ его строитъ, надъ просвирою тою молитву батьку—тому своему говоритъ предъ переносомъ тѣмъ. Знаешь, любимый даръ среди обѣдни то учинитъ, да кого жалуетъ—любитъ, тѣхъ и причащаетъ имъ соверша обѣдню. Да и масломъ мажетъ причастниковъ своей сквернѣ, прибѣгшихъ къ его милости. Самъ государь трудится святитель: какъ лишиться такой святыни! Да такъ то міръ-отъ мажетъ и сквернитъ! Да такая бѣда: кого помажетъ, тотъ и измѣнится умомъ. Явно омрачаетъ. Или антидоромъ—тѣмъ накормитъ, такъ и пошелъ по немъ» (34). Чародѣй, знаетъ шептаніе сатанѣ, обѣдни ему служитъ, кудеситъ надъ просфорой, а сею надъ

народомъ православнымъ, а главное, быть можетъ, рожденъ отъ татарки. Ужели всего этого мало для того, чтобы задуматься надъ вопросомъ, не антихристъ ли онъ, Никонъ?— Человѣку, въ воображеніи котораго имя патріарха Никона создавало страшилище и это страшилище давило его кошмаромъ, и не его только, но, какъ онъ это и зналъ, цѣлые десятки тысячъ ему подобныхъ, давило не во снѣ, а на яву и притомъ давно уже не первый годъ, —такому человѣку всѣ эти вопросы, всѣ подобныя недоумѣнія казались важными и были для него неизбѣжны. Онъ съ жадностью читалъ каждую строку о Никонѣ, отыскивая въ ней то, что, повидимому, отыскать совсѣмъ было невозможно, вѣрилъ при этомъ всякой нелѣпицѣ и все потому, что боялся проглядѣть антихриста. Что же удивительнаго, если одно предположеніе Аввакума о происхожденіи Никона отъ татарки, даже и въ устахъ самого изобрѣтателя его почти голословное, подало поводъ къ усиленію толковъ, что Никонъ есть антихристъ. А Аввакумъ этого не подозрѣвалъ. А не подозрѣвалъ этого потому, что не хотѣлъ помнить, въ порывѣ, конечно, ненависти къ врагу, что только правда не вредитъ. Такой же оборотъ долженъ былъ получить и другой отвѣтъ Аввакума—Іонѣ. «А Никонъ, вѣдь, не послѣдній антихристъ, -- писалъ здѣсь Аввакумъ, -- такъ, шишъ антихристовъ... А которые въ зодійстѣмъ крузѣ увязше, по книгамъ смотрятъ, и дни и седмицы раздѣляюще толкуютъ, антихристомъ послѣднимъ Никона называютъ: то все плутня, а не со Святымъ Духомъ разсужденіе. Аѳанасій Великій пишетъ» — въ отвѣтахъ къ Антіоху — «идѣже позѣ Спасителя нашего Христа походиша, оттолѣ отъ Галилеи и антихристъ изникнетъ. А не отъ нашея Русіи. Я Никона знаю: недалеко отъ моей родины родился, между Мурашкина и Лыскова въ деревнѣ; отецъ у него черемисинъ, а мать русалка, Мина да Манька, а онъ, Никитка, колдунъ учинился, да бабъ б.....ь научился, да въ Желтоводіе съ книгою повадился, да выше, да выше, да и къ чертямъ попалъ въ атаманы... Пропадетъ скоро и память его съ шумомъ погибнетъ. Потрясъ церковью не хуже послѣдняго чорта антихриста и часть его съ нимъ во огни негасимомъ» (88, I, 748—9). Опять: отецъ «бусорманъ», мать русалка, самъ колдунъ и особенный, причинилъ зла церкви не меньше антихриста. Вѣдь «плутня» могла все это съ успѣхомъ подбирать къ своимъ рукамъ...

17 августа 1681 года Никонъ умеръ. А «плутня» въ расколѣ все изощрялась. То говорили, что Никонъ не умеръ и увѣряли, что онъ живетъ во Псковѣ, то утверждали, не отрицая факта смерти, что скоро Никонъ воскреснетъ. Нѣкій Артемій, бывшій дьячекъ изъ окрестностей Каргополя, былъ «горaздъ грамотѣ» и однако такъ былъ напуганъ мыслью о Никонѣ, что не хотѣлъ разстаться съ своимъ «догматомъ» и послѣ смерти Никона. «Или воскреснетъ, или во Псковѣ живетъ»,—проповѣдывалъ онъ своимъ землякамъ,—«слышалъ, что во Псковѣ живетъ». И ходилъ, бѣдный, во Псковъ искать Никона—антихриста. «Прельщенный,—смѣялись по этому случаю другіе расколодѣятели,—не статное дѣло: гдѣ мертвецу жить до общаго суда? О, мудрость, паче же безуміе» [1]).

П. Смирновъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

---

[1]) *Евфросинъ*—Отразительное писаніе, стр. 88. Спб. 1895.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Н.Н. Глубоковский

Благовестие св. Апостола Павла и иудейско-раввинское богословие

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 2. С. 277-316.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Благовѣстіе св. Апостола Павла и іудейско-раввинское богословіе.

Связь вопроса объ обращеніи Савла съ пониманіемъ „Евангелія“ св. Апостола Павла и предположенія объ іудейско-раввинскихъ источникахъ при развитіи послѣднимъ своего христіанскаго ученія.

Ӑже мѝ бѧ́хꙋ прїѡбрѣ́тенїѧ,
сїѧ̑ вмѣнѝхъ Хр҇та ра́ди тщетꙋ
(Филипп. III, 7).

ОБРАЩЕНІЕ Савла было поворотнымъ моментомъ по отношенію къ прошлому и началомъ дальнѣйшаго христіанскаго развитія со всѣмъ его содержаніемъ. Здѣсь былъ данъ тотъ „пунктъ, при которомъ прежніе элементы должны были получить новый порядокъ, расположеніе и цѣнность; поэтому именно къ нему сводится все богатство идей Павловыхъ посланій и изъ него освѣщается“ [1]). Такъ — и совершенно справедливо — утверждаетъ западная наука, обязывая къ принятію всѣхъ необходимыхъ слѣдствій формулированнаго тезиса. Но если видѣніе Господа совершилось чисто психологическимъ путемъ, то оно и не могло сообщить ничего иного, кромѣ оригинальной точки зрѣнія, не

[1]) Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie von Prof. *Heinrich Julius Holtzmann.* Zweite Hälfte, Freiburg i. B. und Lpzg 1896. S. 54. См. еще S. 205: „Все ученіе св. Павла... было просто изъясненіемъ содержанія обращенія, систематизаціею христофаніи“. Ср. Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniss und den Zeugnissen der Apostel von Prof. *Wolfgang Friedrich Gess*, zweite Abtheilung (Basel 1878), S. 345 flg.

привнесло собственныхъ стихій. Основныя мысли сохранились въ неизмѣнности, и неожиданно возникшее убѣжденіе способствовало лишь своеобразной ихъ переработкѣ. Не удивительно, что тогда благовѣстіе св. Павла будетъ матеріально тожественно съ вѣрованіями Савла и окажется просто „богословіемъ обращеннаго фарисея“ [2]). Главнѣйшіе камни „павлинизма“ заимствуются изъ іудейской школьной теологіи [3]), и все искусство Апостола заключается единственно въ архитектонической отдѣлкѣ. „Іудейскій коэффиціентъ“ [4]) настолько значителенъ, что „ни одно изъ новозавѣтныхъ понятій не остается безъ своего прототипа въ синагогальномъ богословіи“ [5]), гдѣ мы находимъ „корни новозавѣтныхъ положеній, которыя иначе являются въ нашихъ священныхъ книгахъ дѣтьми безъ родителей“ [6]). Все индивидуальное, — хотя бы въ качествѣ личнаго творчества, — исчезаетъ безслѣдно [7]), и у св. Павла усматриваютъ странную „смѣсь (ein Zwitterding) фарисеизма и фантастичности“ [8]). Нѣкогда „фарисей чистѣйшей воды“ [9]), — и въ христіанствѣ онъ былъ таковымъ „съ головы до пятъ“ [10]). Теперь ученіе Павлово до незамѣтности растворяется въ пучинахъ фарисейской мудрости, въ ней почерпаетъ всѣ свои рессурсы и изъ нея объясняется во всемъ своемъ объемѣ.

Отсюда мы видимъ, что генетическое разумѣніе существа Дамасской христофаніи влечетъ за собою и соотвѣтственное

---

[2]) Theology of the Hebrew Christians by *Frederic Rendall*, London 1886, p. 32.

[3]) *H. J. Holtzmann*, Neutestamentl. Theologie II, S. 1—2.

[4]) Prof. *Ad. Harnack* въ „приложеніи“ къ книгѣ Griechenthum und Christenthum. Zwölf Hibbertvorlesungen über den Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche von † *Edwin Hatch*. Deutsch von Erwin Preuschen. Freiburg i. B. 1892. S. 267.

[5]) Der Glaube im Neuen Testament. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie von Dozent *A. Schlatter*. Leiden 1885. S. 6.

[6]) Das Jahrhundert des Heils durch *A. Fr. Gfrörer*. Erste Abtheilung, Stuttgart 1838. S. 213.

[7]) Ср. у Prof. *A. B. Bruce*, St. Paul's Conception of Christianity, p. 215—217 (= „The Expositor“ 1893, XI, p. 356—357), и у Prof. *Jules Bovon*, Théologie du Nouveau Testament II, p. 74—75.

[8]) † Prof. *P. de Lagarde* въ Deutsche Schriften I, 35 flg. у Prof. D. Heinrici въ Vortrag in der Theologischen Konferenz zu Dresden am 9. Oktober 1895 gehalten подъ заглавіемъ „Jesus und Paulus“: см. „Neues Sächsisches Kirchenblatt“ 1895, Nr. 48, Sp. 766.

[9]) Prof. Dr. *Ernst Kühl* въ Vortrag gehalten auf der Pastoral-Konferenz zu Königsberg i. Pr. am 5. November 1895 подъ заглавіемъ: „Kein Rühmen vor Gott! Der religiöse Grundton der paulinischen Theologie“. Königsberg i. Pr. 1896. S. 4.

[10]) *P. de Lagarde* у Heinrici, Op. cit., Sp. 766.

истолкованіе благовѣстія Апостола языковъ въ смыслѣ обычной комбинаціи старыхъ началъ. Нѣтъ надобности говорить, какъ важенъ этотъ моментъ и какого внимательнаго разсмотрѣнія заслуживаетъ онъ во всѣхъ своихъ подробностяхъ. Достаточно сказать, что свободная научная мысль идетъ съ логическою неуклонностію и, извративъ христіанское возрожденіе „іудейскаго школьника", неумолимо продолжаетъ искажать его возмужаніе. Тамъ былъ натуральный переломъ фарисейскаго настроенія, — здѣсь будетъ не менѣе естественное примѣненіе фарисейскаго наслѣдства „по категоріямъ іудейскаго духа и телеологическаго теизма" [11]), причемъ „Евангеліе" Павлово — подобно Христову — комментируется изъ „имманентнаго развитія іудейскаго самосознанія" [12]).

[11]) C. *Holsten*, Zum Evangelium des Paulus und Petrus, S. 68, 1.
[12]) C. *Holsten* ibid., S. 6. См. еще въ трактатѣ первомъ на стрп. 10--11.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Іудейско-раввинистическое *образованіе* Савла и значеніе этого вопроса для сужденія о „Евангеліи“ св. Апостола Павла.— Свѣдѣнія по предмету воспитанія Савлова и разборъ возраженій противъ ихъ достовѣрности на основаніи a) *неупоминанія имени* Апостола языковъ въ Талмудѣ, b) обращенія гонителя за рекомендаціею предъ Дамасскими синагогами къ первосвященнику, c) либеральнаго характера Гамаліила и его толерантности къ христіанству.—*Несостоятельность* критическихъ подозрѣній и согласіе свидѣтельства Дѣеписателя со всѣми другими данными, а отсюда и несомнѣнность, что Савлъ прошелъ хорошую іудейско-раввинскую школу.

Благовѣстіе св. Павла считается просто оригинальнымъ продуктомъ іудейскаго богословія. Въ этой аргументаціи все держится на томъ, что Савлъ былъ „ех-раввинъ“ [1]) и находился „въ интимномъ отношеніи къ закону“ [2]), будучи и горячимъ чтителемъ и глубокимъ знатокомъ его. Поэтому прежде всего требуется опредѣлить, въ какой мѣрѣ была высока у Савла „раввинистическая культура“ [3]), яко бы снабдившая его всѣми запасами для выработки своего „Евангелія“.

Свидѣтельства Апостола языковъ о своемъ прошломъ не довольно многочисленны и не даютъ твердой опоры для отчетливаго сужденія о его школьномъ развитіи. Отпрыскъ славнаго рода въ Израилѣ (Рим. XI, 1; ср. 2 Кор. XI, 22),—онъ былъ достойнымъ преемникомъ исконныхъ традицій, примкнувъ къ ученію фарисейскому (Филипп. III, 5). Законничество стало исключительнымъ религіознымъ идеаломъ Савла, и въ немъ онъ феноменально преуспѣвалъ больше всѣхъ сверстниковъ,

[1]) *Eug. de Faye*, Les Apocalypses juives, p. 142, 1. 143, 2.
[2]) *Bernh. Duhm*, Pauli Apostoli de Judaeorum religione judicia, p. 5.
[3]) *E. Renan*, Les Apôtres, p. 167.

будучи неумѣреннымъ ревнителемъ отеческихъ преданій (Гал. I, 14). Но все это относится къ его прежнему житію въ жидовствѣ (Гал. I, 13), характеризуетъ его общее фарисейское настроеніе и не ведетъ съ принудительностію къ признанію обширнаго раввинистическаго образованія. Его вѣроятность несомнѣнна, однако прямой необходимости еще не находится.

Гораздо категоричнѣе извѣстіе Дѣеписателя, который сохранилъ намъ блестящую рѣчь св. Павла послѣ его ареста по поводу Іерусалимскаго мятежа. Въ ней Апостолъ утверждаетъ, что онъ былъ воспитанъ (ἀνατεθραμμένος) во святомъ городѣ и тщательно наставленъ (πεπαιδευμένος κατὰ ἀκρίβειαν) въ отеческомъ законѣ (Дѣян. XXII, 3). Если это справедливо, то мы должны согласиться, что молодой Савлъ прошелъ полную школу легализма [4]) и усвоилъ всѣ ея тонкости. За это ручается одно имя педагога, принадлежащаго къ плеядѣ самыхъ яркихъ свѣтилъ Талмуда. Потомокъ знаменитаго Гиллеля,— онъ превзошелъ его раввинистическими лаврами, первымъ получилъ имя „раббана“ и былъ *своимъ* для іудейства *учителемъ*; со смертію его померкла даже самая слава закона [5]). Понятно, что этотъ корифей раввинскаго богословія, имѣя благодарную почву въ природныхъ дарованіяхъ и крайнемъ рвеніи своего слушателя, надѣлилъ его всѣми своими „почти чудесными качествами“ [6]) традиціонныхъ свѣдѣній и раввинской опытности. Савлъ пріобрѣтаетъ „законченное академическое образованіе“ [7]) и съ его богатствами переходитъ въ христіанство, чтобы развивать ихъ въ иномъ направленіи.

Нужно согласиться, что менторство Гамаліила не могло не сопровождаться подобными результатами. Для того существовали всѣ благопріятныя условія. До послѣдней степени безспорно, что Тарсійскій еврей обладалъ отмѣнными свойствами избранной натуры. Его живой и проницательный умъ

[4]) The Ethics of the Old Testament by *W. S. Bruce*, Edinburgh 1895, p. 80. Ср. *Fr. Rendall*, The Theology of the Hebrew Christians, p. 30. 41, s.

[5]) См. Prof. Dr. *Daniel Schenkel*, Art. „Gamaliel“ въ „Bibel-Lexicon“, herausgegeben von Prof. D. Schenkel, zweiter Bnd (Lpzg 1869), S. 328—331, *W. Pressel*, Art. „Gamaliel“ въ „Real-Encyklopädie“ von Herzog-Hauck, vierter Bnd (Lpzg. 1879), S. 744—745, и у Prof. Dr. *G. B. Winer* въ „Biblisches Realwörterbuch“, erster Bnd (Lpzg 1847), S. 389; ср. еще *Joh. Christ. Wagenseilii* Sota, Altdorfi Noricorum 1674, p. 991—993.

[6]) *J. Derenburg*, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I, p. 339.

[7]) *Chr. Fr. von Ammon*, Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion II, S. 44.

способенъ былъ улавливать всѣ мельчайшіе оттѣнки предмета, его воспріимчивое сердце глубоко запечатлѣвало каждую деталь, а искреннее религіозное одушевленіе не позволяло ограничиваться хотя бы многимъ и неумолимо заставляло идти до конца, брать все безъ остатка.

При такомъ рѣдкостномъ сочетаніи Савлъ обязательно долженъ былъ сдѣлаться типическимъ воплощеніемъ раввинизма, если только онъ былъ питомцемъ Гамаліила. Вотъ этотъ-то важнѣйшій пунктъ и подвергается „основательному сомнѣнію" [8]): нѣкоторые [9]) считаютъ за легенду даже самый фактъ пребыванія Тарсійца въ Іерусалимѣ. Разсказъ Дѣеписателя объявляется недостовѣрнымъ, и его стараются опровергнуть разными соображеніями. Мы не будемъ пока говорить о томъ, что разсматриваемое показаніе единично. Количество совершенно не важно, коль скоро извѣстіе согласуется со всѣми прочими данными и не обнаруживаетъ внутренней противорѣчивости. Но послѣднее будто бы безспорно до неотразимости, и на это приводятся достаточные резоны.

Находятъ страннымъ, что „Павелъ совсѣмъ не упоминается въ Талмудѣ, гдѣ встрѣчаются имена Петра, Іакова и Іоанна. А разъ раввины признавали необходимымъ разсуждать о богословскихъ вопросахъ съ необразованными Галилейскими «еретиками», они не оставили бы безъ замѣчаній такого «ренегата», какъ Савлъ, еслибы они что-нибудь знали о немъ. Въ Іерусалимѣ онъ былъ лицомъ невиднымъ и не приходилъ съ учеными ни въ соприкосновеніе, ни въ столкновеніе" [10]).

По своему заключенію это возраженіе близко граничитъ съ научною нелѣпостію, поелику отвергаетъ всякія связи Тарсійскаго зилота съ ученымъ раввинизмомъ послѣ его „ренегатства". Не трудно раскрыть, что этимъ отнимается основной элементъ въ исторіи св. Павла, съ ея необычайнымъ теченіемъ вопреки его желаніямъ и наперекоръ всѣмъ намѣреніямъ. Вся жизнь благовѣстника была непрерывною борьбой

---

[8]) *O. Pfleiderer*, Das Urchristenthum, S. 32.

[9]) Prof. *A. Hausrath*, Neutestamentliche Zeitgeschichte II, S. 417.

[10]) Rev. *Samuel Weyler*, Paul's Rabbinic Education въ „The Andover Review", vol. XVII, Numb. XCVII (January, 1892, Boston), p. 13. Въ этой статьѣ собраны воедино и обобщены всѣ главнѣйшія возраженія противъ раввинистическаго образованія св. Павла, почему мы и указываемъ на нее преимущественно.

съ іудействомъ и направлялась къ его подрыву. Однако и при этомъ Апостолъ не скрывалъ своего національно-религіознаго родства съ сѣменемъ Авраамовымъ и завѣты послѣдняго цѣнилъ съ благоговѣйнымъ трепетомъ (Рим. IX, 1 сл.). Отсюда ясно, что его полемика сосредоточивалась не на еврействѣ самомъ въ себѣ — съ богооткровенными вѣрованіями и упованіями, бывшими неизгладимымъ достояніемъ апостольской души. Его огненное слово устремлялось противъ іудаистической закоснѣлости съ неподвижными формами механическаго ритуализма, противъ религіозно-національной исключительности традиціонныхъ убѣжденій, противъ самодовлѣемости вывѣтрившагося легализма. Но именно школьный раввинизмъ умертвилъ заповѣдь Божію и „пѣстуна во Христа“ (Гал. III, 24) превратилъ въ упорнѣйшаго врага; онъ былъ хранителемъ всяческихъ преданій и въ его безднахъ задушилъ живую вѣру, замѣнивъ ее мнѣніями „отцовъ“; онъ притупилъ религіозную впечатлительность Израиля къ собственнымъ свѣтлымъ чаяніямъ и отраднымъ утѣшеніямъ, вытравилъ воспріимчивость ядомъ схоластическихъ словопреній и воздвигнулъ грандіозное средостѣніе въ своей искусственной „оградѣ закона“. Въ этомъ было главнѣйшее несчастіе тогдашняго іудейства и лишь оно могло вызывать пламенные протесты Апостола языковъ. Поэтому, съ кѣмъ бы онъ ни состязался въ томъ или иномъ случаѣ, его аргументы всегда подрывали самыя основы „просвѣщеннаго“ раввинизма, колебали всѣ устои господствовавшей премудрости славныхъ раббановъ. Въ лицѣ любого простеца св. Павелъ поражалъ самый принципъ раввинистической доктрины, поскольку тотъ былъ подъ ея вліяніемъ, скованный школьными путами. Невозможно допустить, чтобы обходившіе море и сушу ради единаго пришельца (Мѳ. XXIII, 15) хладнокровно дозволяли такое хищеніе въ собственномъ стадѣ и просмотрѣли своего побѣдоноснаго сокрушителя. Они должны были знать и знали его прекрасно, потому что дорожили и своимъ школьнымъ наслѣдіемъ и своимъ раввинскимъ положеніемъ.

Неотразимо, что этотъ „ренегатъ“ былъ хорошо извѣстенъ талмудистамъ, и они умолчали о немъ далеко не по грѣху невѣдѣнія. Будетъ справедливѣе думать, что въ обиліи и точности данныхъ кроется таинственная причина ихъ тенденціозной забывчивости. Для большей наглядности нашей мысли беремъ ближайшій примѣръ Гамаліила. Насчетъ его имѣются темные намеки, что онъ принялъ христіанство и умеръ съ

достоинствомъ исповѣдника Распятаго. Обыкновенно это мнѣніе не принимается и относится къ области вожделѣній. Существеннымъ и основательнымъ мотивомъ для сего служитъ то наблюденіе, что Гамаліилъ является въ Талмудѣ въ ореолѣ величія, между тѣмъ отступничество заклеймило бы его печатію отверженія и презрѣнія, истребило бы всякую памятъ объ немъ со страницъ талмудическихъ фоліантовъ. Тогда неизбѣжно, что обращеніе Савла, какъ фактъ неотрицаемый, повело къ безгласному запрету на его имя, невыносимое для раввинистическаго слуха, грозное по самой своей іудаистической внушительности [11]). Въ этомъ отношеніи поучительна политика атипавлинистическихъ противниковъ, и она удачно освѣщаетъ намъ талмудическую тактику. Первые воздвигли себѣ прискорбный монументъ въ „Клементинахъ" и свою вражду къ Апостолу языковъ выразили въ анонимности, надѣливъ всѣми его реальными качествами ложно понятый образъ св. Петра. Этотъ коварный пріемъ былъ невозможенъ для іудейства, потому что оно всего менѣе желало быть христіанскимъ, и у него не было иного исхода, кромѣ насильственнаго забвенія. Къ этому съ неизбѣжностію побуждало его собственное достоинство. Юный пришлецъ Тарсійскій скоро выдвинулся изъ ряда усердныхъ питомцевъ Іерусалимскихъ школъ и подавалъ самыя блестящія надежды въ своемъ кругу. Онъ прибылъ во святой городъ, конечно, съ цѣлями наилучшаго раввинистическаго преуспѣянія и на этомъ поприщѣ обнаруживалъ необычный прогрессъ. Его ревность не знала предѣловъ, и онъ, видимо, готовился затмить ученый блескъ своихъ наставниковъ. Съ неудержимою порывистостію Савлъ усвоялъ предлагавшіеся уроки и къ моменту завершенія сво-

[11]) Нужно помнить, что отступничество раввинизмъ считалъ смертнымъ грѣхомъ, не допускавшимъ умилостивленія: см. History of the Jewish Nation after the Destruction of Jerusalem under Titus. By the late Rev. *Alfred Edersheim*. Revised by the Rev. Henry A. White with a Preface by the Rev. Prof. William Sanday. London 1896. P. 436. Поэтому-то іудейскія сказанія стараются замаскировать уклоненіе р. Elisa ben Abuja (*C. Siegfried*, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments, S. 286) и не называютъ его по имени, обозначая терминомъ „ахеръ" = другой (The Life and Times of Jesus the Messiah by *Alfred Edersheim* I, p. 22—23). а по отношенію къ еретикамъ раввинистическій фанатизмъ былъ настолько неумолимъ, что даже по обращеніи они подлежали смерти (*A. Edersheim* ibid. I, p. 91). Мы знаемъ еще, что и послѣ „самыя свѣдѣнія о христіанствѣ и его ученіи раввинскою цензурой не пропускались": *Н. Переферковичъ*, „Талмудическіе этюды. I. Евангельская цитата въ Талмудѣ" въ журналѣ „Восходъ" 1895, VII, стрн. 184.

его образованія былъ уже въ апогеѣ раввинскаго величія. Въ немъ разомъ сосредоточились яркіе лучи іудейской премудрости, и всѣ ожидали, что они будутъ долго освѣщать и согрѣвать родную почву. Но вдругъ—ко всеобщему изумленію и ужасу—совершается внезапный переломъ, и это раввинистическое солнце начинаетъ безпощадно жечь своихъ и служить чужимъ. И то тупое удивленіе, какимъ встрѣтили новыя рѣчи обращеннаго въ Дамасскихъ синагогахъ (Дѣян. IX, 21), необходимо переходило потомъ въ злобу негодованія, готовую на все ради его уничтоженія. Съ этимъ врагомъ справиться было мудрено, и его нельзя дискредитировать ссылкою на невѣжество въ законѣ (Ін. VII, 49), въ которомъ онъ могъ помѣряться съ любымъ книжникомъ. Тогда разгарается неумолимая страсть истребить таковаго отъ земли (Дѣян. XXII, 22), чтобы объ немъ не было ни малѣйшаго слуха, и онъ не оставался вѣчнымъ и непоколебимымъ обличителемъ іудейства, нестерпимымъ укоромъ для каждаго правовѣрнаго Израильтянина.

Савлъ былъ славою законничества, и ея потемнѣніе равнялось принципіальной ошибочности послѣдняго, его внутренней и натуральной слабости, если въ самомъ высшемъ развитіи оно ведетъ къ своему отрицанію. Въ Тарсійскомъ юношѣ раввинизмъ думалъ создать совершеннѣйшій типъ по роду своему, а на дѣлѣ нашелъ въ немъ оппонента и, естественно, постарался скрыть его въ морѣ лицемѣрнаго невѣдѣнія. Сохранять его имя было и больно и не безопасно, потому что этотъ человѣкъ былъ живымъ свидѣтельствомъ коренной несостоятельности раввинистическихъ началъ, смертности закона по причинѣ самого же закона (Гал. II, 19). Онъ былъ посрамленіемъ іудейской ученой знати, и для своего обезпеченія ей нельзя было даже констатировать, что Савлъ вышелъ отъ нея, поелику не только не принадлежалъ ей (1 Ін. II, 19), но всячески боролся съ нею. И, вѣрный своимъ традиціямъ, упорный въ своей книжнической исключительности, раввинизмъ вычеркиваетъ этого грознаго „ренегата", чтобы онъ не тревожилъ его ученаго безмятежія, не вынуждалъ ежеминутно и съ тревогой задумываться относительно своихъ правъ на существованіе. Если истинно, что Талмудъ былъ огромною пирамидой, въ которой погребено іудейство [12]), то вполнѣ понятно, что въ этомъ склепѣ

---

[12]) *W. S. Bruce*, The Ethics of the O. T., p. 241.

среди гробовъ повапленыхъ не оказалось мѣста для св. Павла, ибо нѣкогда онъ былъ Савломъ. Къ нему примѣнили то, что онъ хотѣлъ сдѣлать съ христіанствомъ устраненіемъ всякихъ слѣдовъ его,—и „предатель“ былъ изглаженъ изъ памяти. Причина сему кроется именно въ его прежней близости къ раввинской школѣ, почему онъ являлся сожигающею совѣстію для послѣдней. Нужно было потушить этотъ пламень,—и талмудисты покрыли его холоднымъ безмолвіемъ.

Возвращаясь теперь къ разбираемому факту, мы получаемъ, что онъ больше говоритъ въ пользу мысли о раввинистическомъ воспитаніи Савла и преуспѣяніи его въ законничествѣ. Талмудическая казуистика не замедлила бы помѣряться съ этимъ отступникомъ, еслибы она не боялась заранѣе посрамить себя однимъ намекомъ на Тарсійскаго зилота. Она молчитъ объ немъ изъ желанія не обнаруживать на позоръ всему міру, что лучшій ученикъ оказался самымъ страшнымъ для нея врагомъ.

Не больше убѣдительности и въ другихъ аргументахъ касательно непричастности Савла къ раввинскому образованію: Опираются обыкновенно на свидѣтельство Дѣеписателя, что гонитель выпросилъ письма въ Дамаскъ къ синагогамъ у первосвященника (Дѣян. IX. 1—2). Это считается непостижимою странностію. Нужно замѣтить, что первосвященническое званіе въ это время (съ 37-го г.) носилъ Θеофилъ, сынъ Анана (Анны) [13]). Съ іудейской точки зрѣнія онъ былъ незаконнымъ узурпаторомъ, потому что получилъ это достоинство отъ Римскаго полководца Вителлія, который ради своего фаворита устранилъ наличнаго замѣстителя Іонаѳана [14]). Посему Θеофилъ былъ немедленно низложенъ, какъ только власть перешла въ руки Агриппы [15]). Едва ли мыслимо, чтобы „фарисей отъ фарисеевъ“ прибѣгнулъ къ помощи человѣка, осквернявшаго „архіерейскій“ престолъ. И это тѣмъ невѣроятнѣе, что авторитетъ первосвященническій внѣ Іерусалима былъ ничтоженъ, между тѣмъ предсѣдателемъ синедріона и „княземъ Израилевымъ“ былъ Гамаліилъ, твердо державшій кормило правленія и обладавшій широкою юрисдикціей среди іудеевъ. При такихъ условіяхъ Савлу—для прочной санкціи

---

13) Prof. *E. Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 169.
14) *Josephi Flavii* Antiquitates XVIII, 5: 3 y-B. Niese IV, 162.
15) *Jos. Flavii* Antiqu. XIX, 6: 2 y B. Niese IV, 261.

своего смѣлаго предпріятія—было всего естественнѣе обратиться къ своему учителю, а потому его поведеніе служитъ порукою отсутствія тѣсныхъ отношеній къ Гамаліиловой академіи [16]).

Эта аргументапія построена не безъ искусства, но лишена надлежащей силы, и страдаетъ внутреннею слабостію. „Опустошитель" христіанства, безспорно, желалъ обезпечить себѣ поле дѣйствій въ Дамаскѣ; и если это зависѣло отъ предсѣдателя синедріона,—для аппеляціи къ нему вовсе не требовалось особыхъ связей. Вопросъ о Савловомъ раввинистическомъ воспитаніи не имѣетъ ни малѣйшаго касательства къ данному предмету. Безразлично для насъ и самое положеніе Гамаліила въ синедріонѣ, далеко не столь безспорное. Компетентные спеціалисты — напротивъ — утверждаютъ, что „президентство Гиллеля и его потомковъ (Симеона, Гамаліила и Симеона) есть чистая фикція", признавая единство несомнѣннымъ, что „около 34-го г. по Р. Хр. Гамаліилъ былъ виднымъ членомъ синедріона" [17]). Вмѣстѣ съ этимъ рѣшительно колеблется позиція нашихъ оппонентовъ въ самомъ дорогомъ для нихъ пунктѣ.

Мы охотно прощаемъ этотъ недосмотръ и продолжаемъ думать, что дѣло совсѣмъ не въ личности. Кто бы ни былъ главою іудейскаго ареопага,—фактъ собственно заключается въ томъ, что Савлъ пошелъ не къ нему. Напередъ должно сказать, что въ этомъ предметѣ много неяснаго, и говорить о немъ съ увѣренностію пока невозможно. Тѣмъ не менѣе гораздо больше основаній для пониманія, обратнаго формулированному выше. Верховное судилище Израиля давно утратило свое легальное вліяніе и подъ Римскою опекой удерживало лишь внѣшній престижъ даже въ предѣлахъ Пале-

---

16) *Sam. Weyler* въ „Andover Review" XVII, 97, p. 93—94.

17) Das letzte Passamahl Christi und der Tag Seines Todes nach den in Uebereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangelium des Johannis, nebst einem Anhang: Das Verhältniss der Pharisäer, Sadducäer und der Juden zu Jesus Christus nach den mit Hilfe rabbinischer Quellen erläuterten Berichten der Synoptiker. Von Prof. *D. Chwolson*. St.-Pétersbourg 1892 (= „Mémoires de l'Académie des Sciences de St.-Pétersbourg", VII-e serie. Tome XLI. № 1). S. 128. Cp. Le Sanhedrin de Jérusalem au premier siècle par Prof. *Edmond Stapfer* въ „Revue de théologie et de philosophie" 1884, p. 109, и въ книгѣ La Palestine au temps de Jésus-Christ d'après le Nouveau Testament, l'histoire Filavius Josèphe et les Talmuds. Cinquième édition, Paris 1892, p. 96 suiv.; *E. Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 157; *J. Derenburg*, Essai, p. 339; *A. Edersheim*, History of the Jewish Nation, p. 525.

стины. Домашнія богословскія недоразумѣнія и затруднительные случаи богослужебной практики и религіозной жизни—вотъ та сфера, гдѣ оно доколѣ дѣйствовало еще съ нѣкоторымъ достоинствомъ исполнительной власти. Не въ интересахъ Рима было поддерживать его юридическія притязанія, и они были ограничены до minimum'a. Весь процессъ суда надъ Христомъ показываетъ, что Его обвинителямъ трудно было реализовать свои полномочія, и правитель не имѣлъ склонности поддерживать ихъ мнимо „законныя" требованія. Въ замѣнъ того были достаточныя побужденія отрѣзывать всѣ пути для юрисдикціи синедріона въ средѣ іудеевъ разсѣянія, гдѣ онъ удобно могъ вербовать недовольные элементы въ ряды враговъ иноземнаго владычества. По всему кажется правильнымъ думать, что внѣ Палестины Іерусалимъ располагалъ только нравственно-религіознымъ авторитетомъ въ качествѣ средоточія культа для всѣхъ потомковъ Авраамовыхъ. Они посѣщали его въ великіе праздники (ср. Исх. XXIII, 14. XXXIV, 23. Второз. XVI, 16) и вносили свои немалыя лепты на храмъ, но во всемъ прочемъ пользовались совершеннымъ самоуправленіемъ и во внутренней организаціи были независимы отъ синедріона. Посему и Савлу требовался союзникъ отмѣченнаго свойства, чтобы—по его рекомендаціи—получить доступъ въ Дамасскія синагоги. И всячески безспорно, что такія гарантіи ему скорѣе могъ дать первосвященникъ, какъ наличный хранитель всѣхъ священныхъ завѣтовъ Израиля и религіозный глава народа Божія [18]). По этой причинѣ для осуществленія своего страшнаго

---

[18]) По *Іосифу Флавію*, именно первосвященникъ есть верховный судья (Contra Apionem II, 21 у B. N i e s e V, Berolini 1889, p. 80) и глава всего народа (Antiqu. XX, 10: 5 у B. N i e s e IV, 318). *A. Edersheim*, History of the Jewish Nation, p. 525: „Только послѣ разрушенія храма, когда архіерейство и древняя аристократія исчезли и священство потеряло свое значеніе,—только тогда коллегія учителей сдѣлалась высшимъ авторитетомъ для Израиля. Лишь теперь раввинъ, избранный предсѣдателемъ возстановленнаго синедріона, въ первый разъ оказывается главою и представителемъ іудейскаго народа". *E. Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, erster Theil (Lpzg 1890), S. 400—401. 142. 158 flg. Prof. *Oscar Holtzmann* въ Neutestamentliche Zeitgeschichte (Freiburg i. B. und Lpzg 1895), S. 67 („Римъ предоставилъ первосвященнику юрисдикцію надъ всѣми іудеями и внѣ Палестины"). 72 (первосвященнику „были ввѣрены попеченіе и судъ надъ всѣми іудеями Римской имперіи"). 173 flg. („право суда первосвященника надъ всѣмъ іудействомъ удерживалось за нимъ при династіи Иродовой и при прокураторахъ") и въ „Zeitschrift für Kirchengeschichte" XIV, 4, S. 496 flg. („іудейскій первосвященникъ и Іерусалимскій синедріонъ во всей области Римскаго государства имѣли признанное право

плана Савлу не приходилось разсуждать о достоинствѣ Ѳеофила, разъ онъ фактически занималъ первосвященническое мѣсто со всѣми его привиллегіями. Иначе пришлось бы отказаться отъ своихъ намѣреній, но пламенная ревнительность влекла его къ убійствамъ, и онъ воспользовался пригоднымъ средствомъ первосвященническаго имени. Разумѣется, ни откуда не видно, что Савлъ непремѣнно не признавалъ Ѳеофила, съ которымъ большинство мирилось, хотя бы и съ тяжелымъ сердцемъ [19]). Даже „повапленой стѣнѣ“ св. Павелъ не отказывалъ въ почтеніи и съ убѣжденіемъ исповѣдывалъ исконный принципъ богоучрежденнаго чиноначалія (Исх. XXII, 28): *князю людей твоихъ да не речеши зла* (Дѣян. XXIII, 2—5). Естественно, что эти чувства въ немъ были гораздо живѣе и интенсивнѣе въ періодъ жидовствованія—особенно при его антихристіанскомъ ожесточеніи. И по извѣстіямъ Дѣеписателя ясно, что Савлъ не разсчитывалъ въ Дамаскѣ на юридическую безконтрольность. Во-первыхъ: весьма характерно, что для тамошнихъ синагогъ было нужно спеціальное посланіе, свидѣтельствовавшее объ ихъ легальной автономіи, едва ли допускавшей юридическую подчиненность. Затѣмъ: вся роль гонителя здѣсь сводились лишь къ связыванію мужчинъ и женщинъ; для окончательной расправы необходимо было приводить ихъ въ Іерусалимъ (Дѣян. IX, 2. XXII, 5). Значитъ, сила первосвященнической грамоты исчерпывалась въ побужденіи Дамаскинцевъ выдать „еретиковъ“ и гарантировать легата отъ возможныхъ протестовъ. Опять для права не оказывается простора; тогда неудивительно и обращеніе Савла къ „архіерею“. Наконецъ, важно, что послѣдній распорядился не единолично. По крайней мѣрѣ, изумленные Дамасскіе іудеи были убѣждены (Дѣян. IX, 21), что арестованныхъ гонитель долженъ былъ вести къ *первосвященникамъ* (ἐπὶ τοὺς ἀρχιερεῖς). Безспорно, что тутъ разумѣются не только лица первосвященническаго рода, но и первосвященническаго званія, сохранившагося за ними номинально „по увольненіи“, а они

юрисдикціи надъ всѣми іудеями“: S. 499). Сужденія О. Гольцмана вызвали возраженія со стороны *E. Schürer*'а (въ „Theologische Literaturzeitung“ 1895, Nr. 4, Sp. 102), но онъ возстаетъ только противъ мысли о формальной юрисдикціи первосвященника.

[19]) Dr. *H. Graetz* (Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Dritter Band: von dem Tode Juda Makkabi's bis zum Untergang des jüdischen Staates. Lpzg 1856) замѣчаетъ (S. 263), однако. что Ѳеофилъ былъ назначенъ „не вопреки желанію народа“.

19

обычно состояли въ числѣ членовъ синедріона [20]. Если же Савлъ обязанъ былъ являться со своими жертвами ко всѣмъ имъ, то ихъ согласіе на задуманную кампанію внѣ всякаго спора; безъ этого они отказались бы принять участіе въ жестокомъ эпилогѣ кровавой драмы. И мы знаемъ (Дѣян. XXVI, 12), что Савлъ двинулся въ Дамаскъ *со властію и повелѣніемъ, еже отъ архіерей* (ἀρχιερέων τῶν). Видимое дѣло, первосвященникъ шелъ уже на встрѣчу вожделѣніямъ синедріона и своимъ нравственнымъ авторитетомъ постарался обезпечить успѣхъ безбожнаго замысла [21]. Такимъ образомъ далеко не правда и то, что Савлъ миновалъ юридическія инстанціи и устроился нелегально. Напротивъ, онъ обезопасилъ себя со всѣхъ сторонъ, и юридически его совѣсть была безусловно спокойна, почему онъ не вникаетъ во всю путаницу тогдашнихъ іерархическихъ отношеній, всегда страдавшихъ разными неопредѣленностями, вѣчно колебавшихся отъ всякихъ вѣтровъ собственной партійности и Римскаго вмѣшательства.

Въ результатѣ всѣхъ разсужденій будетъ полная шаткость разбираемаго возраженія, потому что оно утверждается на фактѣ, ничуть не связанномъ съ вопросомъ о раввинистическомъ воспитаніи Тарсійскаго фарисея. Съ указанной точки зрѣнія, пожалуй, можно отвергать истинность свидѣтельства Дѣеписателя, но и въ этомъ случаѣ не будетъ теоретическихъ препятствій считать Савла ученикомъ Гамаліила.

Однако говорятъ, что самая эта комбинація именъ изобличаетъ фальшивость всякихъ мечтаній о систематической школѣ, пройденной Тарсійцемъ въ Іерусалимѣ. Въ этомъ кардинальный пунктъ оппозиціи, и она заранѣе торжествуетъ побѣду по неотразимости своихъ доводовъ. Достаточно яко бы вспомнить о жестокой лютости Савла и сопоставить съ нею

---

[20]) *E. Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes II, 153. 171—174. Поэтому и въ Дѣян. XXVI, 10 св. Павелъ говоритъ, что для своихъ Іерусалимскихъ преслѣдованій онъ „получилъ власть отъ *первосвященниковъ*" (παρὰ τῶν ἀρχιερέων).

[21]) Отсюда объясняется и выраженіе св. Павла въ Дѣян. XXII, 5: „какъ засвидѣтельствуетъ о мнѣ первосвященникъ и всѣ старѣйшины, отъ которыхъ (παρ' ὧν) и письма взявъ къ братьямъ, живущимъ въ Дамаскѣ, я шелъ" и пр. Замѣтимъ еще, что по мнѣнію *Kuenen*'а, *J. Wellhausen*'а (Die Pharisäer und die Sadducäer, S. 29 43), *E. Schürer*'а (Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 155-158) и Dr. *Israel Jelski* (ср. у E. Schürer въ „Theologische Literaturzeitung" 1895, X. Sp. 254—255), „первосвященникъ, какъ политическій глава общины, стоялъ и во главѣ синедріона".

свѣтлый образъ „князя Израилева“, чтобы понять всю неестественность ихъ взаимнаго соприкосновенія. Тотъ дышетъ кровожадностію,—этотъ отличается мягкостію и незлобіемъ; одинъ былъ воплощеніемъ неудержимой нетерпимости,—другой всецѣло проникнутъ религіозною толерантностію; первый не выноситъ самыхъ слабыхъ христіанскихъ отзвуковъ,—второй съ благороднымъ мужествомъ защищаетъ Апостоловъ предъ враждебнымъ собраніемъ и среди грознаго настроенія судей. Это двѣ живыя антиноміи,— такія рѣзкія крайности, которыя примирить не менѣе трудно, чѣмъ свести воедино земные полюсы [22]. Между ними „абсолютное противорѣчіе“ [23], не дозволяющее тѣснаго общенія [24],—и свидѣтельство книги Дѣяній будетъ тенденціознымъ измышленіемъ.

Въ послѣднемъ заключеніи лежитъ вся тяжесть аргументаціи, и въ немъ съ необходимостію разрѣшаются всѣ подозрѣнія, потому что они покоятся на мысли о ложности сказанія св. Луки. Но здѣсь же обнаруживается и конечная эфемерность критическихъ построеній, созидаемыхъ на зыбучемъ пескѣ собственныхъ предубѣжденій. Если правда, что христіанское преданіе, закрѣпленное у Дѣеписателя, преслѣдовало эгоистическія цѣли самовосхваленія, то нельзя не удивляться, что оно выражаетъ ихъ столь слабо и неуловимо. Объ ученичествѣ Савла у Гамаліила отмѣчено всего одинъ разъ и при томъ въ мимоходномъ упоминаніи, теряющемся среди другихъ историческихъ данныхъ. Поэтому трудно усмотрѣть въ немъ спеціальный интересъ, который заявилъ бы о себѣ болѣе выпукло и настойчиво. И это тѣмъ непостижимѣе, что по всему ходу рѣчи Павловой наше извѣстіе не разсчитано на возбужденіе симпатій разъяренной Іерусалимской толпы. Ораторъ ничуть не пользуется именемъ Гамаліила для своего прикрытія и хочетъ только утишить мятежниковъ и привлечь ихъ вниманіе. По существу дѣла разумѣемый эпизодъ былъ очень опаснымъ аргументомъ, потому что говорилъ о радикальной и сознательной измѣнѣ воспитанника, въ своемъ учителѣ посрамившаго „славу закона“. Естественно, что слушатели не вывели отсюда ничего другого, кромѣ кровожаднаго „истреби“ (Дѣян. XXII, 22). А при этомъ внутрен-

[22]) *S. Weyler* въ „Andover Review“ XVII, 97, p. 94—96.
[23]) *E. Renan*, Les Apôtres, p. 172, s.
[24]) Prof. *A. Hausrath*, Neutestamentliche Zeitgeschichte II, S. 419—421

няя дисгармонія и съ фактическими чертами Гамаліила и съ прежними данными—все это не согласуется съ воображаемыми критикою тенденціями и устраняетъ всякія покушенія на историческую достовѣрность самаго свѣдѣнія. Его случайность является уже наилучшею порукой истинности.

При такомъ воззрѣніи вся задача науки—понять и объяснить возможность защиты Апостоловъ со стороны **этого** Гамаліила въ синедріонѣ [25]). Предъ этимъ повѣствованіемъ многіе ученые останавливаются въ безнадежномъ недоумѣніи и не рѣдко готовы прямо вычеркнуть его изъ апостольской лѣтописи, чтобы избавиться отъ тяжкихъ коллизій. Другіе набрасываютъ тѣнь сомнѣнія на личность Гамаліила, отрицаютъ его толерантность, или допускаютъ аномалію, будто онъ былъ либераленъ только для себя, а въ своей школѣ проповѣдывалъ обычную раввинистическую казуистику со всѣми ея характерными изворотами [26]). Всюду здѣсь затрогиваются слишкомъ общія и отдаленныя матеріи, довольно безразличныя для самаго разсказа, поелику фактъ апологіи будетъ еще загадочнѣе при школьной терпкости „законоучителя, честнаго всѣмъ людемъ". Нѣкоторые стараются подойти ближе къ самому предмету и приписываютъ Гамаліилу скрытое желаніе поддержать христіанство, потому что оно было враждебно саддукеямъ [27]). Тутъ, видимо, предносится сцена позднѣйшая, когда св. Павелъ искусно вызвалъ раздоръ между партіями ссылкою на свою вѣру въ воскресеніе мертвыхъ (Дѣян. XXIII, 6—9), но въ нашемъ примѣрѣ нѣтъ ничего подобнаго. И едва ли хитрое и проницательное саддукейство, изощрившееся на политиканствѣ, было настолько неблагоразумно, что не разглядѣло коварной ловушки и позволило запутать себя съ такою позорною простотой. Напротивъ, совершенно незыблемо, что „мужи Израильскіе" послушались предложеннаго совѣта по трезвому убѣжденію въ его основательности.

---

[25]) Всего менѣе справедливо—вмѣстѣ съ *H. Graetz*, Geschichte der Juden III, S. 337—усвоять Гамаліилу предсѣдательское достоинство именно въ это время, поелику въ Дѣян. V, 27 прямо сказано, что допросъ Апостоламъ производилъ первосвященникъ (ὁ ἀρχιερεύς), отличный отъ „законоучителя, честнаго всѣмъ людемъ".

[26]) Ср. у *S. Weyler* въ „Andover Review" XVII, 97, p. 95.

[27]) Parteiungen im jüdischen Volke zur Zeit Jesu. (Pharisäer und Sadducäer). Von *Martin Wagner*. Hamburg 1893. S. 23. *Johannis Lightfooti* Horae hebraicae et talmudicae: Hebrew and talmudical Exercitations upon the Gospels, the Acts, some chapters of St. Paul's Epistle to the Romans, and the firs Epistle to the Corinthians. By *John Lightfoot*. A new edition, by the Rev **Robert Gandell**. Vol. IV, Oxford 1859. P. 53.

Всѣ члены синедріона были принципіально согласны съ Гамаліиломъ и раздѣляли формулированную мысль. Это наблюденіе освѣщаетъ намъ всю рѣчь и должно служить опорою для объективнаго сужденія о ея содержаніи. Мы обязаны признать и принять, что между обвинителями Апостоловъ были раввины всякихъ оттѣнковъ, и мягкосердечіе не преобладало надъ косностію. Если же всѣ безъ изъятія послѣдовали единоличному голосу, то безспорно, что онъ не считался благопріятнымъ христіанству, обезпечивавшимъ ему религіозную свободу. И у Дѣеписателя мы читаемъ, что Апостоловъ били и имъ запретили говорить (δείραντες παρήγγειλαν μὴ λαλεῖν) о имени Іисуса (Дѣян. V, 40), при чемъ о протестахъ Гамаліила не упомянуто. Ясно, что и онъ почиталъ эти мѣры нормальными и законными. По этой причинѣ не справедливо усвоять ему толерантность вѣротерпимости и—тѣмъ менѣе—душевнаго сочувствія къ новому ученію.

Посмотримъ теперь съ этой точки зрѣнія на повѣтствованіе св. Луки,—и мы найдемъ, что допускаемый либерализмъ весьма подозрителенъ и преувеличивается совсѣмъ незаслуженно. Процессъ обострился до того, что бѣшеные отъ гнѣва судьи умышляли уже убить (ἀνελεῖν) Апостоловъ (Дѣян. V, 33) и невинною кровію ихъ залить непріятное движеніе. Это рѣшеніе было верхомъ безразсудства и способно было разжечь мерцающій пламень въ цѣлый пожаръ. Все предшествующее показывало, что такою расправой нельзя достигнуть прочныхъ результатовъ, потому что узники за порогомъ темницы безбоязненно продолжаютъ свою миссію, не смущаются предъ скрежетомъ синедріона и успѣли наполнить своею проповѣдію весь Іерусалимъ (Дѣян. V, 28). За ними стояла изрядная масса поклонниковъ, пока покорная немногимъ и сравнительно инертная, но она легко могла преобразиться въ усердныхъ поборниковъ, если у нея будутъ насильственно отняты вожди. При подобномъ настроеніи опасна всякая искра, неосторожно брошенная въ наэлектризованную толпу. Исторія Христа Спасителя была глубоко поучительна, и ее позволительно было забыть развѣ отъ крайней растерянности неистоваго озлобленія. Гамаліилъ сохранилъ достаточно присутствія духа, чтобы понимать, какъ неожиданно Голгоѳа разбила всѣ синедріонскіе планы, какъ смерть одного стала жизнію многихъ, какъ личное и единичное дѣло Господа грозило обратиться въ широкое національное бро-

женіе, захватывавшее своимъ потокомъ всѣ классы Іерусалимскаго общества. Для него эта перспектива была слишкомъ несомнѣнна и очевидна, и онъ энергически старается помѣшать ускоренію надвигающейся грозы. Посему-то Гамаліилъ поднимается со своего сѣдалища именно въ тотъ самый моментъ, когда другіе члены заговорили объ убійствѣ. Его прямая и исключительная цѣль—задержать это несчастное постановленіе въ интересахъ всѣхъ ихъ, для обезпеченія всего синедріонскаго собранія и тѣхъ началъ, которыя оно воплощало. Онъ ратуетъ за господствующій религіозный строй и совершенно равнодушенъ къ судьбѣ Апостоловъ. Отсюда и первая его просьба—удалить послѣднихъ изъ залы (Дѣян. V, 34), что̀ было бы странно, коль скоро онъ желалъ быть ихъ адвокатомъ. Своимъ распоряженіемъ Гамаліилъ свидѣтельствуетъ, что дальше вопросъ подсудимыхъ совершенно не касается и начинается совѣщаніе конспиративное, при которомъ имъ присутствовать не слѣдуетъ. Это чисто домашняя потребность собственнаго самосохраненія, одинаково важная для всѣхъ сочленовъ.

Въ этомъ тонѣ ведутся и къ этому пункту направлены всѣ соображенія Гамаліила, и онъ хочетъ найти лишь наилучшій modus agendi по отношенію къ этимъ людямъ (Дѣян. V, 35). Его ни мало не поражаетъ вся нелегальность формальнаго судопроизводства и съ его устъ не срывается безпристрастнаго Никодимовскаго вопроса (Ін. VII, 51): *еда законъ нашъ судитъ человѣку, аще не слышитъ отъ него прежде, и разумѣетъ, что̀ творитъ?* Онъ не вникаетъ и въ ученіе Апостоловъ, между тѣмъ простой долгъ справедливости обязывалъ къ тщательному разсмотрѣнію всѣхъ подробностей. Съ высокомѣрнымъ презрѣніемъ іудейскаго ортодоксала онъ оставляетъ безъ вниманія христіанскія воззрѣнія и всего менѣе склоненъ входить въ разборъ ихъ. Его волнуютъ заботы іудейско-партійной политики, и онъ успокаиваетъ своихъ коллегъ, убѣждая ихъ, что опасность не такъ велика и неминуема. Къ этой мысли тенденціозно подбираются всѣ примѣры. Вотъ Ѳевда—недавній самообольщенный герой, съ ратью четырехъ сотъ сторонниковъ, но онъ убитъ, и его полчище разсѣялось и исчезло. За нимъ появился Іуда Галилеянинъ, увлекшій довольно простецовъ; они разсыпались естественнымъ порядкомъ, а вождь погибъ самъ собою. При этихъ рельефныхъ напоминаніяхъ невольно поселялось въ

слушателяхъ блаженное упованіе, что и участь новой „ереси“ будетъ не лучше.

Нѣтъ надобности усугублять положеніе рискованными мѣрами, когда оно принципіально безнадежно: здѣсь весь смыслъ рѣчи Гамаліиловой. И замѣчательно, что, говоря о событіяхъ ближайшаго времени, ораторъ забываетъ самое необходимое и ни словомъ не обмолвился о смерти Христа, хотя изъ-за Него возникло все движеніе. Неясно ли, что онъ намѣренно опустилъ этотъ фактъ, который разбивалъ всѣ его хитрыя построенія? Вѣдь Спаситель былъ тоже убитъ, однако Его благовѣстіе торжествуетъ изъ мрака могилы, сіяетъ съ позора креста!? Въ такомъ случаѣ не показываютъ ли съ неотразимостію всѣ историческія параллели, что Его миссія божественная и искупительная? Это былъ неизбѣжный выводъ, и Гамаліилъ уклоняется отъ собственной логической пропасти недостойнымъ умолчаніемъ. При всемъ томъ затаенныя мысли его вполнѣ поняты и выражаются формулой, что эта казнь была грѣхомъ недальновидности и опрометчивости синедріона, необдуманно распалившаго потухающій костеръ фантастической мечтательности. Иначе, вѣрный своей идеѣ, Гамаліилъ долженъ былъ провозгласить историческую правоту христіанства, чтобы не срамить свою славу нелѣпыми противорѣчіями. Но онъ на этотъ счетъ не даетъ и слабаго намека, тѣмъ самымъ убѣждая насъ въ своей антихристіанской замкнутости. Тогда ему предстояло присоединиться къ прочимъ кровожаднымъ коллегамъ, чего опять у него не находимъ по несогласію касательно средствъ для защиты себя и борьбы со врагомъ.

Безспорно поэтому, что ораторъ отвергаетъ проэктируемую казнь не по сочувствію къ Апостоламъ, а по непоколебимой увѣренности въ фатальной гибельности ихъ предпріятія, которое репрессаліи могутъ только задержать въ его естественномъ распаденіи. Лишь при этомъ пониманіи будетъ вполнѣ разумно и „нравственное приложеніе“ всей рѣчи. Она собственно рекомедуетъ предоставить мертвымъ хоронить своихъ мертвецовъ (Мѳ. VIII, 22. Лк. IX, 60) и не затруднять ихъ въ этомъ подвигѣ самоуничтоженія. „Отстаньте отъ людей сихъ“ и не волнуйтесь ради ихъ напрасно, придавая имъ неподобающую важность. Они совсѣмъ не заслуживаютъ этого: „оставьте ихъ“ на произволъ судьбы и будьте спокойны, что они не избѣгнутъ предопредѣленной участи.

И немудрено предвидѣть ее съ безошибочностію. Здѣсь допустимы всего двѣ возможности самаго непреложнаго свойства. „Если это предпріятіе и это дѣло отъ человѣковъ, то оно разрушится“,—и всякое вмѣшательство въ этотъ процессъ прямо вредно. При этомъ примѣры Ѳевды и Іуды предупреждаютъ, что Апостолы по существу тожественны съ ними и скоро раздѣлятъ общій жребій религіозныхъ возмутителей. Ратовать противъ нихъ съ рискомъ для своего спокойствія излишне и неблагоразумно. Для этого обязательно допустить что въ ихъ проповѣди заключается нѣчто здоровое, жизненное и несокрушимое. Это значило бы, что въ ней есть высшая сила, а отсюда возникаетъ неотвратимая диллема: разъ все у нихъ отъ Бога, то и раззорить нельзя. Согласны ли вы принять эту истину съ неотлучнымъ отъ нея предостереженіемъ: „берегитесь—тогда — чтобы вамъ не оказаться и богопротивниками“ (Дѣян. V, 38—39)? И суди „послушались“ (ἐπείσθησαν) добраго совѣта, но—къ удивленію критики—вовсе не по ея рецепту: они били Апостолоъ и запретили имъ даже говорить о имени Іисуса (Дѣян. V, 40)...

Развѣ такимъ образомъ устраняется вина богоборчества, что „совѣтъ Божій“ насильственно заглушаютъ? Коль скоро этого нѣтъ, мы вынуждаемся думать, что и самъ Гамаліилъ не предполагалъ для подсудимыхъ второго исходъ какъ его не ожидали и другіе члены іудейскаго ареопага. „Законоучитель“ просто желаетъ образумить своихъ сотоварищей и пользуется искуснымъ маневромъ для ихъ отрезвленія. Онъ приглашаетъ всѣхъ внимательно вдуматься въ вопросъ и рѣшить его соотвѣтственно своимъ убѣжденіямъ. Послѣднія неблагопріятны христіанскому благовѣстію, и это ораторъ принимаетъ за принципіальную основу своихъ дипломатическихъ разсужденій. Неправда всегда солжетъ сама себѣ, и ополчаться на нее позволительно при допущеніи въ ней внутренней жизненности. Все подобное было бы абсурднѣйшимъ противорѣчіемъ, и на него наталкиваются невоздержные сторонники рѣзкихъ мѣръ, потому что этимъ самымъ они сообщаютъ дѣлу серьезность, когда оно эфемерно и всѣми считается суетнымъ. Заключительныя слова Гамаліила и преслѣдуютъ эту цѣль вразумленія опрометчиво торопливыхъ собратовъ *въ духѣ ихъ воззрѣній и намѣреній*. Изъ нихъ онъ исходитъ и къ нимъ возвращается, чтобы укрѣпить и утвердить. Мы не слышимъ ни единой ноты симпатіи къ христіан-

ству, и торжественное предупрежденіе всецѣло направлено противъ него. Оно лишь изобличаетъ невыдержанность синедріонской политики и коварно построенными антиноміями обнаруживаетъ предъ нею всю тщету христіанскаго движенія. Съ нимъ можно считаться круто, если оно божественнаго характера, а это отвергается всѣми съ равнымъ негодованіемъ.

Гамаліилъ совершенно солидаренъ со своими коллегами и помогаетъ имъ фактически, потому что предохраняетъ отъ малѣйшаго уклоненія въ смыслѣ измѣны іудейскому правовѣрію. Въ этомъ отношеніи онъ былъ даже опаснѣе другихъ для новой религіи, ибо напередъ провозгласилъ ея убогое ничтожество. Ей не усвояется даже роли религіозной партіи тревожнаго свойства, и она принципіально клеймится высокомѣрнымъ презрѣніемъ раввинистическаго самомнѣнія. Такое іудейско-ортодоксальное величіе теряло всякую воспріимчивость къ христіанскому броженію, пока послѣднее не грозило явными потрясеніями существующему религіозному строю, и за всякія покушенія къ подрыву національнаго богопочтенія способно было отомстить съ самою холодною безпощадностію.

Нашъ анализъ мнимой апологіи Гамаліила приводитъ къ нѣсколько неожиданнымъ результатамъ, но они неизбѣжны, если мы не будемъ отказывать „князю Израилеву“ въ здравой общечеловѣческой логикѣ. Онъ работаетъ совсѣмъ не ради защиты Апостоловъ по религіозной терпимости къ ихъ ученію. Самая доктрина благовѣстниковъ для него абсолютно не интересна, и онъ только охраняетъ исконные устои, старается обезопасить ихъ отъ неосторожныхъ колебаній. Задуманная смерть отвергается, поелику она могла усилить „жалкую секту“ и вдохновить героизмомъ ея невѣжественныхъ послѣдователей. Исключительно для этого напоминается, что серьезное значеніе имѣло бы лишь движеніе съ верховною санкціей, которая не подлежитъ человѣческимъ пресѣченіямъ и побѣдоносно преодолѣваетъ всѣ преграды. Въ христіанствѣ нѣтъ и не допускается ничего подобнаго, поскольку оно считается не опаснымъ для іудаизма ни въ малѣйшей степени. Оно искоренится само собою и исчезнетъ: такъ думалъ Гамаліилъ вмѣстѣ со всѣми членами синедріона. Это не безмятежіе фаталиста; тутъ всюду проглядываетъ дипломатическая прозорливость, вытекающая изъ законническаго консерватизма, незыблемо почивающаго въ оградѣ отеческихъ преданій.

Отсюда вѣрнѣе объясняется и весь преизлиха прославленный либерализмъ Гамаліила и его школы. Разсмотрѣнныя нами „всеміршо-историческія“ слова даютъ прекрасный ключъ разумѣнія, которымъ мы и воспользуемся. Въ параллель приводятъ намъ его великія изреченія. Одно изъ нихъ привлекается [28]) даже для истолкованія книги Дѣяній и гласитъ (Mischna, Pirke Abboth V, 17), что „всякое уклоненіе (отдѣленіе) во имя Божіе (т. е. искреннее, возникающее по чистымъ религіознымъ побужденіямъ) будетъ стоять, а происходящее по личнымъ видамъ и съ мірскими цѣлями погибнетъ“ [29]). Въ существѣ своемъ это довольно плоская сентенція, и ея неопредѣленное содержаніе дозволяло самое разнообразное примѣненіе на практикѣ. Гдѣ Божіе и какъ отличить его отъ человѣческаго,—объ этомъ не сказано, и каждый долженъ былъ рѣшать по своему соображенію. Но едва ли кто-нибудь изъ фарисеевъ согласился бы признать дѣло Божіе въ подвигѣ Распятаго на Голгоѳѣ за исповѣданіе божественнаго мессіанства и въ то же время почитать себя нелицемѣрнымъ іудеемъ. Столкновеніе было чрезвычайно жестокое; приходилось выбирать между крайностями служенія „закону нашему“ и его отверженія. Гамаліилъ былъ достаточно проницателенъ, чтобы не понимать этого и наносить руку на самого себя. И древняя раввинская интерпретація его формулы прекрасно свидѣтельствуетъ, что его либерализмъ нимало не совпадалъ съ толерантностію. Въ ней говорится уже о двоякаго рода союзахъ и въ примѣръ указываются собранія Израиля при горѣ Синай и строителей Вавилонской башни... Такимъ образомъ для іудейской мысли не было иного исхода, кромѣ благоговѣйной ревности и нечестія. Она цѣликомъ исчерпывалась въ этой антиноміи и всякую свободу ограничивала тѣсными рамками религіозныхъ мнѣній, равно направлявшихся къ охраненію легализма. Въ этихъ предѣлахъ дозволялись

[28]) *D. Chwolson*, Das letzte Passamahl, S. 96—97.

[29]) Такъ по интерпретаціи проф. *Д. А. Хвольсона*, сходный съ толкованіемъ *Авг. Вюнше* (Der Babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheiten wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert von Dr. *Aug. Wünsche*. Zweiter Halbband, 3. Abtheilung, Lpzg 1889. S. 463: Pirke Abboth V, 20), а по переводу *Е. Б. Левина* см. въ прим. 30 на стрн. 299. Ср. еще Pirke Abboth IV, 14 (11) (*Aug. Wünsche* ibid., S. 457. Изреченія отцевъ синагоги, или трактатъ о принципахъ. Еврейскій текстъ съ русскимъ переводомъ *Е. Б. Левина*. Второе изданіе, Спб. 1868. Стрн. 70): „Рабби Іоханапъ сандальщикъ сказалъ: всякое собраніе, составленное во имя Бога (ради неба), прочно, а если не во имя Бога (не ради неба), въ немъ проку не будетъ“.

многіе оттѣнки, и ими характеризовались „домъ" Шаммаи и „домъ" Гиллеля. На поверхностный взглядъ тутъ были два вражескіе лагеря, хотя они держались на одной почвѣ традиціоннаго законничества и взаимно трудились надъ его развитіемъ и процвѣтаніемъ [30]. Свободомысліе второго было лишь сравнительное [31]) и выражалось просто въ оригинальномъ разумѣніи способовъ приложенія общей священной нормы, завѣщанной стариною [32]). Въ этомъ направленіи дѣйствовалъ и Гамаліилъ. Его девизомъ было правило [33]) „не отдѣляй (даже) десятины гадательно" (ср. Мѳ. XXIII, 23),—и онъ явно устранялъ всѣ проблески свободной мысли, которая отрѣшалась отъ преданія. Съ этою цѣлію онъ старался очистить послѣднее отъ вѣковыхъ наслоеній и свести къ болѣе принятымъ и безспорнымъ принципамъ, чтобы не затруднять совѣсть нагроможденными противорѣчіями. Въ конечномъ итогѣ это было только средствомъ къ усыпленію, не нарушаемому школьными дебатами и обезпечивавшему раввинистическій миръ. При такомъ возрѣніи онъ ничуть не измѣнилъ своимъ началамъ,

---

[30]) Мы знаемъ, что Гиллелиты и Шаммаиты иногда прибѣгали къ argumenta gladii, при чемъ школы обагрялись кровію, но „бат-коль" объявилъ, что обѣ партіи правы: см. History of Interpretation. Eight Lectures preached before the University of Oxford in the year MDCCCLXXXV. on the foundation of the late Rev. John Bampton by *Frederic W. Farrar*. London 1886. P. 68. Pirke Abboth V, 17 у *Е. Б. Левина* стрн. 100: „Всякій споръ, предпринятый во славу имени Божія, достигаетъ прочнаго успѣха; но споръ не во славу имени Божія успѣхомъ не увѣнчается. Какой споръ былъ во славу имени Божія? Споръ Гиллеля и Шаммаи. А какой споръ былъ не во славу Божію?—Споръ Кораха (Корея) и его приверженцевъ".

[31]) „Бат-коль" отдалъ преимущество Гиллелю за его мягкость (*Fr. W. Farrar*, History of Interpretation, p. 68; *S. Weyler* въ „Andover Review" XVII, 97, p 95), и traditio est: in rebus controversis semper pronuntiandum esse pro Hillele. однако qui tantum facere vult levia praecepta Schammaeanorum et Hillelianorum, ille impius, a qui vero gravia utrorumque praecepta peragit, de eo Scriptura dicit (Cohel. — Еккл. II, 14): „et stultus in tenebris ambulat"; слѣдовательно, res ita tractanda est: si Schammaeanos sequeris, et leviora et graviora praecepta observanda sunt: et sic quoque de Hillelianis (*Christiani Schoettgenii* Horae hebraicae et talmudicae in universum Novum Testamentum. Vol. I. Dresdae et Lipsiae 1733. P. 186-187). Въ такомъ случаѣ всякія различія сглаживаются принципіально, и Шаммаи иногда получаетъ первенство надъ Гиллелемъ за большую проницательность: см. Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Von Prof. Dr. *Jacob Levy*. Zweiter Bnd, Lpzg 1879. S. 16 *a*.

[32]) Ср. *Jac. Levy*, Neuhebr. und Chald. Wörterbuch III, Lpzg 1883, S. 77 *a* по поводу Pirke Abboth V, 17, говоритъ: „Въ основѣ споровъ Гиллеля и Шаммаи лежало намѣреніе изслѣдовать и сохранить ученіе закона, почему удерживаются возрѣнія обоихъ".

[33]) Pirke Abboth I, 16 у *Aug. Wünsche*, Der Babylonische Talmud II, 3, S. 446, и у *Е. Б. Левина* на стрн. 14.

когда указывалъ сущность закона въ любви, потому что толковалъ ее въ чисто іудейскомъ смыслѣ преданности законническимъ предписаніямъ, не забывающей единства вѣры за частными разногласіями. Не удивительно, что онъ не постѣснился въ Птолемаидѣ посѣтить общественную баню, гдѣ была статуя Афродиты, поелику для него она являлась просто аксессуаромъ къ полезному учрежденію и была не выше обычныхъ камней [34]). Это тупое и безсердечное пренебреженіе самою религіозною идеей язычества хорошо гармонируетъ съ тѣмъ фактомъ, что именно Гамаліилъ облагодѣтельствовалъ синагогу молитвою противъ враговъ іудейской религіи, хотя бы таковыми и были „измѣнники". Во всемъ видѣнъ строгій и усердный легалистъ традиціоннаго шаблона. Для огражденія своихъ іудейскихъ основъ онъ охотно жертвуетъ школьными мелочами, чтобы тѣ были тверже и незыблемѣе. Тутъ мыслимы даже уклоненія, но онѣ должны отправляться отъ законничества, его поддерживать и въ немъ замыкаться. Это былъ кругъ, не подлежавшій расширенію и гарантированный отъ случайнаго разрыва. Въ его полѣ допускались всякія волненія, если они не выходили за периферію и если оттуда къ нимъ ничего не проникало. Дальше этого либерализмъ Гамаліила не простирался и по своему существу былъ сухимъ раввинистическимъ правомысліемъ [35]). Съ этимъ чувствомъ онъ и на Апостоловъ смотрѣлъ, какъ на мечтателей, не способныхъ потрясти вѣковые устои своимъ гибельнымъ ослѣпленіемъ. Къ сожалѣнію, намъ неизвѣстно, что онъ думалъ о нихъ послѣ рѣчи св. Стефана. Мы знаемъ лишь одно, что это было не вдолгѣ послѣ разбираемаго процесса и что „князь Израилевъ", безспорно, принадлежалъ тогда къ коллегіи синедріона... Во всякомъ случаѣ его пламенный ученикъ хорошо отвѣтилъ намъ за своего учителя кровію, пытками и стонами христіанскихъ узниковъ.

Послѣ сказаннаго не трудно постигнуть, какимъ образомъ у ногъ Гамаліила могъ воспитаться жестокій гонитель Церкви

---

[34]) Ср. у *A. Tholuck* въ Vermischte Schriften II, S. 286 = „Studien und Kritiken" 1835, I, S 378, но *E. Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 16. 47 этотъ разсказъ (Aboda Sara III, 4) относитъ къ Гамаліилу II-му.

[35]) Нѣсколько рѣзко замѣчаетъ *Max Krenkel* (Paulus der Apostel der Heiden, S. 15), что „истый фарисей—Гамаліилъ со всею пламенностію своей души ненавидѣлъ измѣнниковъ іудейской вѣрѣ, почему и въ (усвояемыхъ ему) синагогальныхъ молитвахъ далъ выраженіе своей ревности противъ нихъ въ крѣпкихъ проклятіяхъ".

Божіей. Вся эта школа была пропитана духомъ легалистическаго благоговѣнія и распаляла слушателей ревностію къ закону. И чѣмъ болѣе послѣдній оберегался отъ покушеній частныхъ разнорѣчій, тѣмъ ярче сіяла его слава божественной значимости и спасительной вседовлѣемости. Избавленная отъ путъ школьныхъ примѣшеній, заповѣдь освобождалась отъ всякой колебательности и поселяла чистосердечное убѣжденіе, что она „свята, и праведна, и добра" (Рим. VII, 13). Въ этомъ отношеніи „либерализмъ" наставника способствовалъ къ укрѣпленію номизма, къ возбужденію фанатическаго усердія во всякомъ, кто искренно искалъ оправданія. И если Савлъ пришелъ въ Іерусалимъ съ тяжкими сомнѣніями, то Гамаліилъ легко разсѣялъ ихъ [36]) и возвратилъ ученика къ вѣрѣ отцовъ, единой по своему содержанію, независимой отъ партійнаго недомыслія, согласной и въ самой себѣ и съ завѣтами предковъ. Молодой Тарсіецъ былъ успокоенъ въ своихъ тревогахъ чуткой совѣсти, которая теперь видѣла лишь благодатный свѣтъ законническаго примиренія. Сюда онъ вложилъ всю душу и съ головой погрузился въ море легализма. Этотъ сдѣлался для Савла исключительною силой его бытія, захватывалъ все его существованіе. Проповѣдь св. Стефана неожиданно выбросила его на берегъ, и онъ—подобно рыбѣ—бьется за свою жизнь, яростно сокрушаетъ враговъ безъ сожалѣнія и размышленія. Его гонительство было естественнымъ и необходимымъ результатомъ школы, воспитавшей въ немъ законническое самоублаженіе, не оставлявшее мѣста колебаніямъ въ своей правотѣ. Не тронутый рѣзцомъ утонченнаго раввинскаго образованія, Савлъ былъ бы болѣе безразличенъ къ новой религіи, но іудейская премудрость претворила его въ упорнаго и убѣжденнаго номиста, не дозволявшаго минимальнаго касательства къ его упованіямъ. И онъ мститъ за такое посягательство со всею неудержимостію всевѣдущаго знатока легалистической непогрѣшимости.

Посему ничуть не „ненормально", что Тарсійскій фарисей былъ ученикомъ столь „благороднаго и безпристрастнаго учи-

---

[36]) Въ Pirke Abboth I, 16 (у *Aug. Wünsche*, Der Babilonische Talmud II, 3, S. 466, и у *Е. Б. Левина* на стрн. 14) именно этому Гамаліилу усвояется правило: „пріищи себѣ наставника, чтобы освободиться отъ сомнѣній". Ср. *E. Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 290.

теля“ [37]). Напротивъ, лишь этотъ фактъ объясняетъ удовлетворительно всю его антихристіанскую борьбу. По этой причинѣ онъ и находится въ совершенномъ соотвѣтствіи со всѣми другими данными. Указанія на единичность извѣстія теряютъ свою убѣдительность, потому что не подрываютъ его содержанія, которое встрѣчаетъ себѣ достаточную опору въ прочихъ біографическихъ свѣдѣніяхъ.

Савлъ во всякомъ случаѣ явился во святой городъ не непосредственно предъ процессомъ противъ Стефана: иначе было бы непостижимо, что онъ сразу врывается въ опасную борьбу и потомъ принимаетъ активное участіе въ ней. Очевидно по всему, что онъ имѣлъ возможность ознакомиться съ христіанскимъ ученіемъ и прослѣдить его развѣтвленія даже до Дамаска. Равнымъ образомъ необходимо думать, что у него были здѣсь и очень вліятельныя связи. Въ судѣ надъ первомученикомъ онъ рисуется предъ нами болѣе, чѣмъ простымъ зрителемъ совершающейся казни, если свидѣтели полагаютъ свои одежды у его ногъ (Дѣян. VII, 58) и какъ бы получаютъ отъ него санкцію на совершеніе убійства. Поэтому замѣтка объ одобреніи Савломъ послѣдняго (Дѣян. VIII, 1. XXII, 20) выражаетъ не одно душевное настроеніе, которое, безъ сомнѣнія, охватывало и всю разъяренную толпу. Наконецъ, смѣлое предпріятіе касательно искорененія христіанства внѣ границъ Палестины и охотно оказанное высокое довѣріе іудейскихъ властей — все это громко говоритъ, что онъ былъ лицомъ извѣстнымъ и довольно авторитетнымъ въ глазахъ самого синедріона [38]). По указаннымъ соображеніямъ безспорно слово св. Павла предъ Агриппой, что „знаютъ всѣ іудеи его жизнь отъ юности, которую онъ сначала проводилъ среди народа своего въ Іерусалимѣ“ (Дѣян. XXVI, 4). Разумѣется само собою, что для такого пребыванія у Савла должны были существовать прямыя цѣли и спеціальныя намѣренія. На

---

[37]) *S. Weyler* въ „Andover Review“ XVII, 97, p. 96.

[38]) Посему нѣкоторые (*Ф. В. Фарраръ*. Жизнь и труды св. Апостола Павла, стрн. 115–116; The Life and Epistles of St. Paul. By the late *Thomas Lewin*. Vol. I, London 1890, p. 14; vol II, p. 177, 156) даже думаютъ, что Савлъ былъ членомъ синедріона, но для этого нѣтъ основаній. Что до ссылки на Дѣян. XXVI, 10, гдѣ говорится о подачѣ гонителемъ голоса (κατήνεγκα ψῆφον) противъ христіанъ, то фактически это равняется соизволенію (Дѣян. VIII. 1. XXII, 20); ср. *Chr. Th. Kuinoel*. Acta Apostolorum, p. 801; *Fr. Blass*, Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter, p. 266.

этотъ счетъ намъ ничего не сказано, и тѣмъ не менѣе самая ревность по закону, неудержимость во всестороннемъ его усвоеніи и точнѣйшемъ примѣненіи исключаютъ мысль, будто онъ съ обычною страстностію своей натуры не поспѣшилъ воспользоваться всѣми благами раввинскихъ Іерусалимскихъ школъ. Онѣ давали обильное удовлетвореніе его религіозной пытливости и въ то же время открывали широкій доступъ къ почестямъ, надѣляли всякаго питомца прочнымъ положеніемъ во вліятельныхъ іудейскихъ кругахъ. Съ хорошимъ дипломомъ знаменитаго учителя человѣкъ сразу привлекалъ благоволительное вниманіе іудейской знати и получалъ всѣ права на руководство общественнымъ мнѣніемъ. Такимъ путемъ лучше всего объясняется важная роль молодого Савла въ антихристіанской агитаціи.

Въ не меньшей мѣрѣ отсюда освѣщаются намъ и краткія упоминанія самого Апостола языковъ. Мы не споримъ, что „отеческія преданія“ посланія къ Галатамъ (I, 14) не тожественны съ частными раввинистическими воззрѣніями, потому что священный писатель называетъ ихъ „своими“ (τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων). Вѣроятнѣе допускать, что они были фамильнымъ достояніемъ, — и это точно совпадаетъ съ тѣмъ, что онъ былъ „фарисей, сынъ фарисеевъ“ (Дѣян. XXIII, 6). Слѣдовательно, это были традиціи фарисейскія, подобныя νόμιμά τινα... ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις,.. τὰ ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων ἡ πατρῴα παράδοσις Іосифа Флавія [39]). Но въ этомъ фамильномъ наслѣдіи „своего рода“ онъ преуспѣвалъ надъ большинствомъ своихъ сверстниковъ, превосходилъ ихъ въ разумѣніи и примѣненіи. Это убѣждаетъ съ неотразимостію, что полученный матеріалъ былъ подвергнутъ тщательной обработкѣ и принимался не въ качествѣ мертваго капитала, а по строгомъ изслѣдованіи его цѣнности и достоинствъ. Тутъ обязателенъ элементъ научнаго испытанія, которое нуждается въ школьномъ развитіи, соотвѣтствующемъ важности предмета.

Все это невозможно было пріобрѣсти въ синагогахъ разсѣянія и обычныхъ тамошнихъ воспитательныхъ учрежденіяхъ, жившихъ чужою ученостію Іерусалимскихъ раввинскихъ святилищъ. Только эти владѣли прерогативами детальной провѣрки традиціонныхъ правилъ и располагали всѣми средствами

[39]) Antiqu. XIII: 10, 6; 16, 2 у B. Niese III, 206. 228.

для выполненія подобной задачи. Савлъ необходимо вынуждался обратиться къ ихъ авторитетному содѣйствію, если онъ желалъ осмысленно достигнуть самой вершины фарисейскаго вѣдѣнія. И ничто не удерживало его отъ осуществленія своихъ стремленій, столь искреннихъ и благочестивыхъ, столь увлекательныхъ и блестящихъ. Для нихъ было употреблено все, и молодой Тарсіецъ сталъ *κατὰ νόμον Φαρισαῖος* (Филипп. III, 5). Кажется, не требуетъ подробной аргументаціи, что въ этой фразѣ рѣчь идетъ не о законѣ Моисеевомъ. Онъ не былъ исключительною собственностію фарисейской партіи и ниже (III, 6) отчетливо отличается, какъ всеобдержная норма праведности (*κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ*). Въ такомъ случаѣ тотъ законъ будетъ специфически фарисейскій, выражающій всю сумму фарисейскихъ мнѣній во всей ихъ чистотѣ и неповрежденности. Это фарисейская доктрина, культивировавшаяся въ Іерусалимскихъ школахъ и отъ нихъ, конечно, почерпнутая Савломъ. Потому-то и предъ Агриппой онъ заявлялъ о себѣ (Дѣян. XXVI, 5): *κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος*. На общемъ фонѣ іудейскаго религіознаго исповѣданія опять и съ удареніемъ выдѣляется особое фарисейское его пониманіе, а въ этомъ св. Павелъ приписываетъ себѣ честь скрупулезно строжайшаго воплощенія въ своей прежней жизни. Очевидно теперь, что традиціонное фарисейство претворилось у него въ рѣзкій сектантскій культъ школьной доктрины, сдѣлавшейся главнѣйшею стихіей его души, въ ней воспитанной и ею проникнутой всецѣло. Здѣсь участвовала спеціальная и опытная раввинская дисциплина, превратившая вѣру отцовъ въ партійное ученіе. Прославленная Іерусалимская академія выдающагося раввина является неотъемлемымъ звеномъ цѣпи, которая безъ него распадается въ безпорядочную груду несвязанныхъ между собою колецъ.

Не усматривается достаточныхъ причинъ не усвоять эту воспитательную муштровку педагогической мудрости Гамаліила старшаго. Это былъ самоубѣжденный и самодовольный законникъ, съ олимпійскимъ спокойствіемъ взиравшій на религіозныя движенія съ высоты своего невозмутимаго величія и дорожившій больше всего отмѣннымъ положеніемъ въ своей ученой іудейской средѣ. Поэтому, будучи смѣлымъ и горячимъ бойцомъ въ школьныхъ дебатахъ не безъ мотивовъ соперничества съ „домомъ Шаммаи“ за первенство и вліяніе,

онъ былъ глухъ къ новымъ вѣяніямъ и проходилъ мимо съ холоднымъ презрѣніемъ. Въ политическомъ отношеніи онъ придерживался оппортунистической политики и примыкалъ къ Иродіанамъ, заботившимся лишь о томъ, чтобы не потерять благоволенія Рима и не вызвать его на крутыя мѣры. Повидимому, въ этомъ пунктѣ Савлъ далеко отступалъ отъ своего учителя и склонялся къ зилотическимъ тенденціямъ, но такіе политическіе оттѣнки не касались школы и всегда были независимы отъ нея. Для насъ важнѣе замѣтить, что по самому свойству своей „ереси" Гамаліилъ былъ не склоненъ къ активному вмѣшательству въ дѣла опасныя и сомнительныя, предоставляя ихъ собственному теченію и выжидая удобнаго момента.

Въ этомъ случаѣ контрастъ съ пламеннымъ опустошителемъ Церкви Божіей не можетъ не поражать своею рѣзкостію, которую не трудно преувеличить до неестественности. На нашъ взглядъ, и этотъ фактъ не заключаетъ въ себѣ ничего невѣроятнаго. Не нужно забывать, какъ самъ св. Павелъ всюду и рѣшительно подчеркиваетъ неразрывность своего фарисейскаго исповѣданія съ его приложеніемъ къ личному поведенію. Онъ преуспѣвалъ въ іудействѣ надъ многими сверстниками, будучи зилотическимъ поборникомъ своихъ отеческихъ преданій (Гал. I, 14),—и его ученое превосходство разрѣшалось практическимъ пламенѣніемъ о познанномъ и признанномъ. Законъ фарисейскій у него неотлученъ отъ ревнительности (Филипп. III, 5—6),—и вся она направляется на „жительство въ жидовствѣ" (Гал. I, 13) въ его внутреннемъ и внѣшнемъ устроеніи. Онъ живетъ по этому ученію (Дѣян. XXVI, 5) безъ малѣйшихъ уклоненій отъ предписаннаго и при тщательномъ усердіи къ его всецѣлому воплощенію. Въ іудействѣ не менѣе, чѣмъ въ христіанствѣ, для него было истинно только то, что дѣйствительно,—и онъ никогда не допускалъ раздвоенія между теоретическимъ и практическимъ. Первое потому и преслѣдовалось съ упорною энергіей чтобы найти въ немъ жизненную норму, въ которую то должно было отливаться съ необходимостію. Всякую мысль Савлъ созерцалъ не въ отвлеченіи отъ дѣла, а въ содружествѣ съ нимъ. Поэтому школьные параграфы раввинистическаго катихизиса были для него заповѣдями и вліяли опредѣляющимъ образомъ. Отсюда неизбѣжное уклоненіе отъ Гамаліила, который съ готовностію могъ благословить его „во

имя Божіе", поелику оно вытекало изъ ревнительности по Богу (Дѣян. XXVII, 3).

Теоретикъ-учитель, занятый партійными счетами, не только не устраняетъ въ ученикѣ крайняго зилотизма, но прямо приготовляетъ и воспитываетъ его. Съ періодомъ школьной зрѣлости для Савла начиналась важнѣйшая задача реализаціи добытаго до идеальнаго совершенства. Онъ глубоко вѣруетъ въ священную правоту раввинскихъ формулъ и пока почерпаетъ въ нихъ желанное удовлетвореніе. Мучительныя душевныя коллизіи еще не знакомы его сердцу, потому что для него безспоренъ законническій методъ, божественный по своему источнику, научно испытанный и обоснованный. На этомъ пути онъ чувствуетъ себя твердымъ, и въ туманной дали молодого воображенія уже рисуются лавры душевнаго блаженства на лонѣ Авраамовомъ. И вдругъ въ эту крѣпость врываются разрушительныя христіанскія вѣрованія, а смѣлая рѣчь св. Стефана отнимаетъ у него всѣ опоры, грозя ему кровію богоубійства. Не легко себѣ представить весь ужасъ этой страшной перспективы, и ея нельзя было избѣгнуть, не вышедши изъ заколдованнаго круга, не пожертвовавши разомъ собственнымъ спасеніемъ. И не будь Савлъ закованъ въ цѣпи раввинистической схоластики, онъ не былъ бы до такой степени недоступенъ для благодатнаго дыханія христіанскаго благочестія. Школьная схоластика вытравила въ немъ всякую воспріимчивость и сдѣлала его мертвымъ орудіемъ номизма. Въ немъ онъ исчерпывался и за него готовъ былъ ратовать каждую минуту, ибо на этомъ покоилось все его бытіе совѣсти доброй (Дѣян. XXIII, 1) и праведности непорочной (Филипп. III, 6). За покушеніе на свои святыни онъ платитъ убѣжденнымъ соизволеніемъ убіенію Стефана, терзаетъ его единомышленниковъ, стремится стереть самую память о христіанствѣ, потому что однимъ своимъ существованіемъ оно отравляетъ ему весь легалистическій покой. „Должно дѣйствовать противъ" (Дѣян. XXVI, 9)—вотъ его священный лозунгъ, но онъ былъ формулированъ школой и въ ней пріобрѣлъ энергію религіозной принудительности. Савлъ только обнаружилъ его фактически и провелъ со всею логическою строгостію.

Школьныя раввинскія убѣжденія — это первая посылка страшной опустошительности Савловой, которая безъ нихъ бу-

детъ непостижимымъ звѣрствомъ, между тѣмъ при нихъ оказывается простымъ слѣдствіемъ теоретическихъ воззрѣній. Для насъ не требуется ссылки на общеизвѣстную истину, что ученики не всегда наслѣдуютъ умѣренность своихъ наставниковъ [40]), поелику въ нашемъ случаѣ принципіальной антиноміи не было. Скорѣе можно усматривать внутреннюю гармонію и самое тѣсное соотношеніе, при чемъ пламенный Савлъ является обратною стороной холоднаго Гамаліила, его естественнымъ продолженіемъ и практическимъ примѣненіемъ.

При такомъ положеніи вопроса всякая дальнѣйшая оппозиція критики неизбѣжно вырождается въ мелочную придирчивость, лишенную научной убѣдительности. Для примѣра беремъ категорическое утвержденіе, что св. Павелъ почти всегда цитуетъ Ветхій Завѣтъ по переводу LXX-ти, распространенному среди эллинистовъ, когда у раввиновъ онъ пользовался презрѣніемъ [41]). Допустимъ, что это правда,—и все-таки отсюда ничего не вытекаетъ. Безспорно, что Савлъ владѣлъ „еврейскимъ языкомъ“ (Дѣян. XXII, 2) [42]), однако всѣ его посланія писаны погречески. Ясно, что онъ не находилъ нужнымъ пускать въ оборотъ свои „филологическія“ знанія, хотя личныхъ препятствій у него не существовало. Тоже вѣрно и для разсматриваемаго факта. Подлинная еврейская Библія давно сдѣлалась не вполнѣ ясною для народа, и въ синогогахъ потребовалась помощь особыхъ „истолкователей“. Едва ли она была понятна для іудеевъ разсѣянія, неизмѣнно читавшихъ слово Божіе въ доступной имъ греческой интерпретаціи. Апостолъ языковъ исключительно дѣйствовалъ въ этой сферѣ и по необходимости долженъ былъ отправляться отъ общепринятаго авторитета. Въ равной степени къ этому

---

[40]) *F. Godet*, Introduction au Nouveau Testament I, p. 89. *W. Beyschlag* въ Neutestamentliche Theologie II, S. 7, не безъ права и удачно иронизируетъ: „Александръ в. обнаруживалъ характеръ, не согласный съ воззрѣніями Аристотеля; слѣдовательно,—басня, что онъ былъ ученикомъ названнаго философа“.

[41]) *S. Weyler* въ „Andover Review“ XVII. 97, p. 94.

[42]) Еще покойный Archbishop *Richard Chenevix Trench* (Synonyms of the New Testament, eleventh edition, London 1890, p. 142—143, и во французскомъ переводѣ par pasteur Clément de Faye, Synonyms du Nouveau Testament, Bruxelles 1869, p. 168) обращалъ вниманіе на то, что Ἑβραῖος обозначаетъ говорящаго „поеврейски“ іудея при сравненіи съ погречившимся эллинистомъ, Ἰουδαῖος отмѣчаетъ кровное отличіе отъ язычника и Ἰσραηλίτης указываетъ на члена ветхозавѣтной теократіи, а св. Апостолъ Павелъ усвояетъ себѣ всѣ эти предикаты (2 Кор. XI, 22; Филипп. III, 5. Гал. II, 15 и ср. Дѣян. XXI, 39; XXII, 3. Рим. XI, 1; 2 Кор. XI, 22).

побуждало его и новое христіанское разумѣніе, освѣтившее сокровенный смыслъ закона и пророковъ. Ставъ служителемъ не буквы, но духа (2 Кор. III, 6), онъ естественно стремился ко второму и избѣгалъ текста, затемненнаго покрываломъ (III, 15) вѣковыхъ предразсудковъ. Они въ надлежащей мѣрѣ были разсѣяны у LXX-ти, столь отчетливо и систематически раскрывшихъ пророческое содержаніе. Оно интересовало св. Павла по преимуществу, — и не удивительно, что христіанскій благовѣстникъ предпочитаетъ для своихъ цѣлей самое пригодное средство, а орудія школьной эрудиціи выдвигаетъ только при благопріятныхъ условіяхъ.

Съ этой точки зрѣнія теряетъ свою видимую странность и единичность упоминанія о воспитаніи при ногахъ Гамаліила. Какъ свидѣтельствуетъ Апостолъ, его жизнь отъ юности была извѣстна всѣмъ іудеямъ (Дѣян. XXVI, 4). Еще менѣе могли быть секретомъ его близкія связи съ „княземъ Израилевымъ“, славное имя котораго было на устахъ всѣхъ Іерусалимлянъ. Поэтому св. Павелъ не имѣлъ надобности говорить о своемъ прошломъ съ подробностію и загромождать свои рѣчи біографическими деталями. Онѣ были для него важны не сами по себѣ и другимъ не особенно интересны. И со ступеней лѣстницы въ крѣпости Антонія онъ бросаетъ свое мимоходное замѣчаніе совсѣмъ не въ качествѣ простой исторической справки. Предъ нимъ была безумно раздраженная толпа, потерявшая всякое соображеніе, охваченная кровожадною экзальтаціей. Необходимо было отрезвить ее отъ этого дикаго опьяненія и обезпечить себѣ нѣкоторое вниманіе. Для сего Апостолъ и обращается „поеврейски“. Народъ значительно утихъ (Дѣян. XXII, 2), но готовъ былъ снова воспламениться отъ малѣйшей искры. Нужно было окончательно усмирить его,—и ссылка на Гамаліила была наиболѣе пригодна, потому что онъ былъ „честенъ всѣмъ людемъ“ (Дѣян. V, 34). Апостолъ обнаруживаетъ здѣсь свою обычную проницательность и великое искусство приспособляться къ самымъ разнообразнымъ и неожиданнымъ обстоятельствамъ. Съ другой стороны указаніе на учителя сразу устраняло всѣ подозрѣнія насчетъ чистоты намѣреній проповѣдника и давало ему возможность безпрепятственно изложить свою апологію. Безъ сомнѣнія, при этомъ извѣстіи у всѣхъ слушателей невольно возникалъ вопросъ, какимъ образомъ питомецъ знаменитой школы могъ измѣнить ея завѣтамъ, — и они были расположены къ сосредоточенности.

При такомъ настроеніи св. Павлу было легче объяснить свое поведеніе въ истинномъ смыслѣ. Слава учителя служила ручательствомъ, что для его уклоненія были чрезвычайныя причины и что тутъ нѣтъ ни опрометчивости, ни безразсудства. Тогда воздвигнутая гроза обращалась въ неотразимый урокъ для бунтовщиковъ и являлась аппелляціей къ ихъ правовѣрной совѣсти. Поэтому-то и неистовой вопль смертнаго приговора былъ вызванъ не фактомъ перехода въ христіанство, а рѣчью объ язычникахъ, призванныхъ благодатію къ Евангелію (Дѣян. XXII, 21). „До этого слова всѣ слушали его", и лишь за симъ поднялся безпорядочный крикъ (XXII, 22).

Мы видимъ теперь, что разбираемое извѣстіе вполнѣ соотвѣтствуетъ историческому положенію и точно совпадаетъ съ его дѣйствительнымъ движеніемъ. Безъ него вся сцена потеряла бы свою стройность и — при яростномъ возбужденіи — была бы совершенною невозможностію. Киликійскій эллинистъ своимъ притязаніемъ на особую ревность по Богу скорѣе навлекалъ бы на себя вину святотатственной лжи и былъ оборванъ при первыхъ звукахъ. Его рѣчь будетъ немыслимою, и ея наличность убѣждаетъ въ достовѣрности всего ея содержанія. Упоминаніе о Гамаліилѣ составляетъ неотъемлемую часть цѣлаго и настолько удачно согласуется со всѣми другими историческими данными, что должно быть признано безусловно истиннымъ. Его единичность вызываетъ только сожалѣніе, что по нему мы не въ силахъ возстановить ходъ раввинистическаго образованія Тарсійскаго фарисея. За отсутствіемъ опредѣленныхъ свѣдѣній все въ этомъ предметѣ остается въ туманѣ и рѣшается гипотетически на основаніи общихъ соображеній. Мы не будемъ пускаться въ область догадокъ и ограничимся тѣмъ, что непосредственно относится къ нашей задачѣ.

Подробности жизни молодаго Савла до насъ не сохранились, и мы не можемъ опредѣлить ихъ даже приблизительно. Поэтому нельзя сказать съ безспорностію, имѣлъ ли онъ случай встрѣчаться съ Господомъ, созерцать Его образъ, наблюдать дѣла, вникать въ Его ученіе. Къ утвердительному отвѣту, повидимому, склоняетъ замѣчаніе Апостола, что нѣкогда онъ „разумѣлъ по плоти Христа" (2 Кор. V, 16), — и нѣкоторые [43])

[43]) См. *Th. Keim.* Geschichte Jesu von Nazara, erster Bnd (Zürich 1867), S. 35–36, 1, и *H. Ewald.* Geschichte des apostolischen Zeitalters, S. 369.

понимають его буквально. Подобное истолкованіе намъ кажется несправедливымъ и насильственнымъ. Оно опровергается даже самою фразой, ибо далѣе говорится, что нынѣ св. Павелъ „уже не знаетъ". Само по себѣ неестественно, чтобы онъ могъ или желалъ истребить въ себѣ глубокія впечатлѣнія прошлаго, которыя, конечно, живы были въ немъ и при написаніи посланія къ Коринѳянамъ. Совсѣмъ немыслимо указывать на невѣдомость того, что давно забыто и испарилось. Посему тутъ дозволительна развѣ интерпретація въ смыслѣ непризнанія и отверженія бывшаго съ пренебреженіемъ къ нему, не исключая даже проповѣди Спасителя [44]). И, дѣйствительно, многіе думають, будто св. Павелъ отказался отъ историческаго Христа ради прославленнаго и совершенно устранялъ Его земной подвигъ. На этой идеѣ построено цѣлое научное направленіе, проводимое иногда до крайности [45]), но оно произвольно и тенденціозно. Помимо общихъ его недостатковъ теоретической предзанятости для партійныхъ цѣлей, оно лишено и фактическаго вѣроятія. Самый контекстъ рѣчи явно устраняетъ такую произвольную догадку и изобличаетъ ея фальшивость. Въ анализируемомъ мѣстѣ у Апостола—напротивъ—все сводится къ смерти Господа, потому что лишь тогда будетъ истинно заключеніе: „если одинъ умеръ за всѣхъ, то всѣ умерли" (2 Кор. V, 15). Только при этомъ несомнѣнно, что Господь былъ *по насъ грѣхомъ* и тѣмъ доставилъ въ Себѣ правду Божію (V, 21). Въ этомъ пунктѣ кардинальный центръ всего ученія объ искупленіи, что Христосъ былъ по плоти отъ сѣмени Давидова, пострадалъ тѣлесно и реально. Правда, моментъ Голгоѳской жертвы выдвигается преимущественно, но она предуготовлялась всѣмъ служеніемъ и была послѣднимъ его завершеніемъ, почему и неотдѣлима. Въ ней сосредоточивалось все, и ея упоминаніе обнимаетъ всю евангельскую исторію. Апостолъ ни въ какомъ случаѣ не могъ не признавать земной жизни Господа, поелику на ней созидалось спасеніе и изъ нея опредѣлялись всѣ христіанскія убѣжденія. По этой причинѣ разбираемое извѣстіе скорѣе

---

[44]) См. хотя бы у *Orello Cone:* The Gospel and its earliest Interpretations. A Study of the Theaching of Jesus and its doctrinal Transformations in the New Testament. Second edition, New York 1894. P. 190.

[45]) См., напр., *O. Pfleiderer,* Der Paulinismus, S. 112 flg.; *C. Weizsäcker,* Das apostolische Zeitalter, S. 118 flg.

наклоняетъ къ обратнымъ выводамъ. Важность факта смерти, въ ея неразрывности отъ всего предшествующаго, необходимо побуждала къ незыблемому ея удостовѣренію, разбивающему окончательно богохульную молву, будто Христа украли (Мѳ. XXVIII, 13—15). И благовѣстникъ, безъ сомнѣнія, не умолчалъ бы о своемъ опытномъ видѣніи, устранявшемъ всякія подозрѣнія. Но разъ онъ даже не намекаетъ на это, мы обязаны думать, что его не было въ числѣ зрителей страшной Голгоѳской казни, такъ какъ всѣ эти событія были слишкомъ извѣстны находившимся въ Іерусалимѣ (ср. Лк. XXIV, 18). Само собою понятно, что личныя встрѣчи съ Божественнымъ Учителемъ не могли пройти для Савла безслѣдно, и ихъ кровавый результатъ былъ бы самою жгучею раной для его христіанскаго сердца. Между тѣмъ у него мы не слышимъ отголосковъ этой душевной муки, хотя онъ часто и энергически подчеркиваетъ свое гонительство. Равнымъ образомъ и враги языческаго миссіонера, изыскивавшіе всякіе предлоги для его посрамленія, упорно воздерживаются отъ ссылокъ на это тяжкое обвиненіе и ограничиваются простымъ указаніемъ на его неуполномоченность со стороны самого Господа, благословившаго „преднихъ". Наконецъ, едва ли вѣроятно, что пламенный и воспріимчивый Савлъ могъ оставаться безчувственнымъ предъ обаятельнымъ вліяніемъ Христа, не испытывать всей благотворности Его неисчерпаемой любви, не постигнуть чуткимъ умомъ всей небесной возвышенности Его спасительной проповѣди. Искупитель долженъ былъ затронуть все существо молодаго фарисея,—и онъ необходимо отвѣтилъ бы тѣмъ или инымъ способомъ. Здѣсь было два исхода — рѣшительнаго преклоненія и жестокаго отпора. Допустимъ, что бурный зилотизмъ на-время ослѣпилъ Савла и сковалъ въ узахъ фанатической ревности: въ такомъ случаѣ тѣмъ неотвратимѣе онъ увлекался бы къ активной оппозиціи „обольстителю". Его пылкая натура не знала преградъ и юность не помѣшала бы ему въ іудействѣ, какъ старость не была препоною для его подвиговъ въ христіанствѣ.

По всѣмъ этимъ соображеніямъ мы охотнѣе принимаемъ, что Савлъ не приходилъ въ близкія столкновенія съ Господомъ въ періодъ Его земной жизни, не имѣлъ удобства заинтересоваться новымъ движеніемъ и вникнуть въ него серьезно. Самое большее,—до него достигали нѣкоторые слухи, но онъ

не придавалъ имъ значенія въ томъ раввинистическомъ упованіи, что „изъ Галилеи пророкъ не приходитъ“ (Ін. VII, 52). Вообще, это была эпоха всяческихъ религіозныхъ броженій, и самозванство пожинало довольно обильные лавры. Ученое іудейство привыкло къ этимъ явленіямъ и безучастно предоставляло невѣжественную чернь въ жертву узурпаторскаго обмана и Римскаго меча. Естественно, что и Савлъ, занятый созиданіемъ своихъ номистическихъ твердынь, не тревожился народною молвой, которая не волновала его школы.

Если наше мнѣніе справедливо, тогда мы окажемся въ тяжелой коллизіи съ Дѣеписателемъ, ибо онъ свидѣтельствуетъ (Дѣян. XXII, 3), что Киликіецъ „былъ воспитанъ“ (ἀνατεθραμμένος) при ногахъ Гамаліила. Терминъ подобранъ съ намѣренною выразительностію и исключаетъ всякія перетолкованія. Онъ говоритъ не о педагогическомъ обученіи (πεπαιδευμένος), а о нѣжной материнской заботливости, лелѣющей дитя и любовно слѣдящей за его развитіемъ. Посему мы должны думать, что Савлъ съ ранняго дѣтства проживалъ въ Іерусалимѣ и пользовался отеческою попечительностію Гамаліила [46].

Нельзя не согласиться, что таковъ именно точный смыслъ фразы, но не менѣе того онъ не пріемлемъ во всемъ объемѣ и совершенной строгости [47]. Дѣйствительно, ἀνατρέφεσθαι прилагается къ младенцамъ и имѣетъ узкое реальное значеніе (ср. Дѣян. VII, 20. 21: ἀνετράφη μῆνας τρεῖς... ἀνεθρέψατο αὐτὸν ἑαυτῇ εἰς υἱόν), которое въ нашемъ примѣрѣ едва ли допустимо [48]. Прежде всего странно, почему родители

---

[46]) *A. Sabatier*, L'Apôtre Paul, p. 28, ı. *W. F. Adeney*. The Theology of the N. T., p. 156.

[47]) Въ переводѣ LXX-ти глаголъ ἀνατρέφειν - ἀνατρέφεσθαι не встрѣчается, и мы находимъ его [ср. A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions (including of the Apocryphal Books). By the late *Edwin Hatch* and *A. Redpath*. Part I, Oxford 1892. P. 84 c] въ Прем. Сол. VII, 4 (ἐν σπαργάνοις ἀνετράφην καὶ ἐν φροντίσιν), 4 Макк. X. 2 (ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἀνετράφην δόγμασιν) и XI, 15 (εἰς τὰ αὐτὰ γὰρ καὶ γεννηθέντες καὶ τραφέντες ὑπὲρ τῶν αὐτῶν καὶ ἀποθνήσκειν ὀφίλομεν ὁμοίως): см. The Old Testament in Greek according to the Septuagint by *Henry Barclay Swete*, vol. II (Cambridge 1891), p. 615; vol. III (ibid. 1894), p. 746. 748. Изъ самыхъ текстовъ видно, что во второмъ и третьемъ примѣрахъ значеніе не собственное: ср. Clavis librorum Veteris Testamenti apocryphorum philologica auctore *Christ. Abrah. Wahl*, Lipsiae 1853, p. 43 *b*. Тоже справедливо и для Clem. Hom. II, 21 [ср. Index of the noteworthy Words and Phrases in the Clementine Homilies, edited by *W. Clawner*, London 1893, p. 7 *a*], гдѣ (ap. Migne, gr. ser. t. II, col. 89) сказано: μετὰ ἀναθρεψαμένης αὐτούς.

[48]) *Chr. Th. Kuinoel*, Acta Apostolorum, p. 725 726. *Io. G. Rosenmülleri* Scholia in Novum Testamentum III, p. 291.

мальчика пренебрегли своею священною обязанностію и отослали его на чужбину. Точные хранители всѣхъ отеческихъ завѣтовъ (Филипп. III, 5), они не позволили бы себѣ уклониться отъ своего долга безъ принудительныхъ основаній, между тѣмъ трудно усмотрѣть, что̀ могло заставлять ихъ лишать своего сына родного пріюта и отрывать отъ домашняго очага.

Одинаково не понятно и то, какимъ образомъ Гамаліилъ получилъ надъ Савломъ отеческія права и даже воспылалъ материнскою привязанностію. У насъ нѣтъ ни малѣйшихъ данныхъ допускать между ними особыя родственныя отношенія [49]), поскольку они были бы гдѣ-нибудь подчеркнуты у св. Павла. За-то намъ извѣстно, что, по крайней мѣрѣ, позднѣе у него существовали въ Іерусалимѣ прямыя кровныя связи (Дѣян. XXIII, 16); потому было бы естественнѣе передать мальчика въ эту знакомую семью. Не менѣе важно и выраженіе „при ногахъ“ (παρὰ τοὺς πόδας). Это была техническая формула, заимствованная отъ самой обстановки іудейскихъ школъ и отмѣчавшая именно обученіе. Если же рѣчь идетъ о немъ, тогда и нельзя со всею щепетильностію говорить о „воспитаніи“ Савла Гамаліиломъ. Разсматриваемое свидѣтельство ограничиваетъ само себя и не допускаетъ буквалистической интерпретаціи. Иначе выйдетъ, что тщательнымъ наказаніемъ въ законѣ юноша былъ обязанъ не „князю Израилеву“, поелику онъ при этомъ не упоминается.

По всему этому намъ кажется возможнымъ, что въ теперешнемъ текстѣ не совсѣмъ выдержаны первоначальные оттѣнки. Не исключена мысль, что вся рѣчь св. Павла была сказана „поеврейски“, и ея тонкія детали не сохранились въ греческомъ воспроизведеніи. Впрочемъ, и нынѣ не трудно угадать, что̀ собственно разумѣлъ и хотѣлъ внушить ораторъ. „Воспитаніе“ указываетъ на чрезвычайное, чисто отеческое расположеніе славнаго учителя къ своему школьнику, которому онъ удѣлялъ преимущественное вниманіе и спеціально поощрялъ въ занятіяхъ [50]). Гамаліилъ сразу оцѣнилъ высокія

[49]) *Frz. Delitzsch* (Paulus des Apostels Brief an die Römer, S. 90—91) доказываетъ, что Савлъ и Гамаліилъ происходили изъ колѣна Веніаминова, но, разумѣется, отсюда для нашего вопроса ровно ничего не вытекаетъ.

[50]) Это справедливо подчеркнуто еще въ *M. Chr. Wollii* Ecclesia pharisaica et christiana in vitae morumque ἀκριβείᾳ diversa, sive de excellentia doctrinae Christi moralis commentatio theologico-practica, Altonae 1730, p. 329—330.

способности и неисчерпаемое усердіе своего ученика и употребилъ все стараніе искуснаго педагога. Поэтому и Савлъ былъ „тщательно наставленъ“ (πεπαιδευμένος κατὰ ἀκρίβειαν), посвященъ во всѣ детали раввинскаго богословія и достигъ самой вершины школьной премудрости во всѣхъ ея тонкихъ изгибахъ и мелочныхъ ухищреніяхъ [51]). Не всякому слушателю выпадала такая завидная доля, и только необычайное благоволеніе Гамаліила открывало Савлу путь ко всѣмъ таинствамъ іудейской науки. Думается, эту особенную черту и выдвигаетъ св. Павелъ, которому было далеко не безразлично убѣдить народъ, что онъ не былъ случайнымъ посѣтителемъ Гамаліиловой академіи и въ ея спискахъ занималъ первое мѣсто.

Въ виду отмѣченныхъ данныхъ будетъ несправедливо утверждать, что Савлъ съ ранняго дѣтства и безотлучно проживалъ въ Іерусалимѣ. Несомнѣнно, что онъ не былъ для Тарса рѣдкимъ гостемъ и въ немъ получилъ начальное воспитаніе. И послѣ его сношенія съ родиной не прерывались, почему вѣроятно, что пребываніе во святомъ городѣ не было сплошнымъ. Объ этомъ догадываемся и по самому ремеслу св. Павла, доставлявшему пропитаніе среди благовѣстнической необезпеченности. Таковымъ было (Дѣян. XVIII, 3) „скинотворчество“ (σκηνοποιὸς τῇ τέχνῃ), состоявшее, повидимому, въ выкраиваніи походныхъ палатокъ [52]). Это занятіе было бы непосильно для мальчика, ибо требуетъ сосредоточенной напряженности и опытности. Но невѣроятно, что оно преподавалось въ Гамаліиловой аудиторіи и здѣсь было пріобрѣтено Савломъ. Правда, раввины энергически рекомендовали физическій трудъ и сообщеніе питомцамъ ремесленныхъ свѣдѣній, чтобы они были гарантированы насчетъ куска хлѣба и въ нуждѣ не прибѣгали къ соблазнительно-легкимъ про-

---

[51]) Нужно замѣтить что терминъ ἀκρίβεια имѣетъ значеніе „математической точности“ (The Acts of the Apostles, being the Greek Text as revised by Drs Westcott and Hort, with explanatory Notes by *Thomas Ethelbert Page*, London 1881. p. 227) именно въ приложеніи къ фарисейству. См. *Josephi Flavii* Vita 38 (у B. Niese IV, 353): ὁ Σίμων... τῆς Φαρισαίων αἱρέσεως, οἳ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσιν τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν. Antiqu. XVII, 2: 5 (у B. Niese IV, 77): ἐπ' ἐξακριβώσει μέγα φρονοῦν τοῦ πατρίου καὶ νόμων (τοῦ πατρίου νόμου). De bello jud. I, 32: 2 (у B. Niese VI. 148): ἀκριβοῦν τὰ πάτρια; II, 8: 4 (ibid., p. 185): οἱ μετὰ ἀκριβείας δοκοῦντες ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα.

[52]) Ср. второе великое путешествіе св. Ап. Павла съ проповѣдью Евангелія (Дѣян. XV, 40—XVIII, 22). Опытъ историко-экзегетическаго изслѣдованія священника *Д. С. Глаголева*. Тула 1893. Стрн. 265—268.

фессіямъ [53]). Однако все это не касалось высшихъ школъ, имѣвшихъ цѣлію доставить окончательный научный лоскъ, какъ и само по себѣ немыслимо было преподавать разныя ремесленныя спеціальности соотвѣтственно индивидуальнымъ отличіямъ каждаго. Это было дѣломъ дома, и родители должны были заботиться, чтобы ихъ дѣти не выходили тунеядцами. Разумѣется, такъ было и съ Савломъ, а это значитъ, что уже въ зрѣломъ возрастѣ онъ находился въ Тарсѣ. Не безъ основанія припоминаютъ при этомъ, что „скинотворчество“ во всѣхъ его видахъ было наиболѣе развито въ Киликіи, гдѣ ему благопріятствовало обиліе пригоднаго матеріала въ богатствѣ шерсти при множествѣ козъ.

Всѣ указанныя наблюденія убѣждаютъ насъ, что Савлъ и не рано прибылъ во святой городъ и потомъ не разъ отлучался на родину. Поэтому нельзя преувеличивать [54]) его позднѣйшаго заявленія (Дѣян. XXVI, 4): *житіе мое еже отъ юности, исперва бывшее во языцѣ моемъ во Іерусалимѣ* (τὴν... βίωσίν μου ἐκ νεότητος τὴν ἀπ' ἀρχῆς γενομένην ἐν τῷ ἔθνει μου ἔν τε Ἱεροσολύμοις), *вѣдятъ вси Іудеи*. Здѣсь говорится собственно о характерѣ жизненнаго поведенія, какъ онъ обнаруживался съ начала Іерусалимскаго пребыванія [55]) и раскрывался впослѣдствіи; предполагаются лишь одни факты, свидѣтельствующіе о строго религіозномъ настроеніи въ фарисейскомъ духѣ (ср. Дѣян. XXVI, 5). Къ вопросу о школьномъ образованіи это замѣчаніе не относится прямо и ничуть не предрѣшаетъ, что Савлъ жилъ въ Іерусалимѣ долго

---

[53]) *Chr. Scholttgenii* Horae hebraicae et talmudicae II, p. 898, гдѣ изреченіе р. Іегуда: „кто не научаетъ сына ремеслу, тотъ какъ бы самъ научаетъ его разбою“ (ср. *Johannis Buxtorfii P.* Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum.., in lucem editum a Johanne Buxtorfio Filio, Basileae 1640, col. 120). Въ Pirke Abboth II, 2 (у *Aug. Wünsche.* Der Babylonische Talmud II, 3, S. 447, и у *Е. Б. Левина* на стрн. 20) Гамаліилъ 3-й (а по *Фаррару*, Жизнь св. Ап. Павла, стрн. 897, прим. 36—старшій) говоритъ: „одна ученость, не соединенная съ какимъ-либо промысломъ, совершенно несостоятельна и влечетъ за собою грѣхъ“, а въ I, 10 (у *Aug. Wünsche* ibid., S. 445, и у *Е. Б. Левина* на стрн. 10) Шаммаи заповѣдуетъ: „люби трудъ“.

[54]) Такъ, напр., *Paton J. Gloag*, Introduction to the Pauline Epistles, Edinburgh 1874, p. 4.

[55]) Въ Das Neue Testament übersetzt von *Carl Weizsäcker* (fünfte Auflage. Freiburg i. B. 1892) эта фраза передается (S. 261) даже такъ: wie er von Anfang an war, unter meinem Volke *und* in Jerusalem; а нужно замѣтить, что—по мнѣнію авторитетнѣйшаго филолога, Prof. *Friedrich Blass*'a (Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1896, S. 5),—рѣчь св. Апостола Павла въ Дѣян. XXVI воспроизведена „совершенно точно“.

и постоянно. Что касается замѣтки о „юности“ (ср. Мѳ. XIX, 20. Мрк. X, 20. Лк. XVIII, 21. 1 Тим. IV, 12), то достаточно сказать, что и при побіеніи св. Стефана Савлъ былъ еще „юношей“ (Дѣян. VII, 58), хотя бы и не въ нашемъ современномъ смыслѣ [56]).

Мы разсмотрѣли всѣ извѣстія по предмету раввинистическаго воспитанія и находимъ ихъ безусловно твердыми. Критическія подозрѣнія отличаются внутреннею слабостію и позволяютъ намъ прочнѣе обосновать то окончательное заключеніе, что Савлъ не посрамилъ исконной славы своего рода [57]) и превосходилъ всѣхъ сверстниковъ іудейскою ученостію, обѣщая сдѣлаться раввиномъ изъ раввиновъ.

Н. Глубоковскій.

---

[56]) У *Филона*—согласно искусственной системѣ Иппократа—въ De opificio mundi § 36 (въ Philonis Judaei opera edit. *Thomas Mangey*, vol. I, 1742, p. 25—26, и у *Leopold Cohn*, Breslau 1889, p. 40) опредѣляются: дитя (παιδίον) до 7-ми лѣтъ, мальчикъ (παῖς) до 14-ти, отрокъ (μειράκιον) до 21 г., юноша (νεανίσκος) до 28-ми, мужъ (ἀνήρ) до 49-ти, старецъ (πρεσβύτης) до 56-ти и старикъ (γέρων) послѣ этого термина. Однако Иродъ в. въ 44 г. (Antiqu. XIV, 13: 1. 3) и Агриппа I въ 46 л. (Antiqu. XVIII) 6: 7) обозначаются у *Іосифа Флавія* (B. Niese III, 299. 301; IV, 176) словомъ νεανίσκος; Агезилай у *Ксенофонта* (Ages. 1) 43 г. ἔτι μὲν νέος ὤν, а Маркъ Антоній у *Цицерона* (Philipp. II, 21) въ 44 г. adolescens. Равнымъ образомъ въ Clem. Hom.. Климентъ считается νεανίας-νεανίσκος (XII, 20. 21), между тѣмъ онъ былъ не только Ῥωμαίων πολίτης (XII, 20), но и (XII, 23) ἀνὴρ ἀξιόλογος (Migne, gr. ser t. II, col. 316—317). Другіе примѣры см. хотя бы у *Th. Lewin*, The Life of St. Paul I, p. 5,21. Ср. еще Handwörterbuch der griechischen Sprache von *Fr. Passow* — Rost-Peter II. 1. Lpzg 1852, S. 320 *a*; *Joh. Fried. Schleussner*, Novum Lexicon graeco-latinum in Novum Testamentum II (Lipsiae 1819). p. 190; Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testamenti auctore Prof. *Car. Lud. Wil. Grimm*, editio tertia (Lipsiae 1888), p. 294, и въ англійской обработкѣ Prof. *Joseph Henry Thayer*'a Greek-English Lexicon of the New Testament, New York 1893, p. 423 *a*, откуда видно, что νεανίας-νεανίσκος обнималъ періодъ отъ 24-хъ до 40 лѣтъ и даже далѣе.

[57]) Вмѣстѣ съ самымъ рожденіемъ Савлъ получилъ и особыя преимущества; ихъ онъ долженъ былъ оправдать номистическимъ совершенствомъ, между тѣмъ въ Pirke Abboth II, 17 (12) сказано (у *Aug. Wünsche*, Der Babylonische Talmud II. 3. S. 450, и у *Е. Б. Левина* на стрн. 30): „трудись надъ изученіемъ закона, *знаніе котораго не пріобрѣтается по наслѣдству*“.

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

А.А. Бронзов

О столкновении обязанностей

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 2. С. 317-336.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

О СТОЛКНОВЕНІИ ОБЯЗАННОСТЕЙ.

Въ жизни каждаго человѣка бываютъ минуты, когда предъ нимъ стоитъ нѣсколько обязанностей, требующихъ отъ него ихъ удовлетворенія. Человѣкъ сознаетъ, что въ данный моментъ всѣ эти обязанности одинаково важны, что права ихъ одинаково сильны. Но онъ не менѣе ясно сознаетъ также и то, что не въ силахъ одновременно осуществлять болѣе какой-либо одной изъ нихъ. Положеніе его въ данномъ случаѣ—весьма затруднительно. Потребна большая тщательность и осторожность въ рѣшеніи вопроса: исполненіе какой изъ предлежащихъ обязанностей должно быть предпочтено осуществленію другой или другихъ? При недостаточно осмотрительномъ освѣщеніи дѣла человѣкъ поступитъ нравственно-дурно... Да и вообще каждый долженъ выяснить себѣ вопросы: что надлежитъ ему предпринимать для того, чтобъ по возможности избѣгать подобныхъ столкновеній различныхъ обязанностей на будущее время? Съ какихъ точекъ зрѣнія и какими данными руководствуясь, онъ вообще можетъ правильнѣе и надежнѣе разрѣшать такія столкновенія, поскольку они, при наличныхъ условіяхъ его бытія, неотвратимы и неизбѣжны, и проч.?

Постараемся разъяснить дѣло по возможности опредѣленно и устойчиво, не сходя, однако, съ общедоступной точки зрѣнія.

I. Въ исторіи развитія нравственныхъ воззрѣній на языческой почвѣ не найдемъ болѣе или менѣе удовлетворительнаго разрѣшенія поставленныхъ выше вопросовъ.

Сначала обратимся къ нѣкоторымъ греческимъ трагикамъ,

предлагающимъ тѣ или иныя попытки къ выясненію дѣла. Наиболѣе интересны для насъ въ настоящемъ случаѣ: „Орестейя"—Эсхилова трилогія и въ особенности Софоклова трагедія — „Антигона".

Предводитель греческаго войска во время троянской войны Агамемнонъ, — читаемъ въ первой части данной Эсхиловой трилогіи, т. е., въ трагедіи „Агамемнонъ", — со славой возвратился на свою родину, но здѣсь былъ убитъ его женой Клитемнестрой, имѣвшей любовника Эгисѳа. Возвратившійся въ свой родной городъ сынъ Агамемнона Орестъ,—какъ видимъ во второй части трилогіи — въ трагедіи „Хоэфоры",— знавшій объ обстоятельствахъ смерти своего отца, естественно долженъ былъ разрѣшить слѣдующую коллизію обязанностей: съ одной стороны, онъ *обязанъ былъ* отомстить убійцамъ его отца, потому что такова была воля боговъ, возвѣщенная ему устами оракула; съ другой стороны, въ силу божественнаго закона, онъ опять таки *обязанъ былъ* проявлять къ своей матери только чувство сыновней любви. Коллизія явилась безотносительно къ такому или иному нравственному поступанію самого Ореста. Не въ его силахъ было предотвратить ее. Но она стояла передъ нимъ неотступно. И вотъ Орестъ убиваетъ свою мать (и ея любовника). Но что же послѣдовало затѣмъ? Достигъ ли Орестъ своего нравственнаго спокойствія? Ни-мало. Напротивъ, онъ сошелъ съ ума. Сами судьи,—читаемъ уже въ третьей части трилогіи— въ „Эвменидахъ",—призванные, по желанію Аѳины, разсмотрѣть и оцѣнить поступокъ Ореста, очевидно, находятся въ недоумѣніи: одна половина ихъ высказывается въ пользу Ореста, а другая въ пользу притязаній мстительныхъ Эринній и т. д. Совсѣмъ невыясненнымъ осталось у Эсхила слѣдующее обстоятельство. Воля боговъ, возвѣщавшаяся устами оракула, это — естественный, присущій каждому человѣку, нравственный законъ. Но что это за законъ, какое, въ частности, его содержаніе и проч., все это и слѣдовало бы разъяснить, чего, однако, древній трагикъ не дѣлаетъ. Отсюда и самая сущность дѣла остается недостаточно выясненной. Получается впечатлѣніе, что Орестъ не столько разрѣшаетъ сколько, такъ сказать, „разрубаетъ" коллизію и т. д.

Въ Софокловой трагедіи—„Антигона" выводятся на сцену, между прочимъ, два брата: Этеоклъ и Полиникъ (дѣти Эдипа). Первый — сторонникъ города Ѳивъ, второй — противникъ

ихъ. Между братьями происходитъ борьба, оканчивающаяся смертью обоихъ. Царемъ Ѳивъ былъ Креонъ. Онъ воспрещаетъ кому-бы то ни было даже и думать о возданіи умершему Полинику погребальнаго долга. Героиня въ трагедіи—Антигона, сестра этихъ двухъ, трагически умершихъ, братьевъ, естественно стоитъ предъ великой коллизіей: съ одной стороны, *долгъ*, лежащій на всякомъ, а тѣмъ болѣе на ней—сестрѣ лишеннаго погребальныхъ почестей героя, *повелѣваетъ* ей предать тѣло Полиника погребенію; но, съ другой стороны, она *обязана* повиноваться и изданному царемъ закону, при томъ, угрожавшему его нарушителямъ смертною казнію. Коллизія разрѣшается въ томъ смыслѣ, что Антигона погребаетъ своего несчастнаго брата. Основаніемъ, на которое опиралось такое Антигоново рѣшеніе, служило слѣдующее: по представленію древнихъ грековъ, „отказъ" кому-либо „въ погребеніи„ былъ „поступкомъ безбожнымъ и варварскимъ, одинаково ненавистнымъ и людямъ, и богамъ. Воля человѣка", въ данномъ случаѣ—Креона, „не можетъ быть",—заявляетъ предъ царемъ Антигона,—„выше воли безсмертныхъ, выше законовъ неписанныхъ, но неизгладимыхъ, существовавшихъ всегда"... („Всеобщ. истор. литерат." подъ редакц. Корша; т. I, ч. II, Спб. 1881 г.; стр, 1011. 1012). Очевидно, и здѣсь, какъ и въ Орестейѣ, мы видимъ ссылку на естественный, прирожденный всякому, нравственный („неписанный", „неизгладимый" и вѣчный) законъ, слѣдованіе предписаніямъ котораго всегда поможетъ человѣку разобраться въ коллизіяхъ; но, какъ тамъ, и здѣсь, къ сожалѣнію, не находимъ сколько-нибудь поясняющей дѣло характеристики „неписаннаго" закона, его содержанія и пр., вслѣдствіе чего у читателя трагедіи остаются нѣкоторыя недоумѣнія. „Твердаго опредѣленія того, что есть неписанный Божій законъ, Софоклъ не умѣетъ дать" (Kübel: „Christliche Ethik"; II Th.; 1896; Münch.; S. 119). Впрочемъ, разъясненіе дѣла удалось Софоклу сравнительно, по крайней мѣрѣ, лучше, чѣмъ Эсхилу, по прочтеніи трилогіи котораго читатель оставался съ еще большими недоумѣніями.

Другихъ древне-классическихъ трагедій касаться не будемъ, такъ какъ въ нихъ не найдемъ ничего новаго по разсматриваемому нами вопросу.

Какъ рѣшался послѣдній на почвѣ древне-языческой философской мысли? За отвѣтомъ на вопросъ обратимся къ

стоикамъ, предлагавшимъ такія или иныя попытки къ его рѣшенію.

Стоиками различались: „благо“ въ полномъ смыслѣ слова и „благо-достойное желанія“, только относительное. Соотвѣтственно этому различались у стоиковъ также двухъ родовъ и „обязанности“: однѣ — „совершенныя или безусловныя (κατορθώματα)“ и другія—„среднія или условныя (καθήκοντα)“. При такой точкѣ зрѣнія естественно былъ подвергаемъ обсужденію и рѣшенію и вопросъ о столкновеніи обязанностей между собою. Разсматривавшіяся стоиками коллизіи были двухъ родовъ: однѣ — только „кажущіяся“ и другія — „дѣйствительныя“. Коллизіи перваго рода можетъ пояснить слѣдующій примѣръ. Потерпѣвъ кораблекрушеніе, два человѣка ухватились за доску, которая можетъ поддержать, не погружаясь въ воду сама, только одного изъ нихъ. Если же не перестанутъ держаться за нее обое, то она неминуемо погрузится въ воду, и изъ тѣхъ не спасется ни одинъ. Очевидно,—разсуждали древніе философы,—кто-нибудь изъ двухъ *долженъ* пожертвовать собою въ пользу другого. Но кто именно? И почему онъ, а не другой? И вотъ языческіе мыслители (какъ стоики, такъ и другіе, настроенные однородно съ ними) приговариваютъ къ смерти того изъ этихъ людей, кто или менѣе мудръ, или менѣе полезенъ для другихъ и проч. Здѣсь собственно нѣтъ столкновенія обязанностей; здѣсь на лицо только столкновеніе „пользы“... и „обязанностей“. Не говоримъ уже о томъ, что утопающіе, до тѣхъ поръ, быть можетъ, даже и незнакомые другъ съ другомъ и лишь случайно оказавшіеся на одномъ кораблѣ, не всегда и могли бы рѣшить: кто изъ нихъ — полезнѣе, мудрѣе другого и проч.? Да и до рѣшенія ли имъ такихъ вопросовъ?! Что касается не „кажущихся“ только, а „дѣйствительныхъ“ коллизій обязанностей, то здѣсь разумѣлись обязанности, съ одной стороны, къ „семьѣ“, а съ другой, къ „отечеству“. Однако, достаточно удовлетворительнаго рѣшенія такихъ коллизій стоики не даютъ. Болѣе или менѣе основательнаго рѣшенія можно было бы ожидать скорѣе всего отъ Цицерона, сочиненіе котораго, между прочимъ, ревностно пытающееся уяснить и данный вопросъ, „носитъ стоическій характеръ“. Но и у этого мыслителя желательнаго рѣшенія не находимъ. Всѣ его разсужденія сосредоточиваются обыкновенно на оттѣненіи „контраста“ между „честнымъ“ и „полезнымъ“, — на

оттѣненіи положенія, что „отечество и благосостояніе отечества“ — въ данномъ случаѣ моменты наиболѣе всего съ рѣшающимъ значеніемъ, что разсматриваніе дѣла въ виду ихъ именно и есть разсматриваніе съ „наивысшей точки зрѣнія“ и проч. (Kübel; S. 119. Luthardt: „Die antike Ethik“. Leipz., 1887; S. 113. 137).

II. Посмотримъ теперь, какъ освѣщается разъясняемый нами вопросъ *въ ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ библейскихъ книгахъ?*

Въ *ветхозавѣтныхъ* библейскихъ книгахъ разсказывается о различныхъ коллизіяхъ обязанностей, при чемъ всѣ эти коллизіи рѣшаются обыкновенно просто. — Такъ, Богъ повелѣлъ Аврааму принести въ жертву единственнаго сына послѣдняго — Исаака. Здѣсь вошли въ столкновеніе между собою: обязанность отца къ дѣтямъ и обязанность человѣка по отношенію къ Богу. Первая требовала отъ Авраама обнаруженія только отческой любви къ Исааку; а послѣдняя требовала, чтобъ онъ безъ разсужденій повиновался Богу. Коллизія разрѣшена была въ пользу обязанности послѣдняго рода (Быт. XXII). Въ историческихъ книгахъ разсказывается не разъ, что по вопросу „о сомнительныхъ предпріятіяхъ должны были имѣть рѣшающее значеніе уримъ и тумимъ“ (Kübel; S. 122): чит., напр., повѣствованіе о Давидѣ, недоумѣвавшемъ: идти ли ему противъ Филистимлянъ... (1 Цар. XXIII, 2...),—не знавшемъ: предадутъ ли его въ руки Саула жители Кеиля (ibid. 9...),—преслѣдовать ли ему (сжегшихъ Секелагъ и плѣнившихъ его жителей) Амаликитянъ (ibid. XXX, 7...) и т. д? Исцѣленный пророкомъ Елисеемъ Нееманъ, военачальникъ сирійскаго царя, считалъ себя обязаннымъ не приносить впредь всесожженій и жертвъ другимъ богамъ, кромѣ Господа (4 Цар. V, 14. 15. 17). Но, съ другой стороны, какъ слуга сирійскаго царя, онъ былъ обязанъ сопровождать своего господина въ *домъ Риммона*, обязанъ былъ, поддерживая опиравшагося на него царя, вмѣстѣ съ нимъ поклоняться въ домѣ Риммона. Нееманъ чувствовалъ себя въ затруднительномъ положеніи и, конечно, естественно. Пренебречь обязанностью къ своему господину онъ не рѣшался: но не желалъ пренебречь и обязанностью къ исцѣлившему его отъ проказы Господу. Коллизія рѣшена была просто: попросивъ Елисея, чтобъ Господь простилъ его — Неемана - въ томъ случаѣ, когда онъ пойдетъ въ домъ Риммона, онъ получилъ въ отвѣтъ

успокоительныя слова: *иди съ миромъ* (ibid. 18. 19 [1]), тѣмъ коллизія и разрѣшалась въ желательномъ для просителя смыслѣ... Словомъ, «хотя вся ветхозавѣтная ступень,—потому что тамъ имѣетъ мѣсто только положительный законъ,—сама по себѣ есть ступень коллизіи, но» въ тоже время «она есть также и ступень объективнаго рѣшенія той» (Kübel; S. 122)

Новозавѣтныя библейскія книги во многихъ мѣстахъ касаются разсматриваемаго нами вопроса.

Мы знаемъ, что съ грѣхопаденіемъ прародительскимъ природа человѣческая извратилась, а съ тѣмъ вмѣстѣ ненадлежащею дорогою пошло и нравственное поступаніе человѣка. При такихъ обстоятельствахъ нормальное взаимоотношеніе между нравственной свободой человѣка и предписаніями нравственнаго закона было немыслимо. Человѣческія дѣйствія сплошь и рядомъ стали представлять собою безпорядочную путаницу. Здѣсь уже непремѣнно должны были получиться столкновенія обязанностей, такъ какъ по-истинѣ было бы чудо, еслибъ при безпорядочной человѣческой жизнедѣятельности одна обязанность не вторгалась въ область другой. Вся исторія язычества, гдѣ жизнь человѣка текла въ только что указанномъ смыслѣ, достаточно опредѣленно подтверждаетъ собою высказанныя нами положенія. Мы выше привели два характерныхъ примѣра, отмѣчаемые древне-классическою трагедіею. Въ обоихъ случаяхъ, т. е., въ исторіи Ореста и Антигоны, столкновенія обязанностей, такъ трагически разрѣшившіяся для этихъ лицъ, всецѣло объясняются тѣмъ, что жизнь народа, въ средѣ котораго могли происходить подобныя явленія, текла неправильно. Если бы въ данномъ случаѣ имѣлъ мѣсто нормальный порядокъ жизни, согласный съ тѣмъ нравственнымъ закономъ, какой былъ вложенъ въ человѣка при его сотвореніи и какой во всей своей чистотѣ дѣйствовалъ до грѣхопаденія прародителей, то Клитемнестра никогда не завела бы себѣ любовника, такъ какъ разрѣшенія на это не могъ дать ей чистый нравственный законъ. А если бъ она осталась вѣрною своему мужу, то не произошло бы и дальнѣйшаго, и предъ Орестомъ не выступила бы коллизія обязанностей, благополучное разрѣшеніе которой, съ его точки зрѣнія, оказалось немыслимымъ. Далѣе, при нормальномъ теченіи человѣческой жизни, и самая

---

[1]) *И рече Елисей къ Нееману: иди съ миромъ...*

война, о которой идетъ рѣчь въ „Антигонѣ“, и тѣмъ болѣе преступнѣйшее смертное единоборство двухъ братьевъ, а равно и изданіе Креономъ дикаго, съ чистой нравственной точки зрѣнія, закона—были бы немыслимы. Отсюда не было бы мѣста и роковой для Антигоны коллизіи обязанностей...

Господь нашъ Іисусъ Христосъ искупилъ человѣка отъ грѣха и его слѣдствій: проклятія и смерти, далъ христіанамъ спасительную благодать, помогающую имъ устраивать свою жизнь не безпорядочно, какъ текла она въ языческомъ мірѣ, а нормально. Чѣмъ больше проникаютъ христіанскія начала въ сознаніе человѣчества, чѣмъ больше и глубже они проводятся въ самую жизнь послѣдняго, тѣмъ нормальнѣе и нормальнѣе эта жизнь течетъ и развивается, тѣмъ меньше и меньше могутъ происходить и какія бы то ни было не разрѣшимыя столкновенія обязанностей. Идеаломъ нравственно-нормальной жизни, къ какому мы призваны стремиться, для насъ служитъ жизнь Богочеловѣка, Спасителя міра. Слѣдя за Его земною жизнію, какъ она излагается въ святыхъ Евангеліяхъ четырехъ Евангелистовъ, мы не находимъ ни одного случая, когда бы Онъ былъ поставленъ предъ неразрѣшимою коллизіею. Завистники и недоброжелатели Господа — фарисеи и книжники много разъ пытались создать для Него такого рода коллизію, но безъ всякаго успѣха: то, что съ ихъ мертвой—буквалистической точки зрѣнія было неразрѣшимою коллизіею, съ ясной и божественной точки зрѣнія Спасителя, не связавшаго Себя даже и однимъ грѣховнымъ дѣйствіемъ или и одною грѣховною мыслію, сознававшаго требованія нравственнаго закона во всей ихъ чистотѣ и цѣльности..., являлось разрѣшимымъ и уяснимымъ безъ всякаго затрудненія... (чит., напр., Мато. XXII, 15—22; Мрк. XII, 13—17. Мѳ. XII, 1—8; Лук. VI, 1—5. Мѳ. XII, 10—13; Мрк. III, 1—5; Лук. VI, 6—11. Лук. XIV, 1—6. Іоан. V, 1—13; VIII, 2—11 и т. под.). Отсюда, съ чисто христіанской, разсматриваемой въ идеальномъ смыслѣ, точки зрѣнія, немыслима и самая рѣчь о коллизіяхъ.

Къ сожалѣнію, и по вступленіи въ Христову Церковь люди въ большинствѣ случаевъ (особенно въ послѣднее время) мало заботятся о проведеніи высокихъ христіанскихъ принциповъ въ свою жизнь, объ устройствѣ послѣдней въ согласіи и гармоніи съ ними. Отсюда ихъ жизнедѣятельность по-прежнему или почти по-прежнему (т. е., какъ въ язы-

чествѣ) течетъ ненормальнымъ путемъ. Прямое слѣдствіе такого положенія дѣлъ — то, что различныя коллизіи обязанностей продолжаютъ посѣщать ихъ, какъ и язычниковъ или почти какъ язычниковъ. И это продолжится до того, конечно, времени, пока христіанскія жизненныя начала не войдутъ, такъ сказать, въ плоть и кровь людей, пока не будетъ имѣть мѣста желательное взаимоотношеніе между человѣческою свободою и нравственнымъ закономъ, пока нравственная свобода не будетъ надлежащимъ образомъ отзываться на каждый призывъ со стороны нравственнаго закона. Наступитъ ли все это и, если наступитъ, то когда, неизвѣстно. А пока и среди христіанъ, какъ и сказано, сплошь и рядомъ слышатся жалобы на различныя коллизіи обязанностей, на то, что они — христіане — являются ихъ жертвами.

Какія же въ частности — причины этого, — по крайней мѣрѣ, какія существенныя изъ нихъ?

Урегулированіе отношеній между нравственной свободой и нравственнымъ закономъ, о которомъ, т. е. урегулированіи, какъ необходимомъ, мы уже замѣтили выше, должно состоять въ томъ, чтобъ нравственно-свободный человѣкъ не злоупотреблялъ своей свободой. Иначе сказать: онъ долженъ заботиться о томъ, чтобъ находящееся въ его распоряженіи время жизни было употребляемо имъ, по выраженію моралистовъ, *нравственно*, точнѣе скажемъ: нравственно — хорошо. Это значитъ, что человѣкъ не долженъ жить, какъ говорится, „очертя голову". Человѣкъ сознаетъ, что ему дана извѣстная задача, которую онъ и долженъ рѣшить своимъ нравственнымъ поступаніемъ. Для болѣе успѣшнаго рѣшенія ея онъ долженъ заранѣе намѣтить не только тотъ путь, по какому вообще онъ намѣренъ вести свою жизнь, но даже и тотъ, по какому онъ думаетъ провести сегодняшній, завтрашній и т. д. дни. Здѣсь разумѣется, конечно, не столько и не только одна внѣшняя сторона дѣла, сколько также и внутренняя, хотя и первой нельзя отказать въ великомъ значеніи. Нерѣдко можно слышать, что будто бы извѣстному человѣку „нечего дѣлать", что будто бы нечѣмъ ему наполнить пустоту времени и проч. Чтобы мнѣ дѣлать, спрашиваетъ высказывающій подобныя сѣтованія человѣкъ? И вотъ одинъ отправляется въ безцѣльное и безсмысленное путешествіе, куда глядятъ глаза, другой отыскиваетъ лицъ, съ которыми можно было бы поиграть въ пресловутый „винтъ", не къ похвалѣ, конечно, человѣ-

чества, распространяющійся все сильнѣе и сильнѣе, и т. д. Время, словомъ, употребляется крайне не нравственно. Разсужденія, какія въ данномъ случаѣ приходится слышать: напр., объ отдыхѣ „за картами“ отъ трудовъ и пр., обыкновенно признаются нелѣпыми внутреннимъ сознаніемъ и самихъ разсуждающихъ и ведутся ими большею частію лишь, какъ говорится, „для очищенія совѣсти“. Итакъ, время потеряно. Между тѣмъ лежащія на человѣкѣ въ данный моментъ тѣ или иныя обязанности, идущія отъ лица нравственнаго закона, имъ не замѣчаются или считаются маловажными, чтобъ стоило ими интересоваться. Съ теченіемъ времени, однако, эти, не исполненныя человѣкомъ въ надлежащій моментъ, обязанности заявляютъ о себѣ сильнѣе и сильнѣе, такъ что игнорировать ихъ человѣкъ уже не можетъ. Но въ то же время всплываютъ на поверхность и другія—новыя—обязанности, выдвигаемыя данною минутою, и также требуютъ непремѣннаго ихъ удовлетворенія. Происходитъ столкновеніе. Человѣкъ вопіетъ: нѣтъ у меня потребнаго количества досуга для одновременнаго исполненія двухъ или бо́льшаго числа обязанностей, такъ что, молъ, не моя уже вина, если одну обязанность исполню, а другія оставлю безъ вниманія и т. д. Но въ томъ-то и дѣло, что его—вина. Онъ забываетъ, что ему въ данномъ случаѣ приходится считаться съ прежними своими грѣхами и недочетами,—забываетъ, что если бы въ свое время исполнилъ ту или иную обязанность, то въ настоящую минуту ему не пришлось бы испытывать такого неpріятнаго положенія и строить изъ себя какого-то мученика, жертву обстоятельствъ... Словомъ, правильная свобода человѣка должна быть направлена къ тому, чтобы каждый часъ его жизни такъ или иначе, но непремѣнно служилъ общей цѣли его бытія. Если человѣкъ будетъ въ этомъ именно смыслѣ устраивать и направлять свою жизнь, тогда въ его распоряженіи окажется вполнѣ достаточно времени для исполненія лежащихъ на немъ разнородныхъ обязанностей.

Помимо ненормальнаго пользованія временемъ, въ настоящемъ случаѣ обращаетъ на себя вниманіе также и другое обстоятельство: недостатокъ въ человѣкѣ осмотрительности, осторожности и разсудительности, христіанской мудрости. Вслѣдствіе недостатка осмотрительности и осторожности происходятъ, напр., такого рода случаи. Допустимъ, напр., что

въ минуту увлеченія человѣкъ даетъ кому-либо извѣстное обѣщаніе нисколько не думая о томъ, сможетъ ли онъ исполнить его. Наступаетъ время исполнить эту нравственную обязанность, возложенную самимъ же человѣкомъ на себя. Но этому мѣшаютъ различныя препятствія, которыхъ человѣкъ, давая обѣщаніе, не предусмотрѣлъ и потому именно, что не хотѣлъ предусмотрѣть, а не потому, что не могъ. Человѣкъ стоитъ предъ коллизіей: съ одной стороны, онъ обязанъ исполнить обѣщаніе, а съ другой, не предусмотрѣнныя имъ обстоятельства въ то же самое время налагаютъ на него другія обязанности, несовмѣстимыя съ первою, и т. д. Кромѣ того, и предусмотрительному, осторожному человѣку необходимо, не ограничиваясь этими своими качествами, постоянно заботиться о пріобрѣтеніи христіанской разсудительности, христіанской мудрости, чтобъ съ помощью этого средства внести бо́льшій порядокъ въ свою нравственную жизнь. *Не сообразуйтесь съ вѣкомъ симъ*, говоритъ св. Ап. Павелъ, *но преобразуйтесь обновленіемъ ума вашего, чтобы вамъ познавать, что есть воля Божія, благая, угодная и совершенная* (Римл. XII, 2) [1]. *Молюсь, чтобы любовь ваша еще болѣе и болѣе возрастала въ познаніи..., чтобы, познавая лучшее, вы были чисты и непреткновенны въ день Христовъ* (Филипп. I, 9. 10) [2]. *Испытывайте, что благоугодно Богу* (Ефес. V, 10) [3], *не будьте неразсудительны, но познавайте, что есть воля Божія* (—17) [4], *все испытывайте* (1 Солун. V, 21) [5] и т. под. Всѣ эти и подобные имъ совѣты даются св. апостоломъ христіанамъ на тѣ случаи, когда ихъ посѣтятъ какія-либо „сомнѣнія", имѣющія характеръ разсматриваемыхъ нами коллизій и проч. *Если же у кого*, говоритъ св. ап. Іаковъ, *недостаетъ мудрости, да проситъ у Бога, дающаго всѣмъ просто и безъ упрековъ: и дастся ему* (I, 5) [6]. Эта христіанская мудрость потребовалась хри-

[1]) *Не сообразуйтеся вѣку сему, но преобразуйтеся обновленіемъ ума вашего, во еже искушати вамъ, что есть воля Божія благая и угодная и совершенная.*

[2]) *И о семъ молюся, да любовь ваша еще паче и паче избыточествуетъ въ разумѣ и во всякомъ чувствіи, во еже искушати вамъ лучшая, да будете чисти и непреткновенни въ день Христовъ.*

[3]) *Искушающе, что есть благоугодно Богови.*

[4]) *Не бывайте несмысленни, но разумѣвайте, что есть воля Божія.*

[5]) *Вся же искушающе: добрая держите*

[6]) *Аще же кто отъ васъ лишенъ есть премудрости, да проситъ отъ дающаго Бога всѣмъ нелицепріемнѣ, и не поношающаго, и дастся ему.*

стіанамъ уже въ первыя времена существованія Христовой Церкви на землѣ. Съ одной стороны, христіане, вступившіе въ Христову Церковь изъ іудейства, сознавали себя обязанными исполнять требованія христіанскаго закона; а съ другой, они не могли (по крайней мѣрѣ, извѣстная ихъ часть) примириться съ мыслью, что исполненіе ветхозавѣтнаго закона для нихъ уже не обязательно болѣе, поскольку послѣдній отмѣненъ новозавѣтнымъ. Недоумѣніе было разрѣшено христіански-мудрыми свв. апостолами (Дѣян. XV). Чит. также, между прочимъ, Дѣян. X, 13 и слѣд.; Римл. XIV; 1 Коре. VIII, 7 и слѣд. и т. под.

Разъ, при ненормальности теченія человѣческой жизни, ненормальности, постоянно заявляющей о себѣ и въ христіанской даже средѣ, столкновенія интересовъ общественнаго характера и частнаго, высшихъ—духовныхъ и низшихъ—матеріальныхъ, требованій справедливости и любви и т. д.—явленіе въ нѣкоторомъ смыслѣ неизбѣжное,—отсюда явилась потребность хоть сколько-нибудь упорядочить отношенія человѣка къ нимъ. И вотъ искони предлагаются моралистами различнаго рода правила. Говорятъ: по мѣрѣ возможности всетаки люди должны всячески стараться, чтобы тѣ или иныя столкновенія обязанностей не наступали; если же послѣднія, т. е. столкновенія, возникли, то необходимо тщательно къ нимъ присматриваться, дѣйствительно ли они таковы, нѣтъ ли въ данномъ случаѣ только мнимаго столкновенія; изъ нѣсколькихъ обязанностей, одновременно требующихъ отъ человѣка внимательнаго къ нимъ отношенія, должно предпочтительно избирать не менѣе важныя, а болѣе существенныя въ какомъ-либо отношеніи; вообще во всякомъ въ отдѣльности разѣ слѣдуетъ относиться къ дѣлу съ большимъ вниманіемъ и проч.

Но всѣ эти и подобныя имъ правила и руководительныя соображенія, при всей ихъ благонамѣренности, далеко не во всякомъ случаѣ примѣнимы къ дѣлу. Причиной этого служитъ слѣдующее обстоятельство. Эти правила намѣчены моралистами при помощи наблюденій надъ бывшими уже ранѣе столкновеніями обязанностей. Такія наблюденія, безспорно, имѣютъ важное значеніе, но далеко не всецѣлое. Дѣло въ томъ, что въ послѣдующее время ни одинъ изъ предыдущихъ случаевъ никогда не повторяется, да и не можетъ повториться въ тождественномъ видѣ. Всякому случаю, напро-

тивъ, непремѣнно присущи извѣстныя специфическія особенности, предусмотрѣніе которыхъ заранѣе невозможно и проч.

Правило моралистовъ, напр., гласитъ: если столкнутся между собою справедливость и любовь, то требованіямъ первой должно быть отдано преимущество предъ голосомъ второй. Повидимому, дѣло рѣшено,—повидимому, все ясно. Но дѣйствительность можетъ сказать иное. Многіе моралисты приводятъ слѣдующій, излюбленный ими, примѣръ. Нѣкто былъ долженъ своему знакомому извѣстную сумму денегъ. Скопивъ послѣднюю, онъ, допустимъ, отправился къ своему кредитору, чтобы возвратить ему долгъ. Человѣка побуждаетъ къ этому чувство справедливости. Пока дѣло идетъ безъ осложненій. Но вотъ на дорогѣ онъ встрѣчаетъ бѣднаго сироту, тѣло котораго даже не вездѣ прикрыто лохмотьями, ноги котораго без обуви, хотя температура воздуха низка и т. д. Къ человѣку, идущему уплатить свой долгъ кредитору, сирота взываетъ о помощи или даже и не взываетъ, а просто лишь жалобно смотритъ на него, что можетъ подѣйствовать сильнѣе всякихъ словъ. Получается столкновеніе обязанностей: съ одной стороны, справедливость побуждаетъ человѣка идти къ заимодавцу и возвратить ему вышеупомянутый долгъ, а съ другой, чувство жалости и любви къ человѣчеству заставляетъ его одѣть, „согрѣть... сироту". Думаемъ, что каждый человѣкъ, хотя бы отчасти лишь настроенный въ нравственно-добромъ смыслѣ, скорѣе отдастъ предпочтеніе требованіямъ любви, а не требованіямъ сухой справедливости, особенно если данный кредиторъ живетъ не въ столь плачевномъ положеніи, въ какомъ разсматриваемый сирота. Тотъ должникъ, котораго моралисты приводятъ въ разсматриваемомъ примѣрѣ, такъ именно и поступилъ. Итакъ, вышеуказанное правило является нарушеннымъ, хотя существо дѣла отъ этого лишь только выиграло...

Впрочемъ, нѣкоторое значеніе выставляемыхъ моралистами правилъ, въ однихъ случаяхъ большее, въ другихъ—меньшее, все-таки не можетъ быть отрицаемо (ср. выше).

Такъ, правило, предписывающее, напр., тщательно каждому присматриваться, въ самомъ ли дѣлѣ въ данномъ случаѣ субъектъ стоитъ предъ коллизіей, имѣетъ свою силу. Иродъ *съ клятвою обѣщалъ* плясуньѣ *дать, чего она ни попроситъ. Она же, по наущенію матери своей, сказала: дай мнѣ здѣсь на блюдѣ голову Іоанна Крестителя* (Мѳ. XIV, 6—8. Мрк. VI,

22—25). Иродъ *опечалился* (Мѳ. ст. 9. Мрк. ст. 26) [1]). Онъ стоялъ предъ коллизіей: съ одной стороны, онъ опасался убивать св. Іоанна Крестителя, такъ какъ *боялся народа*, считавшаго *его пророкомъ* (Мѳ. ст. 5); кромѣ того, онъ *зналъ, что* это—*мужъ праведный и святой, и* потому *берегъ его, многое дѣлалъ, слушаясь его, и съ удовольствіемъ слушалъ его* (Мрк. ст. 20). Съ другой стороны, *ради клятвы и возлежавшихъ съ нимъ* [2]), онъ сознавалъ, что не можетъ не исполнить и желанія плясуньи. Коллизія разрѣшилась, какъ извѣстно, въ смыслѣ удовлетворенія послѣдней (Мѳ. 9—11 ст. Мрк. ст. 26—28). Данная коллизія, происшедшая вслѣдствіе неосторожности и непредусмотрительности (ср. выше) Ирода, съ христіанской точки зрѣнія, да и съ правильной „естественной“, не можетъ быть признана дѣйствительною. Вмѣсто того, чтобы соглашаться на исполненіе просьбы плясуньи, воспользовавшейся его опрометчивостью, Иродъ долженъ былъ бы вразумить ее, осязательно доказать какъ ей, такъ и окружавшимъ, что ея просьба нелѣпа по существу, что, давая клятву, онъ разумѣлъ такія ея просьбы, исполненіе которыхъ не шло бы въ разрѣзъ съ его царскимъ достоинствомъ, съ его справедливостью и проч. Если же онъ заранѣе не предупредилъ ея объ этомъ, то просто потому, что было излишне: послѣднее естественно предполагалось само собою. Вѣдь навѣрное онъ не позволилъ бы отрубить у себя ногу или руку, если бы плясунья того потребовала вмѣсто головы св. Іоанна Крестителя. Тогда онъ съумѣлъ бы съ честью выдти изъ коллизіи, и никто изъ присутствовавшихъ не упрекнулъ бы его. Но Иродъ проявилъ непростительное малодушіе, побоялся нарушить клятву, неисполненіе которой въ томъ смыслѣ, въ какомъ ея исполненія требовала плясунья, и не было бы даже клятвопреступленіемъ, устыдился присутствовавшихъ, между тѣмъ какъ стыдиться ихъ ему надлежало по исполненіи его

---

[1]) *Тѣмже и съ клятвою изрече ей дати, егоже аще воспросить. Она же наваждена матеріею своею, даждь ми, рече, здѣ на блюдѣ главу Іоанна Крестителя (Мѳ. XIV, 7. 8). И печаленъ бысть царь (—9)...*

[2]) *И хотящъ его убити, убояся народа, зане яко пророка его имъяху (Мѳ. 5 ст.). Иродъ бо бояшеся Іоанна, вѣдый его мужа праведна и свята, и соблюдаше его: и послушавъ его, многа творяше, и въ сладость его послушаше (Мрк. VI, 20). Клятвы же ради, и за возлежащихъ съ нимъ, повелѣ дати ей* (Мѳ. 9 ст.), т. е., плясуньѣ...

преступной клятвы и пр.—Приведемъ другой примѣръ, отмѣчаемый въ весьма многихъ нравоучительныхъ системахъ. Указываютъ на больного, котораго ожидаетъ близкая смерть. Окружающіе больного родственники и знакомые стоятъ предъ коллизіей: съ одной стороны, они обязываются ясными предписаніями нравственнаго закона говорить больному (какъ и всякому другому человѣку) только правду; а съ другой, любовь къ нему, повидимому, не менѣе настойчиво обязываетъ ихъ скрывать отъ него правду, такъ какъ знаніе ея можетъ вредно отозваться на его здоровьѣ. Но въ дѣйствительности и здѣсь видимъ коллизію только мнимую, по крайней мѣрѣ, съ христіанской точки зрѣнія. Ни одинъ христіанинъ, какъ таковой именно, не долженъ бояться смерти, такъ какъ за гробомъ его ожидаетъ лучшая и вѣчная жизнь, такъ какъ здѣсь на землѣ онъ лишь „странникъ": мы *не имѣемъ здѣсь постояннаго града, но ищемъ будущаго* (Евр. XIII, 14) [1]); наша здѣшняя жизнь—подготовленіе къ будущей. Если язычникъ Сократъ разсуждалъ: „не смѣшно ли было бы, если бы человѣкъ, своею жизнью приготовляясь стать сколько можно ближе къ смерти, началъ скорбѣть, когда смерть пришла къ нему? Итакъ, я справедливо не жалуюсь и не скорблю, оставляя васъ" (т. е., его учениковъ), „ибо надѣюсь, что и тамъ не менѣе, чѣмъ здѣсь, встрѣчусь съ добрыми друзьями" („Сочин. Платона", перев. проф. В. Карповымъ; ч. II; Спб.; 1863; стр. 41)...; если, повторяемъ, подобнымъ образомъ высказывался языческій мудрецъ, будущая—за гробомъ—жизнь для котораго представлялась нѣкоторой (и даже болѣе того) загадкой, то не во сто ли разъ болѣе такимъ же взоромъ долженъ смотрѣть на смерть истинный христіанинъ? Несомнѣнно. Отсюда для родственниковъ опасно больного человѣка въ существѣ дѣла не предстоитъ никакой дѣйствительной коллизіи: они безбоязненно обязаны говорить ему правду. Зная ее, онъ лучше приготовится къ встрѣчѣ смерти; иначе онъ можетъ перейти въ другой міръ безъ надлежащей подготовки, что будетъ, конечно, хуже и для его, и для окружающихъ. Если же открытая больному правда произведетъ въ отношеніи къ ходу его болѣзни печальныя послѣдствія, то въ этомъ будетъ всецѣло виновенъ самъ больной, своею предшествовавшею жизнью не поставившій себя на подобающую

[1]) *Не имамы бо здѣ пребывающаго града, но грядущаго взыскуемъ.*

высоту нравственно-духовнаго развитія и твердости...—Остановимся еще разъ на примѣрѣ о двухъ человѣкахъ, послѣ кораблекрушенія схватившихся за доску, выдерживавшую тяжесть лишь одного изъ нихъ. Язычники не могли, какъ слѣдуетъ, разобраться въ этомъ случаѣ. Не твердою рукою подписываютъ свое рѣшеніе, однако, и нѣкоторые изъ новѣйшихъ мыслителей. Философъ Фихте разсудилъ совсѣмъ не по-философски: въ видахъ яко бы торжества справедливости, по его приговору, надлежитъ утонуть обоимъ! Хорошо рѣшеніе! Богословъ Ро́тэ не въ состояніи взглянуть на дѣло съ чисто-христіанской точки зрѣнія: по его приговору, человѣкъ, отличающійся бо́льшимъ мужествомъ, бо́льшею неустрашимостью... и, слѣдовательно, сравнительно съ другимъ, менѣе боящійся смерти, долженъ оставить доску и утонуть, чтобы такимъ образомъ могъ спастись второй, которому не присущи качества перваго и для котораго смерть была бы болѣе ужаснымъ обстоятельствомъ, чѣмъ для того... Между тѣмъ намъ дѣло представляется слишкомъ яснымъ, и дѣйствительной коллизіи здѣсь, по нашему мнѣнію, нѣтъ. По смыслу ученія Христова, мы должны любить своихъ ближнихъ, какъ себя самихъ (Мато. XXII, 39...), даже *должны полагать* за нихъ *души свои* (1 Іоан. III, 16) [1]. Слѣдовательно, съ чисто-христіанской точки зрѣнія, каждый изъ утопающихъ долженъ думать не о себѣ и не о своемъ личномъ спасеніи, а скорѣе и только о спасеніи своего ближняго, оказавшагося въ данномъ положеніи. А что отсюда получится, это—другой вопросъ, въ настоящемъ случаѣ не имѣющій значенія. Опять истинной коллизіи нѣтъ на лицо. Нечего уже и говорить о такихъ случаяхъ, каковъ, напр., случай съ признаваемымъ папистическою церковью за святого нѣкіимъ Криспиномъ, который (какъ о томъ говорится во всѣхъ почти нравоучительныхъ системахъ) занимался, между прочимъ, воровствомъ кожи у состоятельныхъ людей съ тою цѣлью, чтобы затѣмъ изъ нея приготовлять обувь для бѣдняковъ и неимущихъ. Читающій о такихъ подвигахъ папистическаго „святого“ (?!) ни на мгновеніе не согласится въ душѣ, что въ данномъ случаѣ можно было бы говорить о какой-либо дѣйствительной коллизіи, предстоявшей Криспину, какъ о томъ кричатъ многіе папистическіе богословы. *Кто кралъ,*—говоритъ св. ап. Па-

---

[1]) *Мы должни есмы по братіи души полагати.*

велъ,—*впередъ не крадь, а лучше трудись, дѣлая своими руками полезное, чтобъ было изъ чего удѣлять нуждающемуся* (Ефес. IV, 28) [1]). Дѣло ясно и безъ всякихъ правилъ.

Имѣетъ значеніе и то правило, по смыслу котораго обязанности высшаго разряда и порядка, входящія въ столкновеніе съ обязанностями низшаго качества, должны быть предпочитаемы по сравненію съ послѣдними. Но едва-ли кто и безъ этого правила не поступилъ бы точно такъ-же, руководствуясь однимъ здравымъ смысломъ, голосомъ своего нравственнаго чувства, а тѣмъ болѣе ученіемъ Священнаго Писанія, повелѣвающаго *повиноваться больше Богу, нежели людямъ* (Дѣян. V, 29; сравн. IV, 19). [2]) Когда свв. апостоламъ Господнимъ старѣйшины и книжники запретили *говорить и учить о имени Іисуса*, они отвѣтили послѣднимъ именно тѣми словами и, при томъ, не одинъ разъ (см. цитов. мѣста). По ясному ученію Слова Божія, изъ обязанностей, съ одной стороны, касающихся нашей любви къ родителямъ..., а съ другой, нашихъ отношеній къ Спасителю нашему, послѣднія всегда должны быть безусловно предпочитаемы первымъ (Мате. X, 37: *кто любитъ отца или мать болѣе, нежели Меня, не достоинъ Меня; и кто любитъ сына или дочь болѣе, нежели Меня, не достоинъ Меня* [3]). Лук. XIV, 26: *если кто приходитъ ко Мнѣ, и не возненавидитъ отца своего и матери, и жены, и дѣтей, и братьевъ, и сестеръ, а притомъ и самой жизни своей; тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ* [4]). Чит. также Лук. IX, 59—62 и т. под.). Здѣсь нѣтъ мѣста никакимъ колебаніямъ, никакимъ недоумѣніямъ.—Нѣкоторыми моралистами по поводу настоящаго правила на случай столкновенія обязанностей дѣлается ссылка, между прочимъ, и на 1 Коре. VII, 38 (*выдающій замужъ свою дѣвицу поступаетъ хорошо; а не выдающій поступаетъ лучше)* [5]). Но послѣднее мѣсто должно

---

[1]) *Крадый ктому да не крадетъ, но паче да труждается, дѣлая своима рукама благое, да иматъ подаяти требующему.*

[2]) *Отвѣщавъ же Петръ и Апостоли, рѣша: повиноватися подобаетъ Богови паче, нежели человѣкомъ (Дѣян. V, 29).*

[3]) *Иже любитъ отца или матерь паче мене, нѣсть мене достоинъ: и иже любитъ сына или дщерь паче мене, нѣсть мене достоинъ.*

[4]) *Аще кто грядетъ ко мнѣ, и не возненавидитъ отца своего, и матерь, и жену, и чадъ, и братію, и сестръ, еще же и душу свою, не можетъ мой быти ученикъ.*

[5]) *Тѣмже и вдаяй браку свою дѣву, добрѣ творитъ: и не вдаяй, лучше творитъ.*

быть понимаемо съ большою осторожностію. Дѣло въ томъ, что каждый человѣкъ, имѣя природу, которая безусловно тождественна съ природою другихъ людей, въ то же время обладаетъ и нѣкоторыми особенностями, обособляющими его, какъ индивидуума, отъ всѣхъ прочихъ. Въ силу этихъ личныхъ особенностей одинъ человѣкъ проявляетъ склонность, положимъ, къ научнымъ занятіямъ, другой—къ музыкѣ и т. д. Въ силу этихъ же особенностей одинъ человѣкъ болѣе пригоденъ для семейной жизни, другой—для одинокой. И разъ каждому человѣку даны извѣстные таланты, онъ обязанъ, безусловно обязанъ развивать ихъ (насколько, конечно, это—въ его власти). Иначе онъ погрѣшитъ противъ своего Творца, и съ нимъ Создатель поступитъ именно такъ, какъ въ извѣстной евангельской притчѣ о талантахъ поступлено съ тѣмъ, кто, получивъ отъ своего господина одинъ талантъ, закопалъ его въ землю. Разъ извѣстный человѣкъ, въ силу присущихъ ему личныхъ особенностей, болѣе пригоденъ для семейной жизни, удобнѣе можетъ достигнуть цѣли своего бытія, вступивъ въ бракъ, онъ и долженъ вступать, потому что, оставаясь одинокимъ, онъ можетъ оказаться дальше отъ искомаго имъ царства Божія, чѣмъ ведя семейную жизнь. Но разъ человѣкъ, въ силу тѣхъ же своихъ особенностей, оказывается пригоднымъ не столько для семейной, сколько для одинокой жизни, онъ и не долженъ вступать въ бракъ: если ему *дано*, по слову Спасителя, *вмѣстить сіе слово*, то онъ уже не имѣетъ права *вмѣщать или не вмѣщать*, а *долженъ* вмѣстить, *обязанъ* безъ ограниченій и уступокъ. Безбрачная жизнь для такого человѣка—прямая обязанность, отъ которой уклониться онъ не имѣетъ нравственнаго права; и если онъ слѣдуетъ совѣту не вступать въ бракъ, то не дѣлаетъ ничего такого, что выходило бы за предѣлы того нравственнаго совершенства, которое Богомъ заповѣдано всѣмъ людямъ,—а совершаетъ лишь самую обыкновенную вещь. Словомъ, каждый человѣкъ долженъ обстоятельно обдумывать и взвѣшивать: вступивъ ли въ бракъ, или оставаясь въ дѣвствѣ, онъ скорѣе поступитъ сообразно со своими личными особенностями, скорѣе и удобнѣе спасется и проч? Легкомысленное отношеніе къ этому вопросу отзовется на немъ весьма пагубно. Имѣя въ виду все это, св. ап. Павелъ и пишетъ коринѳянамъ о дѣвствѣ: *по настоящей нуждѣ за лучшее признаю, что хорошо человѣку оставаться такъ* (I Кор. VII,

26) [1]), т. е., въ дѣвствѣ. Развивая свое положеніе, св. апостолъ указываетъ на то обстоятельство, что брачная жизнь сопряжена со многими условіями, затрудняющими для человѣка заботу объ угожденіи Господу, такъ что, въ виду этого, дѣвство можетъ быть сравнительно болѣе рекомендуемо, хотя разсматриваемый самъ-по-себѣ бракъ—дѣло хорошее (1 Кор. VII, 38). *По настоящей нуждѣ*, говоритъ св. Павелъ коринѳянамъ, лучше не вступать въ бракъ. Здѣсь св. апостолъ разумѣетъ современное ему состояніе коринѳскаго общества. Коринѳяне еще не успѣли достаточно утвердиться и укрѣпиться въ Христовой вѣрѣ. Между тѣмъ языческая власть воздвигала противъ нихъ гоненія. Ясно, что чѣмъ меньше условій противодѣйствовало ихъ христіанской стойкости, тѣмъ было лучше. Брачная жизнь при такихъ обстоятельствахъ для многихъ изъ коринѳянъ (именно сравнительно слабыхъ духомъ) могла оказаться прямо-таки не желательною, потому что она сильнѣе приковывала ихъ симпатіи къ землѣ и земному. Въ борьбѣ съ языческими преслѣдованіями христіанъ для послѣднихъ пагубнымъ могло оказаться всякое такого рода условіе. Здѣсь-то и кроется смыслъ словъ св. апостола: *по настоящей нуждѣ* (ср. Матѳ. XIX, 29). Разсматриваемый въ виду всего сказаннаго—совѣтъ апостольскій (чит. у него и всю вообще 7-ю главу I Корѳ.) не можетъ считаться чѣмъ-то необязательнымъ для тѣхъ, кого онъ имѣетъ предъ собою; напротивъ, онъ всецѣло обязателенъ для нихъ. Это—съ одной стороны. Съ другой, слѣдованіе ему не можетъ быть сочтено кѣмъ-либо за что-то особенное, за что-то указывающее на какую либо заслугу со стороны подчиняющагося ему человѣка...

Если сталкиваются между собою такія обязанности, удовлетвореніе однѣхъ изъ которыхъ влечетъ за собою благополучіе самого даннаго человѣка, между тѣмъ какъ удовлетвореніе другихъ обусловливаетъ собою благополучіе его ближняго, то выходъ изъ такого столкновенія, помимо и существующаго на этотъ случай правила, будетъ самый простой: по смыслу ученія Слова Божія, повелѣвающаго намъ, какъ мы выше видѣли, *полагать* за ближнихъ свои души, въ этомъ смыслѣ должна быть разрѣшена и данная коллизія.

---

[1]) *Мню убо сіе добро быти за настоящую нужду, яко добро человѣку тако быти.*

Если входятъ въ столкновеніе другъ съ другомъ обязанности, однѣ изъ которыхъ отмѣчены общественнымъ характеромъ, а другія—частнымъ, личнымъ, то рѣшеніе этой коллизіи, опять-таки помимо всякихъ правилъ, совершенно аналогично съ рѣшеніемъ коллизіи предыдущей: если тамъ благополучіе ближняго должно быть поставлено на первый планъ по сравненію съ личнымъ благополучіемъ каждаго, то здѣсь въ тѣмъ большей степени (и по тѣмъ же основаніямъ) на первомъ мѣстѣ слѣдуетъ поставить не свои личныя блага, а благополучіе семьи, общества, государства...

Не говоря о другихъ правилахъ, существующихъ на данный счетъ, съ своей стороны считаемъ необходимымъ замѣтить, что вмѣсто всякихъ подобнаго рода правилъ слѣдуетъ предписать каждому человѣку по-возможности болѣе заботиться о развитіи своего духовнаго *я*, при каковомъ условіи онъ не будетъ настигнутъ врасплохъ никакою коллизіею. Если человѣкъ постарается и успѣетъ пріобрѣсть надлежащую нравственную тактичность, тогда онъ въ каждомъ случаѣ безъ труда найдется, какъ ему поступить, даже если бъ ему вовсе не были извѣстны никакія правила въ родѣ указанныхъ выше. Словомъ, каждый изъ насъ долженъ заботиться о томъ, чтобы, по слову Св. Писанія, *навыкомъ пріучить свои чувства къ различенію зла и добра* (Евр. V, 14) [1].

Въ заключеніе надлежитъ сказать, что „весьма большое значеніе“ имѣетъ также „соотвѣтствующее духу христіанства“ устройство „нравственной общественной жизни, спеціально—истинно нравственное регулированіе отношенія различныхъ общественныхъ круговъ и учрежденій. Тѣмъ рѣже будутъ коллизіи обязанностей, чѣмъ меньше какое-либо изъ этихъ обществъ,—государство-ли то, или церковь,—домогается своего всемогущества вопреки другимъ,—чѣмъ больше всѣ они подчиняютъ свои относительныя цѣли—цѣли абсолютной, т. е., чѣмъ больше всякое общество дѣйствительно служитъ споспѣшествованію цѣлаго и, наконецъ, достиженію нравственно-религіозной цѣли человѣчества, —и чѣмъ болѣе“ всѣми будетъ сознаваться „господствующая“ въ мірѣ „цѣлесообразность“ и ею обусловленное извѣстное взаимное „отношеніе различныхъ обществъ, равно какъ и значеніе индивидуаль-

[1]) *Совершенныхъ же есть твердая пища, имущихъ чувствія обучена долгимъ ученіемъ въ разсуждсніе добра же и зла.*

ности. Именно поэтому обязанность всякаго—также и ради себя самого посвящать свои силы не только собственному, но и всеобщему развитію нравственнаго сознанія" (Kübel; S. 128—129).

Итакъ, 1., внѣ христіанства коллизіи обязанностей—явленіе неизбѣжное; 2., язычество не въ состояніи предложить удовлетворительнаго выхода изъ такихъ коллизій; 3., въ „Ветхомъ Завѣтѣ" предлагается „объективное разрѣшеніе" коллизій; 4., такое же разрѣшеніе коллизій, съ одной стороны, предлагается и въ „Новомъ Завѣтѣ", гдѣ—5., съ другой стороны, требуется отъ человѣка для той цѣли пріобрѣтеніе мудрости, „нравственной тактичности"; 6., предлагаемыя моралистами различныя правила на случай столкновенія обязанностей имѣютъ лишь относительное значеніе; наконецъ, 7., чѣмъ больше и больше какъ отдѣльный человѣкъ, такъ и цѣлыя общества будутъ стремиться къ гармоническому сочетанію въ ихъ жизни нравственной свободы и нравственнаго закона, иначе сказать: къ возможно полному воплощенію въ ихъ поступаніи высокихъ христіанскихъ началъ,—тѣмъ меньше и меньше будутъ заявлять о себѣ и какія-либо столкновенія обязанностей.

Александръ Бронзовъ.

25 Декабря 1896 г.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

П.Я. Светлов

О самоубийстве:

беседа в церкви Нежинского Историко-филологического института кн. Безбородко по случаю самоубийства одного студента

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 2. С. 337-345.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

О САМОУБІЙСТВѢ [1]).

Если кто видитъ брата своего согрѣшающаго грѣхомъ не къ смерти, то пусть молится, и Богъ дастъ ему жизнь, то есть, согрѣшающему грѣхомъ не къ смерти. Есть грѣхъ къ смерти: не о томъ говорю, чтобы онъ молился,

1 Іо. V 16.

ВЫ, ВѢРОЯТНО, догадываетесь, надъ какимъ грѣхомъ произноситъ столь жестокій, повидимому, и суровый приговоръ даже самъ кроткій апостолъ любви, евангелистъ Іоаннъ Богословъ. Его писанія болѣе всѣхъ раскрываютъ христіанство, какъ религію всепрощенія и любви, и однако у одного этого апостола мы находимъ такое суровое осужденіе самоубійства съ запрещеніемъ даже молитвъ о прощеніи этого грѣха. И это осужденіе при всемъ томъ не находится ни въ какомъ противорѣчіи съ существомъ христіанства,—напротивъ, только въ одномъ христіанствѣ можно находить полное осужденіе этого величайшаго изъ золъ человѣческой жизни и спасеніе отъ этого зла. Кто исходитъ въ оцѣнкѣ самоубійства изъ христіанскаго взгляда на его причины и сущность, тотъ, конечно, долженъ видѣть въ немъ и величайшее несчастіе, и ужаснѣйшее преступленіе, въ полномъ смыслѣ—*грѣхъ къ смерти.*

Зло это широкою волною распространяется всюду; оно и насъ уже коснулось, и потому на всякомъ изъ насъ лежитъ

---

[1]) Бесѣда въ церкви Нѣжинскаго Историко-Филологическаго Института кн. Безбородко по случаю самоубійства студента института 1896 г. Ноября 16.

долгъ противодѣйствовать ему, тѣмъ болѣе на мнѣ, какъ вашемъ пастырѣ и учителѣ. И сдѣлаю то, что дано мнѣ здѣсь сдѣлать, если раскрою правильный взглядъ на эту язву нашего времени. Нашему времени именно не достаетъ этого правильнаго взгляда на зло, его причины и сущность, и это становится однимъ изъ важныхъ условій распространенія зла. Въ наше время подъ вліяніемъ ложныхъ взглядовъ, самоубійство вѣдь идеализируется, какъ геройство своего рода, оправдывается, какъ необходимость въ иныхъ случаяхъ, даже возводится въ правило, законъ, какъ это было въ древней стоической философіи.

Объясняютъ необыкновенную распространенность самоубійства въ настоящее время господствомъ пессимистическихъ, мрачныхъ воззрѣній на жизнь. Но если и допустить, что прежде люди бодрѣе смотрѣли на жизнь, чѣмъ теперь, то всетаки самая привлекательность для нынѣшняго времени и происхожденіе пессимистическихъ теорій остаются безъ объясненія; остается безъ объясненія общее настроеніе времени, располагающее къ самоубійствамъ.

Жизнь, говорятъ еще, стала теперь сложнѣе, искусственнѣе, а потому тяжелѣе прежняго; борьба за существованіе стала въ обществѣ болѣе напряженною, изнурительною и непосильною для тѣла и души, ослабленныхъ ею. Но *ничего нѣтъ новаго подъ луною*, и особенно неновы всякаго рода невзгоды и страданія, которыми часто оправдываютъ себя самоубійцы: слезы и кровь на землѣ нашей никогда не высыхали. И борьба за существованіе измѣнила теперь только свою форму, а не напряженность. При томъ статистика показываетъ, что большее число самоубійцъ падаетъ не на слабыхъ, а на сильныхъ въ житейской борьбѣ,—болѣе на богатыхъ, сытыхъ, сильныхъ, чѣмъ на бѣдныхъ и обездоленныхъ; не голодные и нищіе, а люди, окруженные всѣми благами земли, тяготятся жизнію и добровольно разстаются съ нею. Не во внѣшнихъ условіяхъ существованія лежитъ источникъ самоубійствъ. Но можетъ быть усложнившаяся жизнь въ самомъ дѣлѣ стала непосильнымъ бременемъ для разшатаннаго ею нервнаго организма сыновъ XIX в., сдѣлавшагося хрупкимъ и непригоднымъ въ борьбѣ за существованіе? Можетъ быть въ нервности XIX в., или въ физическомъ разслабленіи человѣка заключается причина и его душевнаго разслабленія, потери твердости и устойчивости при всѣхъ ударахъ

и невзгодахъ? Но думать такъ значило бы слишкомъ далеко проводить связь души и тѣла до полнаго подчиненія души тѣлу; значило бы забывать, что слабые тѣломъ едва-ли не чаще сильныхъ и здоровыхъ бываютъ велики духомъ. Приводятъ и другія подобныя объясненія самоубійства, но говорятъ вообще не о причинахъ, а только объ условіяхъ, благопріятствующихъ настроенію, въ которомъ человѣкъ перестаетъ дорожить жизнью, цѣнить ее, какъ благо. И другую особенность всѣхъ обычныхъ объясненій самоубійства составляетъ то, что эти объясненія всегда въ такой или иной степени похожи на оправданіе самоубійства, какъ явленія естественнаго, неизбѣжнаго, объясняютъ-ли его развитіемъ нервности, или усиленіемъ борьбы за существованіе, или еще какими-либо условіями современной жизни. Здѣсь мы подходимъ уже близко къ источнику зла. Перестаютъ теперь считать грѣхомъ это зло, все болѣе и болѣе ослабѣваетъ серьезное, строгое отношеніе къ нему; оно не встрѣчаетъ себѣ въ обществѣ дружнаго, усиленнаго и твердаго осужденія и протеста. И это понятно, если самоубійство отовсюду находитъ себѣ теперь даже и прямое, и косвенное оправданіе. Самоубійство оправдываетъ соціологія, объясняя его экономическими и соціальными причинами, оправдываютъ криминальная антропологія, психіатрія и психологія, отрицающія свободу воли въ человѣкѣ и отвѣтственность, и проводящія взглядъ на преступниковъ, какъ на людей больныхъ; болѣе того самоубійство находитъ себѣ защитниковъ и въ современномъ уголовномъ правѣ, которое и у насъ, какъ въ Западной Европѣ, стремится изъять изъ своей области самоубійство на томъ основаніи, что имъ не нарушаются никакія чужія права и не приносится никакого зла обществу. Но можетъ быть болѣе всего потемненіе сознанія о преступности самоубійства обусловливается общимъ духомъ и умственнымъ направленіемъ времени, господствомъ надъ образованными умами матеріализма, дарвинизма и многихъ другихъ ученій, убивающихъ въ насъ совѣсть, вѣру въ смыслъ жизни, въ добро отрицаніемъ Бога, безсмертной души, свободы воли, нравственной отвѣтственности. Вѣдь взглядъ на самоубійство всецѣло обусловливается общимъ міросозерцаніемъ. Но съ точки зрѣнія господствующаго въ обществѣ односторонняго и узкаго міросозерцанія, окрашеннаго матеріализмомъ, самоубійство не можетъ быть названо преступленіемъ. Уби-

ваютъ себя, когда жизнь теряетъ цѣнность для людей; а теряетъ она свою цѣнность, когда не удовлетворяетъ требованій, какія предъявляютъ ей. Человѣкъ, не признающій кромѣ этой никакой иной жизни, по необходимости все свое счастіе и всѣ блага свои помѣщаетъ въ этой земной жизни,— т. е. тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ; отсюда неизбѣжно разочарованіе, недовольство жизнью. Жизнь не можетъ имѣть никакого смысла, если этого смысла и цѣнности ея мы ищемъ въ этой самой жизни, а не въ ея цѣли, не въ вѣчной будущей жизни. Жизнь для невѣрующаго въ безсмертіе и Промыслъ Божій есть сплошной рядъ загадокъ, страданій, а въ цѣломъ—безсмыслица и оскорбленіе всѣхъ его чаяній и желаній, даже самыхъ законныхъ. Человѣкъ, сознательно относящійся къ жизни, только въ религіи всегда находитъ себѣ твердую опору въ жизни, силу жить, вынести жизнь, какъ долгъ, хотя-бы она тяжело складывалась для него. Мы—странники и пришельцы на землѣ, путники къ небу и вѣчности, а если такъ, то естественно мы обязаны терпѣливо выносить всѣ обычныя неудобства и невзгоды, связанныя съ дорогою, въ виду предстоящей намъ цѣли. Ничего этого не можетъ сказать человѣку матеріалистическая и скептическая философія, не можетъ утѣшить его въ скорбяхъ земныхъ, открыть въ нихъ какой-либо понятный смыслъ, а потому не можетъ осудить и самоубійства, какъ преступленіе. Даже язычники находили въ себѣ силу жить постольку, поскольку вѣровали въ бытіе Бога и безсмертіе души, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ смыслъ жизни. Но полные и самые твердые устои жизни даны намъ только съ полнымъ откровеніемъ истины и смысла жизни. И это сдѣлано только Искупителемъ нашимъ Господомъ Іисусомъ Христомъ, который, явившись въ грѣшный міръ нашъ, подлинно сдѣлался нашею Жизнью, „Словомъ жизни", *ибо Жизнь явилась* съ Нимъ, восклицаетъ св. Іоаннъ Богословъ, *и мы видѣли и свидѣтельствуемъ, и возвѣщаемъ сію вѣчную жизнь, которая была у Отца и явилась намъ* (1 Іо. 1, 2). Во Христѣ открылся намъ совершенно смыслъ жизни, въ Немъ даны и почерпаются нами силы жить, терпѣть и выносить всѣ и всякія невзгоды, нести жизнь не какъ безсмысленную и ненужную тяжесть, но какъ великій подвигъ, какъ крестъ, полный величайшаго и глубочайшаго смысла. Только въ христіанской религіи одной, среди безчисленныхъ друзей и защитниковъ, самоубійство встрѣчаетъ

себѣ самаго рѣшительнаго и единственно сильнаго, непобѣдимаго врага. Такимъ образомъ въ упадкѣ религіознаго міросозерцанія, въ ослабленіи именно христіанской вѣры среди общества заключается дѣйствительная причина широкаго распространенія самоубійства въ цивилизованномъ мірѣ. Все говоритъ, что именно здѣсь корень зла.

Говоритъ за это прежде всего то, что самоубійство наиболѣе распространено среди полуобразованнаго класса, наименѣе твердаго въ христіанскихъ понятіяхъ и началахъ. Еще яснѣе это открывается изъ побужденій, которыми самоубійцы оправдываютъ себя въ своихъ запискахъ, и изъ тѣхъ сужденій въ обществѣ, которыя тоже клонятся къ оправданію и даже одобренію самоубійства. Здѣсь находимся мы въ атмосферѣ мыслей и чувствъ, совершенно чуждыхъ христіанству и свойственныхъ только языческому складу души. Когда изъ боязни общественнаго позора лишаютъ себя жизни чиновникъ растратившій кассу, или обойденный вниманіемъ начальства, жена, оклеветанная предъ мужемъ и т. д. то самоубійство ихъ встрѣчаетъ себѣ одобреніе, какъ геройскій подвигъ, какъ честный выходъ изъ труднаго положенія. Очевидно, мы имѣемъ дѣло здѣсь не съ христіанскимъ, а съ языческимъ понятіемъ о чести или о достоинствѣ человѣка. Честь тутъ полагается не въ вѣрности нашей долгу и христіанскому призванію, а во внѣшнемъ почетѣ и въ мнѣніи о насъ другихъ людей; здѣсь забываютъ случаи, когда истинная честь наша требуетъ, чтобы не всѣ люди говорили о насъ хорошо, ибо Самъ Спаситель вѣдь сказалъ: *Горе вамъ, когда всѣ люди будутъ говорить о васъ хорошо* (Лк. VI, 26)! Дорожа мнѣніемъ или голосомъ однихъ только истино-хорошихъ людей, мы, конечно, тѣмъ болѣе должны дорожить голосомъ о насъ самого Бога, раздающимся ясно въ нашей совѣсти и евангеліи. Мнѣ пришлось бы перебрать почти всѣ правила христіанской морали, если-бы я задался цѣлію подробно разъяснять, насколько далеки отъ христіанской истины всѣ приводимые въ оправданіе самоубійства доводы. Одинъ лишаетъ себя жизни на томъ основаніи, что считаетъ свое существованіе безполезнымъ и ни для кого не нужнымъ; другой признаетъ достаточнымъ основаніемъ для этого, что жизнь ему надоѣла или—что жить стало тяжело; третій хочетъ выдѣлить себя изъ ряда людей необыкновеннымъ будто-бы стремленіемъ къ совершенству, но убиваетъ себя потому, что

отчаявается сдѣлаться хорошимъ, лучше другихъ, а жить такъ, какъ живутъ другіе, онъ не хочетъ и не можетъ и т. д. Здѣсь говорятъ намъ языкомъ чуждымъ христіанскому настроенію и образу мыслей,—это языкъ людей, блуждающихъ въ языческой тьмѣ, языкъ чрезмѣрно приподнятаго чувства своего *я*, самолюбія, особенный видъ тщеславія, которое я не могу иначе назвать, какъ посмертнымъ или загробнымъ тщеславіемъ. Душа человѣческая, особенно неуравновѣшенная, полна противорѣчій. Тѣ, которые не вѣрятъ въ безсмертіе души своей или, говоря словами нашего писателя (Достоевскаго) „считаютъ себя обязанными увѣровать, что они не вѣруютъ“,—эти люди обнаруживаютъ тщательную заботливость о мнѣніи объ нихъ живыхъ людей. Въ послѣднемъ словѣ своемъ живымъ они ищутъ отъ нихъ себѣ не только сочувствія, но уваженія и даже удивленія: они хотятъ, чтобы весь міръ оплакивалъ ихъ, какъ героевъ, или видѣлъ бы въ ихъ смерти, по крайней мѣрѣ, большую потерю.

Впрочемъ, нѣтъ особой нужды въ побочныхъ доказательствахъ того, что корни зла въ ослабленіи христіанской вѣры. Кто хорошо понимаетъ, что такое самоубійство, тотъ пойметъ также и то, что никакой истинно и дѣйствительно вѣрующій христіанинъ не можетъ быть самоубійцею, если онъ въ здравомъ умѣ.

Отдѣльные случаи самоубійствъ безконечно разнообразны по своимъ подробностямъ,—по своимъ мотивамъ, обстановкѣ. душевному состоянію самоубійцъ, и есть, конечно, множество промежуточныхъ ступеней между самоубійствомъ ученика изъ-за неправильной отмѣтки учителя и самоубійствомъ Сенеки; но во всѣхъ нихъ одна и та же общая сущность. Всякій самоубійца распоряжается жизнью своею, какъ своею личною собственностію, и заявляетъ себя безконтрольнымъ владыкою своей судьбы, своей личности, необязаннымъ никому за себя. Самоубійство всегда и вездѣ представляетъ собою поэтому крайнее проявленіе эгоизма, самолюбія, дальше котораго нельзя идти. Самоубійца хочетъ быть тѣмъ, чѣмъ можетъ быть лишь одинъ Богъ; онъ никого и ничего не знаетъ выше себя. Самоубійство естественно противорѣчитъ христіанству; оно противорѣчитъ всѣмъ теоретическимъ и нравственнымъ положеніямъ христіанства, самому существу его. Достаточно показать, что имъ въ корнѣ отрицаются двѣ

основныя заповѣди евангелія, на нихъ законъ и пророцы висятъ: заповѣдь о любви къ Богу и любви къ ближнему.

Есть разные виды атеизма или безбожія. Можно въ умѣ только отрицать бытіе Бога,—и это *теоретическій* атеизмъ (весьма рѣдкое явленіе); можно отрицать Бога дѣлами и жизнью,—признавать Его бытіе и волю, законы, и жить по своей волѣ и законамъ—и это атеимъ *практическій*. Самоубійство совмѣщаетъ въ себѣ то и другое и даже еще въ большей степени. Послѣдовательный самоубійца всегда теоретически отрицаетъ бытіе Бога, но онъ превосходитъ атеистовъ тѣмъ, что отрицаетъ и грубо отвергаетъ даже и созданіе Божіе, и при томъ лучшее созданіе—человѣка, жизнь человѣческую. Практическій атеизмъ лишь по частямъ отрицаетъ волю Божію въ мірѣ, когда человѣкъ дѣйствуетъ по своей волѣ; но самоубійца, считающій себя безусловнымъ и единственнымъ распорядителемъ своей жизни и судьбы своей, сразу и всецѣло отрицаетъ надъ собою волю и власть Бога, становится самъ на его мѣсто. Въ этомъ восхищеніи Божественныхъ правъ и состоитъ крайнее безуміе самоубійцы. Въ мірѣ, гдѣ царствуетъ Богъ, только безумный можетъ претендовать на независимость. Все сотворенное Богомъ существуетъ чрезъ Бога и для Бога, и въ томъ числѣ—человѣкъ. Человѣкъ всѣмъ существомъ своимъ, тѣломъ и душою принадлежитъ Богу, Его собственность. *Каждаго*, говоритъ Господь, *Я сотворилъ для славы Моей, образовалъ и устроилъ* (Ис. XLIII, 7; ср. Пртч. XVI, 4; Рм. XI, 36; Кол, 1, 16; Евр. II, 6; Апок. IV, 11), Мы не хозяева въ мірѣ, а слуги и рабы Божіи, посланные въ міръ исполнять волю Его и намѣренія Его, извѣстныя Ему одному, и служить ему Единому: *Аще бо живемъ, Господеви живемъ; аще же умираемъ, Господеви умираемъ. Аще убо живемъ, аще умираемъ, Господни есмы* (Рмл. XIV, 8). Даже язычники прозрѣвали въ служеніи Богу высшій смыслъ жизни и съ этой точки зрѣнія на жизнь осуждали самоубійство. Богъ послалъ насъ въ міръ, говоритъ Сократъ, какъ господа посылаютъ слугъ своихъ для выполненія какого-либо порученія. Господинъ въ правѣ гнѣваться, когда посланный имъ слуга убьетъ себя. И мы не должны оставлять своего поста на землѣ, пока не отзоветъ насъ Тотъ, Кто послалъ насъ сюда.

Посмотримъ теперь, много-ли любви къ ближнимъ въ самоубійствѣ. Авторитетные юристы говорятъ намъ, что само-

убійца наноситъ вредъ развѣ самому себѣ, а не обществу, не людямъ; онъ не дѣлаетъ зла, а только перестаетъ дѣлать добро. Но едва-ли съ ними согласится отецъ, теряющій въ сынѣ-самоубійцѣ свою гордость и опору, семья осуждаемая на страшное горе самоубійствомъ главы своей и т. д. Жестокосердіе только одно не видитъ, сколько слезъ, горя, нужды вноситъ въ жизнь людей близкихъ самоубійство. А кто можетъ взвѣсить нравственный вредъ дурного и, говорятъ, заразительнаго примѣра? Не послѣдовало-ли за однимъ самоубійствомъ и у насъ на третій день другое самоубійство — просто потому, что человѣкъ стоялъ у воротъ и смотрѣлъ на похоронную процессію... Скажу прямо. Будучи крайнимъ проявленіемъ и чрезмѣрнымъ напряженіемъ эгоизма, самоубійство разомъ и въ корнѣ отрицаетъ всю нравственность, всякое подобіе любви и обязанностей къ ближнимъ. Всякій эгоистъ выдѣляетъ себя изъ общества такъ или иначе, обособляется отъ другихъ, считая себя цѣлью, а другихъ средствами. Но что дѣлается людьми по частямъ, то самоубійца дѣлаетъ разомъ и въ совершенной степени, рѣзко и грубо порывая свою и физическую, и духовную связь съ обществомъ, съ людьми. Онъ самъ для себя и отъ себя существуетъ, и самъ безъ спроса можетъ уйти отъ людей, даже не заплативъ трудомъ своимъ долгъ семьѣ, государству, церкви, обществу! Еще ужаснѣе бездна духовная, воздвигаемая крайнимъ эгоизмомъ самоубійцы между нимъ и живыми. Насъ оставляютъ или съ явнымъ, или молчаливымъ презрѣніемъ, съ явнымъ или тайнымъ поруганіемъ всего для насъ святого,—нашей вѣры, нашего упованія, нашихъ трудовъ земныхъ и терпѣнія. Все, что дорого намъ, брошено, поругано, отринуто самоубійцею. Впрочемъ, самоубійцы вообще не думаютъ причинять сознательно боль или вредъ намъ; нѣтъ, они не думаютъ объ насъ и всецѣло заняты только собою, муками собственной души и тѣла, которыми мститъ имъ природа за дерзкое возстаніе противъ нея. Весь міръ для нихъ заключенъ въ одномъ лишь ихъ *я*—и въ этомъ-то вся ихъ погибель: если-бы они были способны подумать какъ слѣдуетъ о другихъ, то въ этой мысли было бы и спасеніе для нихъ.

Ясно теперь, почему истинный христіанинъ не можетъ быть самоубійцею. Ясно также, почему Церковь христіанская строго судитъ за самоубійство, запрещая даже общественное моленіе о самоубійцахъ. Это преступленіе есть всецѣлое

и полное отрицаніе не отдѣльныхъ какихъ-либо истинъ или правилъ христіанства, но всего христіанства въ его существѣ и корнѣ и прямое отрицаніе Церкви. Церковь не можетъ идти со своими молитвами, благословеніями и таинствами къ тѣмъ, которые отрицаютъ все это, а вмѣстѣ и самую Церковь. Дѣйствуя иначе, она противорѣчила бы сама себѣ и разрушала бы сама себя. Возвышая свой твердый голосъ противъ самоубійства, Церковь остается и здѣсь вѣрною себѣ и своимъ евангельскимъ началамъ, въ частности началу разумной и справедливой любви: развѣ лучше было бы, если-бы замолкъ совсѣмъ и этотъ единственно авторитетный голосъ среди общества, которое подъ различными вліяніями утрачиваетъ теперь ясное сознаніе о преступности самоубійства? Не Самъ ли Спаситель сказалъ: *Повѣждь церкви, аще же и церкве преслушаетъ, буди тебѣ яко же язычникъ и мытарь* (Мѳ. XVIII, 17)? Поэтому оставимъ обвиненіе Церкви въ излишней строгости или даже жестокости! Церковь живетъ и дѣйствуетъ по истинной евангельской любви, которая ничего не имѣетъ общаго съ дряблой гуманностью и сантиментальностью. Она болѣе цѣнитъ свободу и уважаетъ личность, когда отказывается напутствовать своими молитвами сознательнаго самоубійцу, не навязывая своей любви ему силою. Но и въ данномъ случаѣ она не произноситъ своего приговора надъ умершимъ какою бы то ни было смертью; послѣдній судъ принадлежитъ Богу, Который *весь судъ отдалъ Сыну... И судъ Его праведенъ есть* (Іо. V, 22. 30). Аминь.

Свящ. П. Свѣтловъ.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

архим. Мефодий (Великанов)

Об ударении и составе происшедших из еврейского языка собственных славянских имен с окончанием "ил"

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 2. С. 347-349.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Объ удареніи и составѣ происшедшихъ изъ еврейскаго языка собственныхъ славянскихъ именъ съ окончаніемъ „илъ“.

Съ филологико-лингвистической и церковно-практической точки зрѣнія представляется весьма любопытнымъ то наблюдаемое явленіе, что въ нашей славянской (Елизаветинской) Библіи одно и то же слово можетъ имѣть въ отношеніи ударенія совершенно различное начертаніе. Такъ, напр., собственное имя *Наѳанаилъ* звучитъ то „Наѳана́илъ“ (Іоанн. I, 45, 46, 47, 48, 49; XXI, 2), то „Наѳанаи́лъ“ (Числ. I, 8; II, 5; X, 15). Признанія въ данномъ словѣ того и другого произношенія правильнымъ, конечно, допустить нельзя, — и только послѣдующее наше разсужденіе покажетъ предпочтеніе одного этимологическаго ударенія предъ другимъ. — Славянскія имена съ окончаніемъ *илъ* — вообще — покоятся въ своемъ первоисточникѣ, еврейскомъ языкѣ. Во многихъ именахъ это окончаніе, будучи въ отдѣльности взятое, означаетъ имя высочайшаго, личнаго существа „אֵל“ êl, и потому, входя въ составъ сложнаго слова, сосредоточиваетъ на себѣ вниманіе лица говорящаго, каковое обстоятельство отмѣчается вербальнымъ удареніемъ. Доказательствомъ послѣднему положенію служатъ, *во-первыхъ,* доселѣ сохранившееся при чтеніи еврейско-масоретскаго текста Библіи традиціонное произношеніе въ указанномъ смыслѣ, — *во-вторыхъ,* греческіе переводы Св. Писанія ветхаго завѣта: LXX-ти, Ѳеодотіона и др. — съ обозначеніемъ въ реченіяхъ на „ηλ“, встрѣчающихся въ послѣднихъ, ударенія на этомъ окончаніи, равно — *въ-третьихъ* — и Писанія новаго завѣта, гдѣ также встрѣчаются

еврейскія, въ греческомъ обликѣ, имена съ ударяемымъ „ήλ“ [1]). Отмѣчаемъ тотъ фактъ, что славянскіе переводчики греческой Библіи, въ *утвержденіи* акцентуаціи въ именахъ на *илъ*, въ большинствѣ случаевъ слѣдовали въ указанномъ направленіи: *Малелеилъ* (= מַהֲלַלְאֵל = Μαλελεήλ) (Быт. V, 12, 15, 16; Лук. III, 37); *Михаилъ* (= מִיכָאֵל = Μηχαήλ) (Дан. XII, 1; Посл. Іуд. I, 9; Апокал. XII, 7); *Фадаилъ* (= פְּדַהְאֵל = Φαδαήλ) (Числ. XXXIV, 28); *Анаилъ, Рафаилъ, Гаваилъ* (= Ἀναήλ, Ῥαφαήλ, Γαβαήλ) (кн. Товита). Изъ предшествующаго самособою вытекаетъ, что положительно нѣтъ основанія еврейское имя „נְתַנְאֵל“ (= נָתַן+אֵל) передавать на славянскій языкъ съ какою-либо иной акцентуаціей не въ пользу ударяемаго окончанія *илъ*: единственно возможное, строго обоснованное произношеніе есть только „*Наѳанаилъ*“, согласное и съ греческимъ „Ναθαναήλ“. Соотвѣтственный этому примѣръ разноударяемости представляетъ слово: *Салаѳіиль* (*ь* вмѣсто *ъ*) (Матѳ. I, 12) и *Салаѳіилъ* (1 Паралип. III, 17); послѣднее правильнѣе, ибо согласно со своими первоосновами: „Σαλαθιήλ“, „שְׁאַלְתִּיאֵל“. Справедливость въ этомъ случаѣ акцентуаціи на *илъ* подтверждается и аналогичными примѣрами: *Саламіилъ* (= Σαλαμιήλ = שְׁלֻמִיאֵל) (Числ. X, 19). Нѣкоторую неожиданность, повидимому, представляетъ имя *Исмаилъ* (Быт. XVI). Такъ-какъ переводчики Елизаветинской Библіи, при выполненіи ими своего труда, слѣдовали и соображались съ греческимъ переводомъ LXX-ти, гдѣ названное реченіе (по изданію Тишендорфа) произносится „Ἰσμαήλ“, — то и въ славянской Библіи мы должны были бы читать „Исмаилъ“. Въ данномъ примѣрѣ наши переводчики безъ особенной надобности, можетъ быть, приняли во вниманіе (если только это допустимъ масоретское чтеніе слова: „יִשְׁמָעֵאל“; таковая акцентуація явилась отъ перенесенія, вслѣдствіе свойственныхъ еврейскому языку причинъ, *цере* (ֵ) изъ-подъ послѣдующей „א“ подъ предшествующую „ע“. Подобное явленіе наблюдается также и въ словѣ *Іезекіиль* (*ь* вм. *ъ*) = „יְחֶזְקֵאל“, хотя въ греческомъ текстѣ видимъ „Ἰεζεκιήλ“. Поэтому и

[1]) Укажемъ для аналогіи на славянскія собственныя имена съ рѣзко отмѣченными удареніями на второй составной части: „Святосла́въ“, „Вячесла́въ“, „Святопо́лкъ“, „Яропо́лкъ“ κτλ.

послѣднее, наряду съ только-что проектированнымъ, цѣлесообразнѣе облечь въ форму *Іезекіиль:* тожественное написаніе см. въ „Мѣсяцесловѣ всѣхъ святыхъ“ 1891 г., подъ 21 іюля. — Въ параллель этимъ именамъ идетъ знаменитое имя *Исраиль (ь вм. ъ)* (= „יִשְׂרָאֵל“ = „Ἰσραήλ“) (Быт. XXXII 28). При такой сравнительной наглядности разбираемаго слова съ его иноначертаніями является вопросъ: что побудило переводчиковъ перенести удареніе на предпослѣдній слогъ? По крайней мѣрѣ, наличность факта никакихъ оправдывающихъ резоновъ рѣшительно представить не можетъ. Смягчающимъ обстоятельствомъ въ пользу установившагося произношенія можетъ служить давность его, освященная преданіемъ. Непослѣдовательность въ акцентуаціи замѣчается въ имени *Іоиль (ь вм. ъ);* въ изданіяхъ Елизаветинской Библіи, въ самой книгѣ пророка, въ „Мѣсяцесловѣ всѣхъ святыхъ“, 1891 г. это слово произносится согласно съ греческимъ и еврейскимъ первоисточниками: *Іоиль* = „Ἰωήλ“ = = „יוֹאֵל“. Между тѣмъ по тому же Елизавет. и поздн. изд. Библіи, въ книгѣ „Дѣяній апостольскихъ“ II гл. 16 ст., а равно также въ „Служебникѣ“ и „Требникѣ“ уже произошло измѣненіе въ акцентуаціи: „Іо́иль“ (см. подъ 19 октября). Въ подобныхъ примѣрахъ, очевидно, отразилось вліяніе живаго говора, который имѣетъ обыкновеніе вообще передвигать удареніе съ конца къ началу слова, напр.: „Маха́илъ (вм. Михаи́лъ“). Таковая особенность рѣчи (перемѣщеніе ударенія къ началу слова) замѣчается преимущественно у жителей южной и югозападной полосы Россіи (малороссы и бѣлоруссы): „си́роты“ (вм. „сиро́ты“), „неисповѣ́димъ“ вм. „неисповѣди́мъ“) κτλ. И только лишь принимая во вниманіе высказанную точку зрѣнія, можно мириться съ удареніемъ на *ну* въ имени „*Емману́илъ*“ (Иса. VII, 14; Матѳ. I, 23); научныя же данныя говорятъ не въ пользу этого, и пріурочиваютъ акцентуацію къ послѣднему слогу *и́лъ:* греческое по LXX-ти „Ἐμμανουήλ“, еврейско-масоретское „עִמָּנוּאֵל“ (сила произношенія во всякомъ случаѣ въ конечномъ ēl). Аналогичные примѣры на *уи́лъ* свидѣтельствуютъ о томъ же: „*Рагуи́лъ*“= „Ῥαγουήλ“ = „רְעוּאֵל“ (Исх. II, 18); „*Намуи́лъ*“=„Ναμουήλ“= „נְמוּאֵל“ (Числ. XXVI, 12); „*Самуи́лъ*“ = „Σαμουήλ“ (1 Цар. I, 20) = „שְׁמוּאֵל“ (по еврейской Библіи 1 кн. Самуила, I, 20).—

Вообще надобно сказать, что непостоянство акцентуаціи въ новославянскомъ текстѣ наблюдается не только въ собственныхъ именахъ, но и въ словахъ иного порядка; напр., глагольная форма *иметъ* то ударяется *имéтъ* (по Елизав. изд. Библіи Еванг. отъ Марка XVI, 16), то *и́метъ* (въ томъ же изд. Библіи: книга Іова XVIII, 14 и въ новѣйш. изд. Еванг.). Послѣдняя повышаемость голоса на слогѣ *и́*, по всѣмъ лингвистическимъ основаніямъ, наиболѣе устойчивая.—Въ нѣкоторыхъ словахъ, своимъ обликомъ напоминающихъ имена разсматриваемаго типа, вторая половина, по своему характеру, бываетъ не вполнѣ тожественна имъ, каковое обстоятельство въ греческомъ и славянскомъ языкѣ иногда представляетъ затрудненіе для лингвистическихъ наблюденій, въ отношеніи состава относящихся сюда реченій, ибо не всегда указывается признакъ отличія ихъ отъ изслѣдуемыхъ. Въ подтвержденіе сказаннаго можно привести такіе примѣры: „אֲבִימָאֵל“ (=אֲבִי+מָאֵל) = „'Αβιμαέλ“ = „Авимаилъ“ (Быт. X, 28); „מְחוּיָאֵל“ (=מְחוּ+יָאֵל) = „Μαλελεήλ“ = „Малелеилъ“; „מְתוּשָׁאֵל“ (=מְתוּ+שָׁאֵל) = „Μαθουσάλα“ = „Маоусалъ“ (Быт. IV, 18).—Въ одномъ англійскомъ изслѣдованіи о двухъ послѣднихъ приведенныхъ нами примѣрахъ говорится, что въ нихъ вторая часть есть реченіе El, означающее имя Божіе [1]). По нашему мнѣнію, въ такой точкѣ зрѣнія на данныя слова, въ отношеніи ихъ состава, заключается недоразумѣніе. Анализъ разложенія ихъ на части обнаружитъ суть дѣла не въ пользу высказаннаго въ упомянутомъ журналѣ взгляда; вторыя половины въ разбираемыхъ именахъ несомнѣнно—глаголы: „יָאֵל“, „שָׁאֵל“.

Изъ сказаннаго объ акцентуаціи въ разобранныхъ словахъ и подобныхъ имъ слѣдуетъ тотъ выводъ, что надобно тщательнѣе разсмотрѣть славянскія реченія касательно ударенія (и грамматическихъ формъ) и привести ихъ въ этомъ отношеніи къ желательному единству.

Архимандритъ **Меѳодій (Великановъ).**

---

[1]) „Ясно, что Элъ какъ имя Бога было въ обычномъ употребленіи у предковъ библейскаго народа. Это можно видѣть изъ того обстоятельства, что оно часто встрѣчается въ самыхъ древнихъ именахъ, какъ напримѣръ Mehujael, Methusael“. См. The Church quart. Review янв. 1889 стр. 285.

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Н.Н. Глубоковский

Благовестие св. Апостола Павла и иудейско-раввинское богословие

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 3. С. 323-372.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Благовѣстіе св. Апостола Павла и іудейско-раввинское богословіе*).

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Экзегетическій методъ св. Апостола Павла и его неправильное пониманіе, будто онъ былъ чисто раввинистическій и служилъ для благовѣстника средствомъ къ образованію и развитію его „Евангелія“ изъ готовыхъ матеріаловъ ветхозавѣтнаго слова и іудейской теологіи.—Ложность этого пониманія при взаимномъ сопоставленіи обоихъ методовъ, ибо а) толкованіе Апостола языковъ не опредѣлялось прямо іудейскою традиціей (2 Тим. III, 8), которая не вліяла ни на уясненіе смысла Писаній (1 Кор. X, 4), ни на раскрытіе христіанскихъ убѣжденій (Гал. III, 19), почему св. Павелъ b) не устраняетъ собственнаго значенія ветхозавѣтныхъ изреченій (1 Кор. IX, 9—10), c) не извращаетъ ихъ ради своихъ намѣреній (Гал. III, 11) и d) не созидаетъ своего воззрѣнія только на случайныхъ и внѣшнихъ оттѣнкахъ фразы (Гал. III, 16). — Общія качества Павлова экзегезиса, ихъ принципіальное основаніе и объективное достоинство, ограждающее главнѣйшія его особенности въ 1) отрѣшеніи отъ исторической условности, 2) господствѣ надъ буквою и 3) мессіанско-христіанскомъ разумѣніи Ветхаго Завѣта.— Глубокое внутреннее различіе экзегетическаго метода Павлова и раввинистическаго и истинность перваго.

Въ ПОЛНОМЪ разцвѣтѣ своихъ богатыхъ силъ, во всемъ блескѣ своего учено-іудейскаго развитія—молодой Тарсійскій зилотъ былъ внезапно помилованъ благодатію Божіей (1 Тим. I, 13) и призванъ на служеніе истинѣ Евангелія (Гал. I, 15—16). Естественно, что всѣ прежнія богатства не исчезли у него разомъ до совершеннаго испаренія и продолжали со-

*) Продолженіе: см. „Хр. Чт.“ 1897 г., № 2, стрн. 277 сл.

ставлять его умственное достояніе [1]), поелику онъ точно выполнилъ раввинскую заповѣдь о посвященіи себя Торѣ и отожествленіи съ нею настолько, чтобы самому для себя быть Торой [2]). Не менѣе понятно, что Апостолъ старался употреблять свои знанія на пользу благовѣстія Христова и примѣнялъ къ нему обширные запасы школьной эрудиціи. Съ этой стороны обращенный Савлъ располагалъ хорошими данными для построенія „оригинальной системы" изъ готовыхъ матеріаловъ традиціонной теологіи. „Надѣленный высшею и наилучшею іудейскою культурой" [3]), онъ владѣлъ уже необходимыми элементами для такого предпріятія, а его „талмудическая діалектика" [4]) удобно справлялась со всѣми затрудненіями. Умудренный книжническою дисциплиной, онъ пріобрѣлъ чрезвычайную гибкость мысли во всякаго рода заключеніяхъ и въ самой искусственной аргументаціи [5]), заимствовавъ ее у Гамаліила [6]). По сужденію нѣкоторыхъ, Апостолъ языковъ „облагодѣтельствовалъ насъ фарисейскимъ экзегезисомъ, кото-

---

[1]) Ср. Prof. *Jules Bovon*, Théologie du Nouveau Testament II, p. 74: Савлъ, конечно, постарался „проникнуться терпкою фарисейскою культурой, неизгладимые слѣды которой до самого конца сказываются въ мысли и дѣлѣ Апостола"; поелику (p. 77) „обращеніе не измѣнило ни привычныхъ свойствъ его интеллигенціи, ни настроенія ума".

[2]) См. у *S. Schechter*, A Jewish Boswell въ „The Jewish Quarterly Review", Vol. II, No. 2 (January, 1890), p. 139.

[3]) St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit. The Baird Lecture for 1883. By Prof. *William P. Dickson*. Glasgow 1883. P. 106.

[4]) *E. Renan*, Les Apôtres, p. 167—168. Ср. *Aug. Sabatier*, Le Nouveau Testament contient—il des dogmes? Réplique à M. Godet въ „Revue Chrétienne", t. X (1892), p. 31: „sa dialectique subtile autant que vigoureuse".

[5]) *A. H. Franke* въ Ein Beitrag zur Erklärung und Beurtheilung der johanneischen Schriften подъ заглавіемъ „Das Alte Testament bei Johannes" (Göttingen 1885), S. 306: у св. Павла, самаго книжнаго среди Апостоловъ, истолкованіе совершенно школьное, его библейскія доказательства можно контролировать „правилами, которыя были санкціонированы для сего въ раввинской школѣ, его примѣненія Писаній совершаются по принятымъ канонамъ". *C. Weizsäcker*, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, S. 111: св. Павелъ „чувствовалъ себя своимъ человѣкомъ во всѣхъ таинствахъ утонченнаго раввинскаго изъясненія" и (S. 116) „пользовался всѣми искусствами раввинскаго остроумія".

[6]) *Гейденгеймъ* у проф. И. Н. Корсунскаго, Іудейское толкованіе Ветхаго Завѣта. (Опытъ изслѣдованія въ области исторіи толкованія Ветхаго Завѣта въ періодъ новозавѣтный). Москва 1882. Стрн. 4. Даже Prof. *Hermann Schultz* (Ueber doppelten Schriftsinn. Eine Abhandlung zur Geschichte der Psalmen въ „Studien und Kritiken" 1866, I, S. 23) усвояетъ св. Павлу своеобразные пріемы силлогистики (Art der Schlussfolgerung), какъ она практиковалась тогда въ іудейскихъ школахъ, а равно употребленіе ходячихъ чтеній и перетолкованіе словъ Писанія, искусство аллегористики.

рый доказываетъ все изо всего“ [7]). Всѣ новозавѣтные писатели яко бы были дѣтьми своего времени [8]), а св. Павелъ находился еще въ рабствѣ школьной софистики и всюду обнаруживаетъ изумительную „силлогистику (die Consequenzmacherei), почему не можетъ быть и рѣчи о раціональномъ истолкованіи“ [9]). Это „раввинистическій экзегезисъ, доведенный до скрупулезности“ [10]), и, видимо, на все способный [11]).

Такъ открывается просторъ для свободныхъ научныхъ операцій надъ богословіемъ Павловымъ въ смыслѣ развитія началъ раввинской догматики. И нельзя не согласиться, что своимъ рѣзкимъ освѣщеніемъ экзегетической техники критическіе авторы могутъ подкупать довѣріе мнимою убѣдительностію своихъ соображеній, если для подобной изворотливости не существовало препонъ, и она легко претворяла старое и извѣстное въ нѣчто необычайное и своеобразное. Разумѣется, нѣтъ предѣловъ для „произвола“ и „аллегористической игры“ [12]), и изъ нихъ не трудно объяснить все. По этой причинѣ возникаетъ неотложная потребность внимательно разсмотрѣть экзегетическіе пріемы Павловыхъ посланій и точно опредѣлить размѣры ихъ подлиннаго участія въ самомъ ученіи.

Въ интересахъ ближайшаго сопоставленія познакомимся напередъ съ раввинскимъ истолковательнымъ методомъ. О принципахъ его говорятъ, что они „заимствуются изъ природы Библіи и воззрѣній на нее“ [13]), ибо главнѣйшій герме-

---

[7]) *P. de Lagarde* у Heinrici въ „Neues Sächsisches Kirchenblatt“ 1895, Nr. 48, Sp. 766, и H. J. Holtzmann въ Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 211 Anm.

[8]) *Heinrici* въ „Neues Sächsisches Kirchenblatt“ 1895, Nr. 47, Sp. 749—

[9]) Die Theologie des Alten Testaments in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt von weil. Prof. *August Kayser*. Nach des Verfassers Tode herausgegeben mit einem Vorwort von Ed. Reuss. Strassburg 1886. S. 227.

[10]) *Michel Nicolas*, Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l' ère chrétienne, p. 373. *Max Krenkel*, Paulus der Apostel der Heiden, S. 15—16.

[11]) Ср. у *Orello Cone*, The Gospel and its Earliest Interpretations. A Study of the Teaching of Jesus and its Doctrinal Transformations in the New Testament. Second edition, New York 1894. P. 156: „Въ своемъ истолкованіи Ветхаго Завѣта Павелъ слѣдовалъ господствующему равиннистическому методу, который допускалъ—по отношенію къ тексту — насильственность и неограниченную аллегоризацію“; поэтому „экзегетическіе фокусы“ (exegetical artifices) были у него какъ бы „врожденными“ (p. 155), а въ усвоенной имъ популярной аллегористикѣ (p. 164, 1) онъ дозволяетъ даже „капризы“ (p. 157).

[12]) *Ferd. Chr. Baur*, Paulus, der Apostel der Heiden, zweiter Theil (Lpzg 1867), S. 311.

[13]) Der Geist der talmudischen Auslegung der Bibel. Erster Theil: Halachische Exegese. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und zur

невтическій канонъ талмудистовъ рѣшительно воспрещаетъ удаляться отъ прямого смысла [14]). На дѣлѣ такая лестная рекомендація оказывается болѣе, чѣмъ преувеличенною. Раввинизмъ, погруженный въ море отеческихъ преданій, обязанъ былъ оправдать ихъ и взялъ на себя задачу утвердить на писанномъ словѣ всѣ законы и обычаи, господствующіе въ жизни [15]). Поелику же содержаніе ихъ часто не заключалось въ самой буквѣ и не вытекало изъ нея непосредственно, то необходимо было прибѣгать къ выискиванію (דְּרָשׁ) его [16]). Вѣрнѣйшимъ средствомъ къ сему служило предположеніе, что однимъ терминомъ или знакомъ Богъ разомъ можетъ выразить многое [17]),—и требуется лишь угадать всю сумму этихъ оттѣнковъ по данному намеку (רֶמֶז) [18]) и въ духѣ традиціи [19]), которая собственно сама себя доказывала [20]). При такой тонкой подмѣнѣ получалась видимость, будто считается достойнымъ раскрытія и усвоенія единственно то, чему учитъ Писаніе, а все прочее отвергается [21]). При этомъ въ самой Библіи иногда встрѣчаются противорѣчія, вынуждающія къ конъектурамъ, но и эти далеко не произвольны, поскольку опираются на наличныя мнѣнія, выросшія и развившіяся на библейской почвѣ [22]). Въ результатѣ выходило, что для Талмуда библейское изъясненіе не имѣло цѣнности само въ себѣ; оно было направлено къ тому, чтобы оградить дѣйствующіе

Methodologie des Talmuds. Von Dr. *H. S. Hirschfeld*. Berlin 1840. S. 475 (§ 436). Мы намѣренно съ такимъ усердіемъ пользуемся этимъ трудомъ еврейскаго ученаго, чтобы устранить всякое подозрѣніе въ пристрастіи.

[14]) *S. Weyler* въ „Andover Review" XVII, 97, p. 94.

[15]) *H. S. Hirschfeld*, Op. cit., S. 113 (§ 106).

[16]) *H. S. Hirschfeld* ibid., S. 115—116 (§ 108). Cp. Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim von Prof. Dr. *Jacob Levy*, Rabbiner. Erster Bnd, Lpzg 1876. S. 429.

[17]) *Ferd. Weber*, Die Lehren des Talmud, S. 84: Безконечный Богъ сообщилъ Своему слову и безконечное содержаніе. Книга Ф. Вебера подъ новымъ заглавіемъ „Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften gemeinfasslich dargestellt" имѣется теперь „во второмъ исправленномъ изданіи" (Lpzg 1897) съ немногими и не особенно значительными приложеніями (S. 406—409), однако редакторъ Georg Schnedermann категорически заявляетъ (S. VI), что во всемъ существенномъ сочиненіе остается неизмѣннымъ и только въ цитатахъ изъ источниковъ достигнута бо́льшая точность, благодаря J. J. Kahan'у; разумѣемое мѣсто см. здѣсь на стрн. 86. Cp. *Alfred Edersheim*, History of the Jewish Nation, p. 300.

[18]) *H. S. Hirschfeld*, Op. cit., S. 118—119 (§ 112). *Jacob Levy*, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch, vierter Bnd (Lpzg 1884), S. 453 454.

[19]) *H. S. Hirschfeld* ibid., S. 121 (§ 114).

[20]) *H. S. Hirschfeld* ibid., S. 122 (§ 114).

[21]) *H. S. Hirschfeld* ibid., S. 133 (§ 127).

[22]) *H. S. Hirschfeld* ibid., S. 164—167 (§§ 162—163).

религіозные порядки и убѣжденія. Для этого именно привлекали и самый текстъ, который de facto примѣнялся для побочныхъ цѣлей авторитетнаго аргументированія существующаго [23]). Колебаніе въ воззрѣніяхъ, естественно, сказывается и въ библейской интерпретаціи. Такъ, было признано, что את всегда включаетъ нѣчто, между тѣмъ оно употребляется и въ заповѣди о любви къ Богу (Второз. X, 20), хотя нѣтъ чего-либо подлѣ и сверхъ Его. Поэтому р. Симеонъ отказался здѣсь отъ принятой герменевтической схемы. Скоро практика выдвинула на чрезвычайную высоту іудейскихъ учителей [24]) и возвеличила ихъ надъ родителями, разъ тѣ сообщаютъ вѣчную жизнь, а эти временную [25]). Вслѣдствіе этого р. Акиба думалъ, что первыхъ должно уважать наравнѣ съ Богомъ и почитать вмѣстѣ съ Нимъ [26]). Этотъ примѣръ достаточно свидѣтельствуетъ, какъ традиціонное мнѣніе насильственно навязывается откровенію [27]), и ради него всякій штрихъ [28]) обращается въ неотразимое повелѣніе Божіе [29]). Искусственность несомнѣнна, но она была необходима, почему раввинизмъ въ библейское упоминаніе Пѣсн. Пѣсн. V, 11 влагалъ мысль, что „Твои (Боже) черты и точки суть холмы и горы (законовъ)“ [30]), которыя и находитъ въ нихъ названный Акиба [31]). Это было неотвратимо въ интересахъ школьного традиціонализма. Онъ догматически фор-

---

[23]) *H. S. Hirschfeld*, Op. cit., S. 167 (§ 164). 303 (§ 288).

[24]) Ср. у *Fr. W. Farrar*, History of Interpretation, p. 62 sequ.: „голосъ раввина есть какъ бы голосъ самого Бога“; посему „кто нарушаетъ слова книжниковъ, тотъ лишается (вѣчной) жизни“. Real-Encyclopädie des Judenthums, ausgearbeitet von Dr. *J. Hamburger*, Oberrabbiner, Strelitz. i. M. 1896, S. 956: „все, что опредѣляютъ или рѣшаютъ раввины,—тоже самое, какъ еслибы это опредѣлила сама Тора“.

[25]) *J. Hamburger* Real-Encyclopädie, Lpzg 1896, S. 675. 290—291.

[26]) *H. S. Hirschfeld*, Op. cit., S. 116—117 (§ 109) u. Anm. 1; S. 183—184 (§ 186). *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie, S. 210. 289. 675. *J. Derenburg*, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I, p. 396. *J. Wellhausen*, Die Pharisäer und die Sadducäer, S. 16—17. *Fr. W. Farrar*, History of Interpretation, p. 74.

[27]) *H. S. Hirschfeld* ibid., S. 310 (§ 295).

[28]) *F. Weber*, Die Lehren des Talmud, S. 85=Jüdische Theologie. S. 88: „ни одинъ іодъ нельзя считать недѣйствительнымъ“ (ungültig).

[29]) *H. S. Hirschfeld*, Op. cit., S. 321—322 (§§ 308. 309).

[30]) Ср. *A. Edersheim*, History of the Jewish Nation, p. 538. *Jacob Levy*, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch IV, S. 272 *b*. 649 *a*.

[31]) *H. S. Hirschfeld*, Op. cit., S. 325 (§ 312). *Jacob Levy*, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch I, S. 183—184. Talm. Bab. Menachoth fol. 29 *b* (у *Aug. Wünsche*, Der Babylonische Talmud II, 4, Lpzg 1889, S. 30): р. Акиба—по слову Святаго Моисею — въ каждой черточкѣ будетъ открывать великое множество горъ законовъ. *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie, S. 37: Рабъ (Абба изъ Арека), въ III-мъ в., говорилъ: „р. Акиба умѣлъ истолковать въ Писаніи каждую черточку и точечку“.

мулировалъ, что „текстъ, мишна, законы, прибавленія и нравственныя правила дарованы Богомъ на Синаѣ" и всѣ содержатся въ Писаніи; нужно только умѣть имъ воспользоваться, а на этотъ счетъ еще Моисей былъ наученъ комментированію галахическому и аггадическому [32]). Преемники вождя Израильскаго просто продолжаютъ его дѣло, сообщая ему систематическую стройность. Они защищаютъ истину, что въ Библіи невозможно допустить безцѣльнаго и случайнаго [33]), и въ ней всякая мелочь проникнута глубокимъ смысломъ [34]). Внѣшнее несоотвѣтствіе письменнаго и устнаго не допустимо, поелику въ іудействѣ книгою всецѣло опредѣляется жизнь, и они взаимно совпадали и покрывались [35]). Не удивительно, что вторая является вѣрнѣйшимъ истолкованіемъ писаннаго слова во всякихъ своихъ модификаціяхъ и на всѣхъ стадіяхъ своего поступательнаго движенія [36]). Она расширяетъ библейскій горизонтъ и обнаруживаетъ предъ нами то, что ранѣе было сокрыто отъ человѣческой проницательности. На первыхъ порахъ бываетъ даже неустранимая коллизія; однако ея не должно быть [37]),—и обязанность экзегета доказать тожество и гармонію путемъ текстуальныхъ изысканій [38]) и вывести наличное отдаленно, если оно не выражено прямо [39]).

Таковъ „естественный методъ" [40]) талмудическаго истолкованія, иногда разъясняющій Библію настолько, что и раввинъ не удержался отъ восклицанія (Пл. Іер. III, 5): *въ темныхъ посади мя* [41]). Мы не входимъ въ его разборъ и оцѣнку. Для насъ важны лишь его особенности въ ихъ отношеніи къ экзегетическимъ пріемамъ св. Павла. На основаніи представленнаго сжатаго очерка не трудно формулировать главнѣйшіе принципы раввинистической экзегетики. 1) Она была въ тяж-

---

32) *H. S. Hirschfeld*, Op. cit., S. 366 (§ 330).
33) *H. S. Hirschfeld* ibid., S. 436 (§ 392).
34) *H. S. Hirschfeld* ibid., S. 437 (§ 393).
35) Ср. въ трактатѣ первомъ на стрн. 50 и 35 къ прим. 94. 95 и 66.
36) *H. S. Hirschfeld*, Op. cit., S. 443—444 (§ 399).
37) Такъ, р. Акиба признается „реставраторомъ закона" настолько, что послѣдній безъ него пришелъ бы въ забвеніе (*J. Hamburger*, Real-Encyclopädie, S. 36), а онъ съ ревностію защищалъ не новую мысль, что для всякой традиціи должна быть въ Писаніи, по крайней мѣрѣ, „прицѣпка", почему совершенно уничтожалась пропасть между ученіемъ устнымъ и писаннымъ.
38) *H. S. Hirschfeld*, Op. cit., S. 475 (§ 434).
39) *H. S. Hirschfeld* ibid., S. 447 (§ 402). *A. Edersheim*, History of the Jewish Nation, p. 386.
40) *H. S. Hirschfeld* ibid., S. 128 (§ 122).
41) *H. S. Hirschfeld* ibid., S. 324 (§ 311).

комъ рабствѣ школьныхъ религіозно-обрядовыхъ мнѣній іудейства и посвящалась исключительно библейскому ихъ обоснованію. По этой причинѣ Библія понималась не въ своемъ собственномъ достоинствѣ, а въ духѣ традиціонныхъ убѣжденій, которыя напередъ опредѣляли все ея содержаніе. Субъективное сужденіе деспотически подавляло объективную силу Писанія и покоряло его себѣ [42]). До какой степени доходила раввинистическая притязательность въ этомъ пунктѣ, видно изъ категорическаго тезиса, что „Всевѣдущій долженъ подчиняться рѣшенію смертнаго, поелику Онъ могъ назначить только то, что поддается человѣческому постиженію" [43]). Поэтому между Библіею и дѣйствующею практикой немыслимъ ни малѣйшій диссонансъ, и его нужно устранять всяческими способами. Раввинская изобрѣтательность постаралась оградить себя ореоломъ научной методичности и выработала сложную экзегетическую систему, удовлетворяющую всякимъ потребамъ школьной схоластики [44]). Насъ всего менѣе интересуютъ эти частности, и мы беремъ одно общее. 2) Таковымъ было прежде всего убѣжденіе, что не данное въ текстѣ непосредственно слѣдуетъ извлекать изъ него косвенно. Для этого реально узкое правило надѣляется качествами всеобдержной заповѣди и дѣлается обязательнымъ религіозно-нравственнымъ повелѣніемъ. 3) Когда эта легкая операція непримѣнима, дозволительна оригинальная интерпретація изреченія посредствомъ своеобразныхъ логическихъ удареній и необычайной связи терминовъ. 4) Если и это будетъ затруднительно, должно обратить вниманіе на внѣшнія детали фразы, начертаніе буквъ, пунктуацію, акцентрацію и т. п. 5) Наконецъ, всегда законно понимать Библію не собственно и толковать ее типически-аллегорически, — примѣнительно къ господствующимъ воззрѣніямъ.

---

[42]) Этимъ—частію—объясняется, что раввинизмъ обращалъ мало вниманія на пророческій смыслъ Библіи. См. у weil. Prof. *J. Chr. K. von Hofmann*, Biblische Hermeneutik, S. 7.

[43]) См. у *H. S. Hirschfeld*, Op. cit., S. 367 (§ 330). Ср. Kiddusch. 17 у *J. Hamburyer*, Real-Enciclopädie, S. 158, 211. 528. 577. 988: „Die Thora in der Sprache der Menschen".

[44]) О спеціальныхъ герменевтическихъ правилахъ Гиллеля и его продолжателей см. у проф. *И. Н. Корсунскаго*, Іудейское толкованіе Ветхаго Завѣта, стрн. 125 сл.; *F. Weber*, Die Lehren des Talmud, S. 106 flg. = Jüdische Theologie, S. 109 flg.; *E. Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 275—276; *Fr. W. Farrar*, History of Interpretation, p. 18—22; *A. Edersheim*, History of the Jewish Nation, p. 539—540; *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie, S. 206 flg. 405. 182. 188 flg.

Вотъ важнѣйшія экзегетическія положенія раввинизма согласно разумѣнію его сторонниковъ и продолжателей. Намъ предстоитъ задача опредѣлить ихъ подлинное значеніе въ посланіяхъ Апостола языковъ.

Придерживаясь намѣченнаго порядка, начинаемъ съ преданій. Несомнѣнно, что, будучи хорошо образованнымъ человѣкомъ, св. Павелъ владѣлъ умственнымъ достояніемъ своего народа; изъ школы Гамаліила онъ вышелъ, обогащенный всѣми сокровищами традиціи, и удерживалъ ихъ въ христіанской памяти [45]). Но у насъ вопросъ не въ этомъ и намъ требуется разсмотрѣть, вліяли ли эти наслѣдственныя предубѣжденія на его экзегетическую аргументацію для подкрѣпленія новыхъ истинъ благовѣстія Христова. Ближайшіе примѣры послужатъ къ точнѣйшему отвѣту [46]).

Такъ, упоминаемые Іанній и Іамврій (2 Тим. III, 8) заимствованы изъ преданія, которое будто бы лишено всякой исторической достовѣрности [47]). Дѣйствительно, до насъ не сохранилось библейскихъ извѣстій объ этихъ лицахъ, и объ нихъ ничего нельзя сказать даже съ приблизительною опредѣленностію. По этому самому будетъ опрометчиво и научно несправедливо заранѣе считать ихъ миѳическимъ плодомъ іудейской фантазіи. Замѣчаніе св. Павла слишкомъ рѣшительно и не отличается легендарностію. Онъ прямо указываетъ время ихъ жизни и поводъ, снискавшій имъ печальную славу, говоря, что „Іанній и Іамврій противились Моисею“. Это было широко распространенное іудейское вѣрованіе [48]), потому что оно знакомо и Тимоѳею, едва ли посвященному во всѣ тайны

---

[45]) *C. F. Nösgen*, Geschichte der neutestamentl. Offenbarung II, S. 179,1.

[46]) Мы останавливаемся съ особенною подробностію на разборѣ нѣсколькихъ характерныхъ примѣровъ по той причинѣ, что ученые генетически-исторической школы обыкновенно ограничиваются голыми ссылками и категорическими утвержденіями, не доказывая ихъ точнымъ анализомъ. Отсюда получается видимость догматической несомнѣнности, яко бы не нуждающейся въ аргументаціи,—и здѣсь можно достигнуть прочныхъ и опредѣленныхъ результатовъ только на почвѣ реальныхъ фактовъ

[47]) *J. Hofmann*, Biblische Hermeneutik, S. 82. *S. Weyler* въ „Andover Review“ XVII, 97, p. 92. *Ф. В. Фарраръ*. Жизнь и труды св. апостола Павла въ переводѣ проф. А. П. Лопухина, стрн. 822—823.

[48]) См. *Christ. Schoettgenii* Horae hebraicae et talmudicae in universum Novum Testamentum, tom. I (Dresdae und Lipsiae 1733), p. 892 sequ. Rabbinische Qullen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen. Zusammengestellt von *F. Nork*. Lpzg 1839. S. 321—322. *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie, S. 435. Литературу апогрифовъ см. у *Ad. Harnack*, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I (Lpzg 1893), S. 858; II, 1 (ibid. 1897), S. 580.

раввинистической премудрости. Характерно, что Апостолъ ограничивается однимъ наименованіемъ и не присоединяетъ никакихъ частностей. Его слова констатируютъ фактъ общепринятый и чужды всякаго тяготѣнія къ сагальности, почему мы не имѣемъ достаточныхъ побужденій относиться къ нимъ съ теоретическимъ скептицизмомъ и за позднѣйшими іудейскими наслоеніями не усматривать здороваго историческаго зерна. Это первое. Затѣмъ, разбираемое свѣдѣніе приводится просто въ качествѣ иллюстраціи и не привноситъ съ собою новаго понятія. Свящ. писатель своею историческою справкой желаетъ лишь живѣе и нагляднѣе охарактеризовать современныхъ лжеучителей, невѣжественно надменныхъ, самомнительно упорныхъ и не подчиняющихся законнымъ наставникамъ. Судьба несчастныхъ оппонентовъ Моисеевыхъ могла нѣсколько служить къ утѣшенію послѣднихъ, поелику тѣ были скоро посрамлены, но аргументація ничуть не пострадала бы при отсутствіи этого указанія. Слѣдовательно, здѣсь традиціонная ссылка для существа раскрываемой мысли совершенно безразлична, не будучи связана съ нею внутренно.

Гораздо яснѣе такое соотношеніе въ другомъ мѣстѣ, гдѣ св. Павелъ яко бы прямо усвояетъ іудейскую сагу [49]), когда утверждаетъ (1 Кор. X, 4), что странствовавшіе по пустынѣ евреи „пили изъ духовнаго послѣдующаго камня (ἔπινον ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας); камень же былъ Христосъ“. По этому предмету іудейское преданіе болѣе положительно и содержательно [50]). Отправляясь отъ факта неоднократнаго чудеснаго напоенія народа Моисеемъ, оно развило цѣлую фабулу довольно прихотливаго свойства [51]). Допускалось, что за Изра-

---

[49]) *A. Hausrath*, Neutestamentliche Zeitgeschichte II. S. 410. *A. Immer*, Neutestamentliche Theologie, S. 256. *S. Weyler* въ „Andover Review“ XVII, 97, p. 92. Prof. *P. Lobstein*, La notion de la préexistence, Paris 1883, p. 37. *O. Cone*, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 156.

[50]) Впрочемъ, Dr. *A. Tholuck* (Das Alte Testament im Neuen Testament. Ueber die Citate des Alten Testaments im Neuen Testament und über den Opfer--und Priester—begriff im Alten und Neuen Testamente. Zwei Beilagen zu dem Kommentare zum Briefe an die Hebräer. Neue Ausarbeitung. Dritte Auflage, Hamburg 1849) не безъ права замѣчаетъ (S. 39—40), что въ древнѣйшихъ іудейскихъ преданіяхъ по этому предмету говорится собственно *не* о скалѣ или камнѣ, *а* разумѣется „колодезь, который вырыли вожди народа съ законодателемъ жезлами своими“ (Числ. XXI, 18). При всемъ томъ сообщаемое въ текстѣ воззрѣніе было распространено среди іудеевъ и именно оно привлекается къ истолкованію апостольскаго выраженія. Ср. еще у *Ф. В. Фаррара*, Жизнь св. апостола Павла, стрн. 824---825.

[51]) *Chr. Schoettgenii* Horae hebraicae et talmudicae I, p. 623---624. *Jac. Wetstenii* Novum Testamentum graecum, tom. II (Amstelaedami 1752),

ильскимъ станомъ всегда сопутствовалъ особый камень, источавшій воду для утоленія жажды [52]). Въ такихъ очертаніяхъ оправдать и принять это мнѣніе крайне трудно, и въ немъ истинна развѣ та идея, что Египетскіе бѣглецы страдали въ неблагопріятной обстановкѣ и нуждались въ спеціальной помощи. Случай напоенія (Исх. XVII, 6. Числ. XX, 8—11) не могъ быть единичнымъ и по необходимости повторялся не разъ. Въ этомъ смыслѣ было безусловно вѣрно, что благодѣтельная скала никогда не покидала путниковъ и какъ бы шла за ними по пятамъ. Тутъ сказалось обычное свойство восточной воззрительности, что идеальное она понимаетъ подъ формами реалистическими. Вина ученаго раввинизма, что онъ слилъ ихъ до нерасторжимости и первое замѣнилъ вторыми. Но чѣмъ прочнѣе было это отожествленіе, тѣмъ рельефнѣе обнаруживается высокое превосходство Апостола языковъ надъ современнымъ книжничествомъ. Матеріализмъ рѣшительно устраняется и на его мѣсто выдвигается возвышенное разумѣніе, чуждое всякой низменности господствующихъ представленій [53]). Поэтому и нельзя говорить, будто благовѣстникъ „простодушно пользуется легендой въ качествѣ историческаго факта" [54]). Св. Павелъ вполнѣ принимаетъ послѣдованіе камня, только не въ матеріальномъ его значеніи. Напротивъ, скала категорически называется „духовною",—и это прямо свидѣтельствуетъ, что чувственное пониманіе не допускается и исключается. Въ чемъ кроется „духовность", — этого не отмѣчено, однако по ходу рѣчи постигнуть просто. Видимо, предполагается всегдашнее присутствіе божественной силы, сохранявшей Израиля въ его бѣдствіяхъ по исходѣ изъ Египта. Она давала ему пита-

---

p. 139. О „колодцѣ Маріами" ср. у *Frz Delitzsch*, Ein Tag in Kapernaum, dritte Auflage (Lpzg 1886), S. 19–20.

[52]) *F. Nork*, Rabbinische Quellen, S. 250.

[53]) Уже отсюда ясно, насколько неосновательно *C. Holsten* (Das Evangelium des Paulus, Berlin 1880, S. 324 Anm.) отрицаетъ подлинность этого мѣста вслѣдствіе „искаженія (въ немъ) Писанія раввинистическими традиціями" и усвояетъ его древнему типологу въ духѣ автора посланія Варнавы, но даже и такія экзегетическія крайности Prof. *Paul Wilh. Smiedel* („Hand-Commentar zum Neuen Testament". Zweiter Bnd. Zweite Auflage, Freiburg i. B. 1892. Erste Abtheilung: Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther S. 147) считаетъ возможными у св. Павла.

[54]) Dozent Dr. *G. Schnedermann* ad. h. l. въ „Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes, sowie zu den Apokryphen". Herausgegeben von Proff. D. H e r m a n n S t r a c k und D. O t t o Z ö c k l e r. B. Neues Testament. Dritte Abtheilung: Die Briefe Pauli an die Tessalonicher, Galater, Korinther und Römer. Nördlingen 1887. S. 162.

ніе, поелику и манна была „пищею духовною“ (X, 3). Дѣйствительныя событія этимъ ничуть не отрицаются, и въ нихъ лишь указывается сокровенное достоинство. Оно сводилось къ тому, чтобы избавлять евреевъ отъ всякихъ житейскихъ невзгодъ и, конечно, не ради чисто физическихъ интересовъ. Отсюда безспорно, что тутъ были знаменія спасенія, божественныя и по своему источнику и по своей цѣли. Таково освобожденіе религіозное, изъемлющее людей отъ рабства грѣховности и доставляющее имъ усыновленіе Богу. Все это было совершено воплотившимся Господомъ, а тогда необходимо требуется Его активное участіе и въ подготовительныхъ стадіяхъ міровой исторіи [55]). Отсюда неизбѣжный и единственно возможный итогъ, что духовно камнемъ былъ Христосъ, поскольку Онъ есть Спаситель человѣчества. И не подлежитъ вопросу, что св. Павелъ указываетъ сотеріологическія намѣренія божественнаго промысла, ибо нравственное увѣщаніе (X, 5—6) покоится на мысли, что равно пользующіеся божественною милостію часто терпятъ различную судьбу и подвергаются горшему осужденію. Это поучительный урокъ прошлаго, построенный примѣнительно къ принятому толкованію, но не возникающій изъ него и идущій вопреки ему. Здѣсь христіанское созерцаніе Апостола властно торжествуетъ надъ человѣческимъ суемудріемъ и среди хаотической массы произвольныхъ наслоеній находитъ яркія блестки вѣчнаго свѣта, искони мерцавшаго во тмѣ людской ограниченности и озарявшаго мракъ плотяного ослѣпленія [56]).

По всему сказанному ясно, что св. Павелъ не „смотрѣлъ на Писаніе чрезъ призму отеческихъ традицій“ [57]) и всего менѣе условливался ими въ своихъ христіанскихъ убѣжде-

---

[55]) Ср. *J. Hofmann*, Biblische Hermeneutik, S. 51. Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen aus dem biblischen Standpunkte entwickelt von Prof. *Anton Theodor Hartmann*, Hamburg 1831, S. 607—608. *E. W. Hengstenberg*. Christologie des Alten Testaments und Commentar über die Messianischen Weissagungen. Bnd III, zweite Abtheilung (Berlin 1857), S. 65—66. Prof. *Charles Augustus Briggs*, The Messiah of the Apostles, Edinburgh 1895, p. 99 (c). Проф. *М. Д. Муретовъ*, Идея Логоса въ Ветхомъ Завѣтѣ въ „Православномъ Обозрѣніи“ за 1892 г., т. II, стрн. 124. *V. von Strauss und Torney*, Christi Gottheit und Präexistenz въ „Neue Kirchliche Zeitschrift“, VII. Jahrgang. 10. Heft (Erlangen und Lpzg 1896), S. 722—728.

[56]) Значитъ, отсюда никоимъ образомъ не вытекаетъ, будто христологія Павла была сильно проникнута элементами іудейской теософіи, какъ думаетъ *O. Pfleiderer* (Das Urchristenthum, S. 215).

[57]) Выраженіе *A. Hausrath*'а въ Neutestamentl. Zeitgeschichte II, S. 410.

піяхъ. Въ то же время онъ и не искажалъ ихъ ради послѣднихъ, а бралъ во всей непосредственности и цѣлостности.

Это съ неотразимою наглядностію раскрывается въ третьемъ примѣрѣ. Его мы заимствуемъ изъ посланія къ Галатамъ, которое тѣмъ важнѣе для насъ, что посвящено принципіальной полемикѣ противъ іудаистовъ, ратовавшихъ за іудейскій религіозный status quo. Они были крайними номистами, и Апостолъ долженъ былъ разбивать ихъ школьную легалистическую догматику. Для сего онъ съ особенною подробностію разбираетъ законъ Моисеевъ и, между прочимъ, упоминаетъ (Гал. III, 19), что онъ былъ „преподанъ чрезъ Ангеловъ" (διαταγεὶς δι' ἀγγέλων). Въ ветхозавѣтныхъ книгахъ не имѣется подобнаго извѣстія, но оно было давнимъ и прочнымъ достояніемъ благочестиваго сознанія. Во Второз. XXXIII, 2 сообщается со словъ Моисея, что отъ Синая Господь шелъ מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ. Это выраженіе весьма загадочно и не поддается точному истолкованію. Вѣроятно только одно, что Синайское откровеніе связывается съ какою-то особенною святостію, отличною отъ славы Господней (ср. Псал. LXVII, 18). И LXX греческихъ переводчиковъ, видимо, не пожелали вполнѣ снять таинственную завѣсу и поставили не совсѣмъ вразумительное σὺν μυριάσιν Καδής. Не смотря на это, они нѣсколько открыли для насъ смыслъ фразы и присоединили поясненіе: ἐκ δεξιῶν Αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' Αὐτοῦ. Откуда взято это дополненіе,—угадать невозможно. Намъ лично представляется дозволительнымъ думать, что сначала они транскрибировали подлинный терминъ, и онъ не имѣетъ географическаго значенія, едва ли удобнаго въ разсматриваемомъ мѣстѣ. Тогда дальнѣйшая глосса будетъ выражать ихъ личное мнѣніе по трудному вопросу. Во всякомъ случаѣ въ ту эпоху принималось за фактъ ангельское соприсутствіе при Синайскомъ законодательствѣ [58]). Конечно, это преданіе заимствовано изъ сокровищницы іудейской традиціи, которая была далеко не безпочвеннымъ изобрѣтеніемъ раввинизма [59]).

---

[58]) Во Второз. XXXIII, 2 у Акилы читается ἀπὸ μυριάδων ἁγιασμοῦ (см. у *Edw. Hatch—A. Redpath*, A Concordance to the Septuagint I, p. 11 *c*), а у Симмаха—ἀπὸ μυριάδος ἁγίας (ibid., p. 15 *b*).

[59]) Даже *Albrecht Ritschl* (въ Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, dritte Auflage) считаетъ разсматриваемое извѣстіе „апокрифическимъ представленіемъ" (II Bnd, Bonn 1889, S. 17, 1), которое „исторически невѣрно" (III Bnd, Bonn 1888, S. 289). См. еще у *A. Hausrath*'а въ D. Schenkel's „Bibel-Lexicon" IV, S. 410.

Страшныя явленія Синайскихъ дней прекрасно оправдывали ея мнѣніе, поелику Богъ бурный вѣтеръ дѣлаетъ Своимъ вѣстникомъ и огонь палящій обращаетъ на службу Себѣ (Псал. CIII, 4). Не удивительно, что оно распространилось повсюду и пріобрѣло живучесть. Его раздѣлялъ Іосифъ Флавій (Antiqu. XV, 5: 3), говоря о ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ Θεοῦ μαθόντων [60]). Для іудеевъ разсѣянія достаточнымъ поручителемъ можетъ быть Филонъ [61]); какъ народное вѣрованіе,—оно отлилось въ апокрифической „Книгѣ Юбилеевъ" [62]). Позднѣйшія іудейскія сказанія развили и преукрасили простое традиціонное свѣдѣніе [63]), которое носитъ всѣ черты историческаго правдоподобія.

Св. Павелъ присоединяется къ общему голосу со всѣмъ убѣжденіемъ въ фактической истинности. Вопросъ теперь лишь касательно способа пользованія школьнымъ наслѣдіемъ. Экзегеты на этотъ счетъ сильно расходятся, не будучи въ состояніи проникнуть во всю глубину краткаго замѣчанія о ходатаѣ (Гал. III, 20). Не рѣдко утверждаютъ, что Апостолъ упоминаетъ объ Ангелахъ для умаленія закона [64]), который

---

[60]) См. у B. Niese III, p. 356.

[61]) De eo, quod a Deo committantur somnia въ *Philonis Judaei* Opera omnia ed. Thomas Mangey I, p. 642.

[62]) Моисей пишетъ исторію міротворенія съ словъ Ангела лица Господня [гл. I: см. у о. проф. *А. В. Смирнова*, Книга Юбилеевъ или Малое Бытіе. Второй выпускъ ветхозавѣтныхъ апокрифовъ. Казань 1895. Стрн. 57-: Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis aus dem Aethiopischen übersetzt von † Dr. *A. Dillmann* въ „Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft" von Heinrich Ewald; zweites Jahrbuch: 1849 (Göttingen 1850), S. 237. и ср. drittes Jahrbuch: 1850—1851 (ibid. 1851), S. 74. Rev. *R. H. Charles*, The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees, Oxford 1895, p. 3—4, u A new Translation of the Book of Jubilees въ „The Jewish Quarterly Review", Vol. VI, No. 22 (January, 1894), p. 186]. и при изложеніи законовъ получаетъ откровенія отъ Архангела Гавріила (у о. *А. В. Смирнова* стрн. 207).

[63]) См. Das Jahrhundert des Heils durch *A. Fr. Gfrörer*, erste Abthl. (Stuttgart 1838), S. 226 flg. Prof. *Johann Andreä Eisenmengers* Entdecktes Judenthum, ester Thl (Königsberg 1711). S. 308.

[64]) D. *Io. G. Rosenmülleri* Scholia in Novum Testamentum. Tomus IV, continens Pauli Epistolas ad Corinthios-Thessalonicenses. Editio quinta, Norimbergae 1806. P. 430. *Guilielmi Estii* In omnes D. Pauli Epistolas, item in Catholicas. Curavit Johanes Holzammer. Tomus II, qui completitur ad Corinthios secunda et reliquas D. Pauli Epistolas, excepta Epistola ad Hebraeos. Editio secunda, Moguntiae 1859. P. 269. Erklärung des zweiten Briefes an die Korinther und des Briefes an die Galater von Prof. Dr. *Aug. Bisping*. Zweite Auflage, Münster 1863. S. 239. Die heilige Schriften Neuen Testaments zusammengängend untersucht von Prof. Dr. *J. Chr. K. v. Hofmann*. Zweiten Theils erste Abtheilung: Der Brief

будетъ посредственнымъ обнаруженіемъ воли Божіей, открывающейся не прямо, почему онъ и не достигаетъ высоты обѣтованія о сѣмени (Гал. III, 16),—въ качествѣ временнаго и преходящаго приложенія къ нему. Соглашаемся, что эта аргументація хорошо соотвѣтствовала бы цѣлямъ Галатійскаго посланія и для него была бы весьма существенною, способствуя сокрушенію номистическаго фетишизма. Но при этомъ нужно признать, что такое толкованіе будетъ рѣзкимъ уклоненіемъ отъ традиціи. Въ ангельскомъ соучастіи она всегда усматривала неотразимый залогъ величія Синайскаго богоявленія, небесной красоты его догматовъ и божественной святости заповѣдей. Равнымъ образомъ и св. Стефанъ (Дѣян. VII, 53) преимущественною виной евреевъ считаетъ несохраненіе ими закона, поелику онъ дарованъ *устроеніемъ ангельскимъ* (εἰς διαταγὰς ἀγγέλων). Самъ эллинскій благовѣстникъ въ другомъ мѣстѣ (Евр. II, 2) въ ангельскомъ посредничествѣ видитъ рѣшительнѣйшее знаменіе твердости и незыблемости ветхозавѣтнаго слова, такъ что всякое преступленіе и ослушаніе его неминуемо навлекали праведное отмщеніе.

По всѣмъ этимъ причинамъ и Галатамъ онъ, конечно, не могъ рекомендовать противное воззрѣніе. Его исключаетъ уже самый глаголъ διαταγεῖν, потому что онъ употребляется въ примѣненіи къ лицамъ, публикующимъ правительственное распоряженіе во всеобщее свѣдѣніе и для безпрекословнаго исполненія. За этимъ формальнымъ процессомъ скрывается нѣчто высшее и обязательное безъ всякихъ возраженій; для Ангеловъ это будетъ законополагающій Богъ, Который повелѣваетъ народу чрезъ Своихъ достойныхъ служителей. Оттѣнокъ умаленія тутъ абсолютно немыслимъ [65]). Его нѣтъ и дальше, поскольку объ ангельскомъ вчиненіи потомъ совсѣмъ не говорится и все сужденіе покоится на посредничествѣ.

Pauli an die Galater. Zweite Aufl., Nördlingen 1872. S. 88. A Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Galatians. By Prof. *John Eadie*, Edinburgh 1869, p. 267. The very Rev. *J. S. Howson* въ „The Holy Bible according to the Authorised Version (A. D. 1611) with an Explanatory and Critical Commentary"., edited by F. C. Cook. New Testament. Vol. III: Romans to Philemon, London 1881. P. 517. Bishop *J. B. Lightfoot*, Saint Paul's Epistle to the Galatians, London 1880, p. 145. Die paulinische Angelologie und Demonologie. Ein biblisch-theologischer Versuch von *Otto Everling*. Göttingen 1888. S. 62. См. еще Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief an die Galater von Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer. Siebente Auflage, neu bearbeitet von Prof. Dr. *Friedr. Sieffert*. Göttingen 1886. S. 202—204.

[65]) См. *A. Immer*, Neutestamentliche Theologie, S. 210. 254. 256.

Оно сводилось къ Моисею, а его авторитетъ безспоренъ. Это былъ богоизбранный вождь Израиля и горячій ревнитель Господень, отмѣченный небеснымъ сіяніемъ, невыносимымъ для человѣческаго взора. Все въ немъ дивно и безупречно, его ходатайство несомнѣнно и внушаетъ благоговѣйное довѣріе. Не менѣе того возбуждаетъ священный трепетъ и участіе ангельское, потому что оно давало совершенное ручательство чистоты и точности объявленной заповѣди, ея всецѣлаго совпаденія съ божественною нормой. Въ концѣ концовъ всѣ частные моменты Синайскаго откровенія громко свидѣтельствовали о принудительности закона. Его первовиновникъ—Богъ, глаголющій чрезъ свѣтоносныхъ духовъ и сообщающій людямъ Свои наставленія рукою пророка Моисея. Апостолъ находится пока въ гармоническомъ согласіи съ раввинскими мнѣніями и усвояетъ ихъ безъ колебаній.

Разница начинается лишь съ того пункта, когда онъ приходитъ къ заключенію. Отселѣ св. Павелъ расходится до діаметральности и поражаетъ іудаизмъ именно тамъ, гдѣ послѣдній чувствовалъ себя особенно безопаснымъ, обезпеченнымъ на вѣки отъ всякихъ ударовъ самаго враждебнаго напора. Нельзя не согласиться, что главнѣйшее отличіе Синайскаго акта было въ томъ, что онъ не исчерпывался вчиненіемъ ангельскимъ, которое дополнялось ходатайствомъ Моисеевымъ и только въ немъ закончилось вполнѣ [66]). Значитъ, въ этомъ посредничествѣ и состоитъ вся важность, а въ такомъ случаѣ на немъ должно быть сосредоточено все вниманіе при обсужденіи исторической роли закона. Апостолъ даже не называетъ Моисея, поелику здѣсь вся сила его была въ ходатайственной миссіи. Но она необходимо требуетъ двойства и будетъ неестественною при единствѣ. Потому безусловно истинно, что посредникъ при одномъ и для одного не бываетъ; при немъ его совсѣмъ нѣтъ. Между тѣмъ Богъ, несомнѣнно, единъ со всею нумерическою абсолютностію (Гал. III, 20). Получается безысходное внутреннее противорѣчіе, не нуждающееся въ поясненіяхъ. При всемъ томъ посредничество безспорно и съ логическою неотвратимостію

---

[66]) *O. Pfleiderer:* Das Urchristenthum, S. 155; Der Paulinismus, S. 90—91. *A. H. Franke* замѣчаетъ (Das Alte Testament bei Johannes, S. 307), будто св. Павелъ „совершенно устраняетъ собственный смыслъ словъ" (библейской цитаты). Ср. *O. Cone*, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 156.

убѣждаетъ, что при немъ было еще второе. А разъ Богъ единъ, оно будетъ не божественнымъ или человѣческимъ. Св. Павелъ не договариваетъ этого тезиса — по его самоочевидности — и останавливается на отрицательномъ положеніи; поэтому именно оно выражаетъ весь смыслъ сокрушительнаго силлогизма. Онъ гласитъ, что при Синаѣ Богъ былъ не единственнымъ въ законодательствѣ, и фактъ ходатайства показываетъ, что при Немъ находилась другая сторона въ лицѣ народа, съ которымъ Онъ какъ бы входитъ въ соглашеніе, примиряетъ его запросы со Своими заповѣдями, примѣняется къ его ограниченному уровню. По этой причинѣ законъ не могъ быть самоцѣльнымъ и самосвѣтнымъ излученіемъ славы Божіей, чистѣйшимъ отраженіемъ божественной воли, если въ немъ она посредствуется для людей и согласуется съ человѣческою. Условность законничества неизбѣжна и коренится въ самой его природѣ. И устами Іезекіиля (XX, 25) Іегова вѣщалъ объ іудеяхъ: *дахъ имъ заповѣди не добры, и оправданія, въ нихъ же не будутъ живи,* ибо къ нимъ примѣшивается элементъ приноровительности къ недостаточному и слабому. Соотвѣтственно этому и Спаситель по предмету развода рѣшительно замѣтилъ фарисеямъ (Мѳ. XIX, 8): *Моисей, по жестокосердію вашему повелѣ вамъ пустити жены ваша; изъ начала же не бысть тако.* Св. Павелъ эту идею формулируетъ иначе, обнаруживая внутреннюю и неотъемлемую недостаточность законническаго института, какъ учрежденія служебнаго и соподчиненнаго. Въ этомъ только отношеніи онъ могъ показаться противнымъ обѣтованію и лишь отсюда объясняется, почему далѣе (Гал. III, 21) устраняется подобное естественное недоумѣніе.

Вдумываясь въ строй этой аргументаціи, мы находимъ, что традиціонное убѣжденіе о соучастіи ангельскомъ при Синаѣ ничуть ее не поддерживаетъ и не утверждаетъ. По своему существу оно даже затрудняетъ ее и сразу воздвигаетъ великую преграду для ея тенденцій, поскольку законъ осіявается блескомъ ангельскимъ и подъ его лучами становится неуязвимымъ. Но было легко сдѣлать небольшой поворотъ факту, и его освѣщеніе прямо способствовало бы усиленію антиномистическаго натиска. Соблазнъ былъ большой, и его искусительность плѣняетъ многихъ новѣйшихъ ученыхъ. Однако св. Павелъ вѣренъ религіозному преданію до самопожертвованія и сохраняетъ его во всей неприкосновенности.

Это характерный примѣръ, что онъ чуждъ наклонности къ раввинистическому традиціонализму и ради его не допускаетъ покушеній на прямой смыслъ Писаній.

Послѣ этого не трудно подвести итоги и объединить ихъ въ краткихъ формулахъ. Апостолъ принимаетъ іудейскія благочестивыя мнѣнія, но едва ли справедливо приписывать это его раввинистическому настроенію, проникавшему христіанское сознаніе. Многовѣковая жизнь народа Божія не исчерпывалась въ каноническихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ, начертывавшихъ дивные пути божественнаго промысла и оставившихъ безъ занесенія не мало событій. Благоговѣйная память хранила ихъ усердно, и они переходили изъ рода въ родъ въ качествѣ дорогого наслѣдія священной старины. Позднѣйшія поколѣнія преувеличивали размѣры полученнаго и надѣляли его произвольными подробностями, не уничтожавшими извѣстія въ его основѣ, хотя и комментировавшими одностороние. Св. Павелъ не могъ отвергать этихъ сообщеній во всемъ объемѣ, какъ и у насъ нѣтъ ни малѣйшихъ фактическихъ побужденій смотрѣть на нихъ съ огульнымъ скептицизмомъ. При всемъ томъ онъ заботливо очищалъ традиціонныя понятія отъ излишнихъ примѣшеній и удалялъ наслоенія матеріалистическаго характера, всюду открывая внутреннюю идею, достойную величія Божія и разумнаго усвоенія каждымъ. Посему онъ не былъ связанъ раввинскою традиціонностію и всего менѣе опредѣлялся ею въ своихъ экзегетическихъ изысканіяхъ для огражденія и развитія христіанскихъ истинъ. Самое большее,—благовѣстникъ рисуетъ ихъ примѣнительно къ завѣщаннымъ свѣдѣніямъ и иллюстрируетъ ими свои возвышенныя назиданія, воздерживаясь отъ всякихъ намѣренныхъ приспособленій и тенденціозныхъ извращеній. Напротивъ, онъ всегда послушенъ голосу яснаго преданія и не старается оттѣнять его по-своему даже тамъ, гдѣ это могло быть особенно полезно для его цѣлей.

При справедливости сказаннаго само собою вытекаетъ, что Апостолу было не свойственно истолкованіе текста Писаній въ раввинистическомъ духѣ и съ насильственнымъ подавленіемъ ихъ непосредственнаго значенія. Логически неизбѣжное, это заключеніе подтверждается и фактически тѣми случаями, которые выдвигаются предъ нами въ доказательство обратнаго. Наглядною уликой всякаго пренебреженія историческимъ содержаніемъ ветхозавѣтнаго изреченія обыкновенно

считается [67]) ссылка на библейскую заповѣдь о волѣ. Въ устраненіе злостныхъ навѣтовъ и подозрѣній въ эгоистическомъ своекорыстіи, св. Павелъ раскрываетъ предъ Коринѳянами всю высоту своихъ намѣреній и прозрачную невинность своего благовѣстническаго поведенія. Такъ, всѣ житейскія аналогіи свидѣтельствуютъ, что работа требуетъ вознагражденія и должна доставлять пропитаніе. По отношенію къ читателямъ онъ не допускалъ ничего подобнаго, между тѣмъ и законъ Моисеевъ оправдывалъ бы его требованія на обезпеченіе отъ Коринѳскихъ христіанъ, потому что въ немъ (Второз. XXV, 4) предписано: *да не заградиши устенъ вола молотяща*. Что гласитъ это повелѣніе? Неужели о волахъ печется Богъ? *Или насъ ради всяко глаголетъ* (ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει)? *Насъ бо ради написася* (1 Кор. IX, 9—10). Выходитъ, повидимому, что Апостолъ прямо отнимаетъ естественную и ближайшую силу приказанія, представляющаго замѣчательный образецъ великой гуманности Моисеева законоположенія, которое энергически охраняетъ и рабочій скотъ. Христіанскій авторъ яко бы не хочетъ признавать этого и совершенно отрицаетъ [68]) реальный смыслъ фразы, оставляя далеко позади себя талмудистовъ. Не чуждые многихъ экзегетическихъ странностей, они никогда не награждали ихъ неподобающею важностію и усвояли имъ лишь вторичное достоинство теоретическаго заключенія въ моральныхъ интересахъ. И о цитуемыхъ словахъ они (Baba Mezia, 88) разсуждали здраво, что если Богъ заботится о животномъ, то тѣмъ болѣе мы должны быть сострадательны къ труждающимся [69]). Это просто выводъ a fortiori, совершенно правильный и ничего не нарушающій въ буквѣ древняго постановленія. У Апостола отдаленное рѣшительно принимается за единственное и все вытѣсняетъ собою [70]),—и онъ будетъ крайнимъ раввинистомъ самаго рѣзкаго типа.

[67]) См. *A. Immer*, Neutestamentl. Theologie, S. 210. 254. 256.

[68]) *O. Pfleiderer:* Das Urchristenthum, S. 155; Der Paulinismus, S. 90—91. *A. H. Franke* замѣчаетъ (Das Alte Testament bei Johannes, S. 307), будто св. Павелъ „совершенно устраняетъ собственный смыслъ словъ“ (библейской цитаты). Ср. *O. Cone.* The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 156.

[69]) Ср. *F. Nork*, Rabbinische Quellen, S. 249.

[70]) *S. Weyler* въ „Andover Review“ XVII, 97, p. 94. 91,з *C. Weizsäcker*, Das apostolische Zeitalter, S. 111. *H. Vollmer*, Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 65. Ср. *Guilielmi Surengusii* Βιβλος καταλλαγης, Amstelaedami 1713, p. 536 sequ.

Возраженіе построено очень искусно и подкупаетъ внѣшнею убѣдительностію. Единственный его недостатокъ въ томъ, что оно не совсѣмъ вѣроятно. Предъ тѣми же Коринѳянами св. Павелъ упоминаетъ о себѣ: *отъ іудей пять краты четыредесять развѣ единыя пріяхъ* (2 Кор. XI, 24). Такое наказаніе практиковалось въ іудейскихъ синагогахъ на основаніи Второз. XXV, 3, ограничивавшаго суровую чрезмѣрность истязаній точнымъ количествомъ ударовъ. Такимъ образомъ благовѣстникъ не разъ испыталъ всю благодѣтельность Моисеевыхъ нормъ, спасавшихъ его отъ фанатической лютости ожесточенныхъ соплеменниковъ и охлаждавшихъ неистовый пылъ злобы. Поэтому абсолютно немыслимо, чтобы онъ намѣренно старался лишить ихъ непосредственной дѣйственности и цѣликомъ претворить въ отвлеченное назиданіе [71]). Необходимо думать, что въ анализируемомъ отрывкѣ онъ даетъ интерпретацію, не противную принятому пониманію и достаточно авторитетную.

Съ этой точки зрѣнія можно оправдывать и широкое примѣненіе разбираемой заповѣди, не предназначавшейся прямо для воловъ, потому что они — по замѣчанію Лютера — „читать, конечно, не могутъ". Но важно, разумѣется, не это. Достойно особаго вниманія, что разсматриваемое выраженіе не вполнѣ вяжется съ ходомъ другихъ законоположеній и является между ними нѣсколько неожиданно. Въ XXV-й главѣ Второзаконія всѣ они направлены къ регулированію житейскихъ отношеній при разныхъ осложненіяхъ и колебаніяхъ наличной практики. Прежде всего обсуждаются вопросы тяжебные, затѣмъ случаи бездѣтнаго сиротства вдовы, зазорныя провинности жены при дракахъ между мужьями, торговыя дѣла и, вообще, всякія „мерзости", отличавшія Амалика. Въ этой цѣпи правилъ повелѣніе о волѣ не находитъ себѣ удобнаго мѣста, врѣзывается клиномъ въ стройное теченіе нормирующей мысли и нарушаетъ ея логическій порядокъ. Поэтому буквалистическое разумѣніе его далеко не безспорно. Не менѣе согласно будетъ съ пріемами восточной правоучительности считать эту формулу за ходячую сентенцію, всѣмъ извѣстную и хорошо иллюстрирующую сущность раскрываемыхъ законовъ. Въ этомъ видѣ она возбуждала къ состраданію и снисходительности и одинаково освѣщала какъ предыдущее, такъ и

---

[71]) Cp. Das Gesetz Gottes nach der Lehre und Erfahrung des Apostel Paulus von D. *Adolf Zahn*, Halle 1892, S. 69,1.

послѣдующее. Для тяжебныхъ обостреній она полагала преграду суровости, къ бездѣтной вдовѣ вызывала сочувствіе близкаго родственника указаніемъ на ея труды по дому покойнаго брата. Въ такомъ качествѣ изреченіе пріобрѣтаетъ совершенно удовлетворительное значеніе и становится неизлишнимъ моментомъ въ аргументаціи. Тогда и Апостолъ имѣлъ безспорное право толковать этически, и его замѣчаніе получаетъ особый оттѣнокъ тонкой оппозиціонности раввинскому матеріализму, самыя высокія истины принижавшему до уровня физическихъ потребностей насыщенія.

Мы охотно допускаемъ, что присловіе о волѣ молотящемъ было взято изъ обычнаго житейскаго обихода и указывало на фактъ чрезвычайно простой и строго реальный. Поэтому было бы преувеличеніемъ отнимать у него самый естественный элементъ. И нельзя категорически утверждать, что св. Павелъ не принимаетъ его ни въ малѣйшей степени. Весь центръ тяжести здѣсь въ терминѣ πάντως, который не довольно устойчивъ, иногда употребляется съ безусловностію „совершенно", иногда же съ ограничительностію „конечно". Въ Павловыхъ посланіяхъ онъ встрѣчается еще четырежды. Въ первый разъ (Рим. III, 9) Апостолъ отвергаетъ имъ (οὐ πάντως) притязательность іудейскую. Потомъ разъясняется, что ранѣе онъ заповѣдывалъ не примѣшаться *не всяко* (οὐ πάντως) *блудникомъ міра сего* (1 Кор. V, 10), а лишь порочнымъ изъ среды христіанскаго братства. Въ третьемъ случаѣ о своей миссіонерской практикѣ благовѣстникъ свидѣтельствуетъ, что прибѣгалъ ко всевозможнымъ способамъ, *да всяко* (πάντως) *нѣкія спасетъ* (1 Кор. IX, 22). Въ четвертомъ мѣстѣ говорится о побужденіяхъ къ тому, чтобы Аполлосъ возвратился въ Коринѳъ, *но всяко* (πάντως) *не бѣ воля* (1 Кор. XVI, 12) его на это. Всюду въ этихъ примѣрахъ выступаетъ идея безапелляціоннаго устраненія, положительнаго отверженія или всецѣлаго признанія. Однако во второмъ выраженіи этотъ моментъ подчеркивается не настолько отчетливо, почему даже лучше понимать слова Апостола въ смыслѣ оговорки: „я писалъ прежде, разумѣется, не о блудникахъ вообще", между тѣмъ абсолютное „вовсе" было слишкомъ сильно. Оно дозволяло бы незазорное и безпрепятственное соприкасательство съ мірскою распущенностію, хотя это было лишь неизбѣжною необходимостію въ нашемъ земномъ существованіи. Мы видимъ отсюда, что отрицательное

строеніе рѣчи не мало сглаживаетъ собственную остроту πάντως и смягчаетъ его суровую энергію [72]). Тѣмъ болѣе она должна была стушевываться при вопросѣ, всегда не разлучномъ отъ нѣкоторой сомнительности. Иначе фраза необходимо получила бы адверсативный оборотъ, что Богъ печется *не* о волахъ, *а* о насъ. Заслуживаетъ упоминанія и самое измѣненіе въ конструкціи, поелику предложнымъ сочетаніемъ δι' ἡμᾶς подчеркивается, что данное правило изречено главнымъ образомъ для насъ, чтобы мы не забывали своей обязанности по отношенію къ рабочимъ животнымъ. Это первое и самое существенное въ соображеніяхъ Апостола. Поэтому для дальнѣйшаго приложенія онъ снова повторяетъ, что это написано ради насъ, иллюстрируя свою мысль ссылкою на обычный законъ воздаянія за трудъ.

Теперь ясно, что нравоучительный выводъ является только отдаленнымъ результатомъ анализа, почему въ немъ и нѣтъ исключенія собственнаго содержанія Моисеевой заповѣди. Въ новозавѣтномъ языкѣ имѣются убѣдительныя аналогіи для подобнаго толкованія. Такъ, въ Назаретской синагогѣ Спаситель замѣчаетъ: „конечно, вы скажете (πάντως ἐρεῖτε) Мнѣ" (Лук. IV, 23) въ видѣ возраженія и соотвѣтственно настоящимъ обстоятельствамъ. Равно и Іаковъ предупреждаетъ Павла, что, „безъ сомнѣнія (πάντως), соберется народъ" (Дѣян. XXI, 22), услышавъ о его прибытіи, а повисшая на рукѣ Апостола змѣя вызываетъ въ окружающихъ увѣренность, что онъ „есть, безспорно (πάντως), убійца" (Дѣян. XXVIII, 4). По всему этому и для нашего примѣра допустимо обобщающее пониманіе, что *вмѣстѣ съ тѣмъ и преимущественно* Богъ говоритъ о насъ. Правда, ближайшій смыслъ подавляется и заслоняется высшимъ, но это и естественно, поелику во всякомъ случаѣ повелѣніе непосредственно касается человѣка [73]). Тогда аргументація распадается на нѣсколько стадій и уже на послѣдней ступени пріобрѣтаетъ нужную силу.

---

[72]) Ср. у Prof. *Fr. Blass*'a Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch (Göttingen 1896), S. 251 (§ 75,7): „представляетъ затрудненіе οὐ πάντως въ Рим. III, 9 и 1 Кор. V, 10, гдѣ оно какъ будто отмѣчаетъ частичное отрицаніе, но, по крайней мѣрѣ, въ Рим. III, 9 должно значить „совсѣмъ нѣтъ".

[73]) *G. Schnedermann* въ „Kurzgefasster Kommentar" von Strack-Zöckler. B. III, S. 158. *Rud. Cornely* въ „Cursus Scripturae Sacrae" II, 2 (Parisiis 1890), p. 247. Prof. *F. Godet*, Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther, deutsch bearbeitet von P. und K. Wunderlich I (Hannover 1886). S. 20–21.

Прежде всего спрашивается, неужели Богъ заботится единственно о волахъ,—и отвѣтъ будетъ безусловно отрицательный именно для такого узкаго примѣненія. Затѣмъ дѣлается нравоучительное увѣщаніе вѣрующимъ въ ихъ отношеніяхъ къ благовѣстнику. При подобномъ распредѣленіи частей становится очевиднымъ, что вторая и промежуточная открываетъ путь къ слѣдующей, предуготовляетъ ее. По одному этому она не можетъ устранять непосредственнаго значенія, ибо это колебало бы стройность въ развитіи положенія, спутывало постепенность въ его движеніи отъ низшаго—реальнаго—къ морально должному, неотвратимому по самымъ обычнымъ житейскимъ наблюденіямъ.

Всѣ изложенныя соображенія своею совокупностію согласно склоняютъ насъ къ тому рѣшенію, что законъ о волѣ у Апостола не лишается прямой его силы и первичной важности [74]). Скорѣе, онъ охраняется и укрѣпляется усвоеніемъ ему этической цѣнности (ср. 1 Кор. X, 11. Рим. XV, 4), не зависимой отъ объекта дѣйствія [75]). Онъ ограждаетъ скотъ попечительностію объ его заслуженномъ существованіи, поддерживаетъ въ людяхъ нравственную чуткость и всюду вводитъ принципъ взаимности въ мѣру возможнаго [76]). Здѣсь нѣтъ противорѣчія библейскому тексту, который раскрывается во всей его моральной энергіи [77]).

Потому и нельзя обвинять св. Павла, будто съ раввинистическою ловкостію онъ умѣлъ созидать на пескѣ и путемъ искусственной экзегетической софистики построялъ свою христіанскую „систему". Здѣсь ручательство, что ему чуждо было стремленіе къ произвольному обращенію съ библейскимъ матеріаломъ, и онъ не позволялъ себѣ навязывать свои тен-

---

[74]) *J. Hofmann*, Biblische Hermeneutik, S. 10. *Fr. W. Farrar*, History of Interpretation, p. 195,1. 196. *A. Tholuck*, Das Alte Testament im Neuen Testament, S. 38—39. *G. B. Stevens*, The Pauline Theology, p. 61—62.

[75]) Не излишне напомнить для иллюстраціи, что цѣлію Моисея въ заповѣди Исх. XXI, 5 было предотвратить злоупотребленіе терпимымъ институтомъ рабства, а раввинизмъ постарался отнять у него благотворную гуманность и живой законъ божественный замѣнилъ голымъ формализмомъ. См. *Fr. W. Farrar*, History of Interpretation, p. 21.

[76]) *P. W. Schmiedel* въ „Hand-Commentar zum Neuen Testament" II, 1, S. 142.

[77]) Поэтому неправильно и рѣзко замѣчаніе Prof. *Ludw. Diestel*'я (Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, S. 12), будто св. Павелъ „сильно затемнилъ первоначальный смыслъ ради абстрактнаго принципа, такъ что первый уже приближается къ аллегоріи". Ср. еще *A. Hausrath*, Neutestamentl. Zeitgeschichte II, S. 412

денціозныя пожеланія, комбинируя мысли Писанія сообразно личнымъ намѣреніямъ. Это несомнѣнно и въ спорныхъ пунктахъ, отмѣчаемыхъ критикою въ качествѣ уликъ раввинистическаго „перетолкованія". Его находятъ въ пользованіи словами Аввакума (II, 4), что *праведный отъ вѣры живъ будетъ*, каковое изреченіе пріобрѣло въ тогдашнемъ іудействѣ авторитетную догматическую извѣстность [78]). Въ Павловыхъ посланіяхъ оно встрѣчается трижды (Рим. I, 17. Гал. III, 11. Евр. X, 38) и употребляется для доказательства, что праведность подается *не* закономъ, *а* вѣрою. Пророкъ говоритъ о надвигающихся страшныхъ бѣдствіяхъ и ихъ неминуемости. Пока они созерцаются въ видѣніи, но сбудутся непремѣнно и всѣхъ захватятъ своимъ ураганомъ. Тогда-то обнаружится рѣзкое различіе, и душа надменная погибнетъ въ своей безпечности, праведный же спасется по вѣрѣ въ обѣтованія Божіи, по непоколебимости въ томъ, что они осуществятся въ свое время по Его благой волѣ, карающей грѣшника и милующей благочестиваго.

Мысль этого утѣшительнаго предостереженія совершенно ясна; только связь терминовъ не совсѣмъ безспорна. Недоумѣніе касается того, считается ли вѣра источникомъ праведности или залогомъ избавленія. Переводъ LXX-ти колеблется между чтеніями δίκαιός μου и ἐκ πίστεώς μου [79]), и оба они заставляютъ принять второй членъ дилеммы, какъ и קְשׁוֹטְהוֹן въ таргумѣ псевдо-Іонаѳана. Посему нѣкоторые [80])

---

[78]) По этому предмету см. Horae Hebraicae et Talmudicae. Ergänzungen zu Lightfoot und Schöttgen von *Franz Delitzsch* въ „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche" 1877, S. 12—13 (къ Рим. I, 17 = Paulus des Apostels Brief an die Römer in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert von *Frz. Delitzsch*, Lpzg 1870, S. 75). 601—602 (къ Гал. III, 11).

[79]) The Old Testament in Greek according to the Septuagint. Edited by *Henry Barclay Swete*. Vol. III, Cambridge 1894. P. 59.

[80]) *J. Hofmann*, Die heilige Schrift Neuen Testaments II, 1, S. 67. *Frz Delitzsch* у the Rev. E. H. Gifford (ad Rom. I, 17) въ „The Holy Bible", ed. by F. C. Cook, III, p. 69. St. Paul's Epistle to the Galatians: with a Critical and Grammatical Commentary, and a revised Translation, by Bishop *C. J. Ellicott*, London 1889 (the fifth edition), p. 55. Commentary on the Epistles of St. Paul: Romans to Philemon. Galatians by † Prof. *Philipp Schaff*. Edinburgh 1882. P. 318. Commentar über den Brief Pauli an die Galater. Mit besonderer Rücksicht auf die Lehre und Geschichte des Apostels bearbeitet von Dr. *Karl Wieseler*. Göttingen 1859. S. 252—253. *Rud. Cornely* въ „Cursus Scripturae Sacrae" II, 3, p. 485—486. Prof. *O. Zöckler* u. *E. Chr. Luthardt* въ „Kurzgefasster Kommentar" III, S. 64. 309. *J. B. Lightfoot:* St. Paul's Epistle to the Galatians, p. 138; Notes on Epistles of St. Paul from unpublished Commentaries, London 1895, p. 150—151. The Epistle to the Galatians. By the Rev. Prof. *G. G. Findlay*. Lon-

усвояютъ его и св. Павлу. Оставляемъ въ сторонѣ Евр. X, 38 [81]), потому что тутъ преобладаетъ увѣщательный элементъ побужденія къ терпѣливости, и сосредоточимся на двухъ другихъ. Въ посланіи къ Римлянамъ Апостолъ убѣждаетъ, что именно въ благовѣстіи Христовомъ открывается правда Божія отъ вѣры въ вѣру, о чемъ написано и у Аввакума. Въ этомъ сопоставленіи усматриваютъ соотвѣтствіе пророческаго ἐκ πίστεως апостольскому и заключаютъ, что они одинаково относятся къ субъекту фразы. опредѣляютъ дѣйствіе. Интерпретація возможная и тѣмъ не менѣе далеко не единственная. Само по себѣ несомнѣнно, что Евангеліе обнаруживается въ вѣрѣ, поелику ее имѣетъ и ею проникнуто. Субъективное пониманіе еще не предрѣшаетъ вопроса окончательно. Гораздо отчетливѣе другое свидѣтельство, хотя и оно не безспорно. Здѣсь вся рѣчь идетъ объ абсолютномъ господствѣ вѣры безъ всякихъ законническихъ приражепій. И это потому, что ею даруется благословеніе, а законъ своихъ поклонниковъ держитъ подъ клятвою. Естественно, что именно въ вѣрѣ почерпается праведность, равно преслѣдуемая всѣми, поскольку законничество опирается лишь на исполненіи, во всей точности недоступномъ для человѣческой ограниченности. Въ связи этихъ мыслей вездѣ выдвигается самая тѣснѣйшая связь праведности и вѣры, ихъ причинно-условливающее взаимодѣйствіе. Эта внутренняя нерасторжимость сглаживаетъ необычность [82]) сочетанія δίκαιος ἐκ πίστεως, обращая всю силу на его глубокое содержаніе.

Поэтому признаёмъ дозволительнымъ думать, что Апостолъ говоритъ о праведномъ по вѣрѣ [83]). Для его полеми-

---

don 1891. P. 186 not. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans by the Rev. Prof. *William Sanday* and the Rev. *Arthur C. Headlam*. Edinburgh 1895, p. 28.

[81]) Ср. Commentar zum Briefe an die Hebräer. Mit archäologischen und dogmatischen Excursen über das Opfer und die Versöhnung. Von Prof. *Frz Delitzsch.* Lpzg 1857. S. 508 509.

[82]) См. The Doctrine of the Greek Article applied to the Criticism and Illustration of the New Testament. By the late Bishop *Thomas Fanshaw Middleton.* New edition, London 1841. P. 348–349. St. Paul's Epistle to the Galatians. The Text revised; and illustrated by a Commentary. By *Henry T. J. Bagge.* London 1856. P. 80.

[83]) *G. Estii* In omnes D. Pauli Epistolas Commentarii II, p. 262. *Aug. Bisping.* Erklärung des zweiten Briefes an die Corinther und des Briefes an die Galater, S. 227. *John Eadie.* A Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Galatians, p. 245. *H. Alford*, The Greek Testament III, p. 27. Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans by the late Prof. *H. P. Liddon*, London 1893, p. 22. Commentar über

ческихъ тенденцій такое воззрѣніе было прямо необходимо. Предъ нимъ были прискорбные результаты іудаистической пропаганды, совратившей Галатовъ съ предначертаннаго пути и вдохновившей ихъ номистическими симпатіями. Вожди этой агитаціи ничуть не были врагами христіанства и старались даже о его наилучшемъ процвѣтаніи. Они не отрицали ни Голгоѳской жертвы, ни всецѣлой преданности Искупителю, но полагали, что этимъ не исчерпывается все нужное для совершеннѣйшаго спасенія человѣка. Для нихъ законъ сохранялъ всю свою оправдывающую важность, и вѣрѣ приписывалось лишь достоинство послѣдняго средства, возводящаго на высшую ступень усыновленія людей Богу. При подобномъ настроеніи оппозиціи Апостолу было крайне неудобно разрывать праведность отъ вѣры и какъ бы подчеркивать ихъ независимость. Тогда открывалась бы полная возможность утверждать, что первая пріобрѣтается помимо и прежде второй, хотя эта и бываетъ окончательнымъ залогомъ жизни. Ясно, что близкая опасность іудаистическаго искаженія принудительно побуждала св. Павла не разобщать ихъ, а соединять съ особенною энергичностію, что̀ онъ и аргументируетъ ссылкою на изреченіе Аввакума: δίκαιος ἐκ πίστεως [84]).

Въ итогѣ мы допускаемъ уклоненіе апостольскаго истолкованія отъ буквы пророческаго слова [85]). Однако надежды на то, будто отсюда вытекаетъ, что св. Павелъ извращалъ библейскій текстъ для своихъ догматическихъ цѣлей,—эти надежды посрамляются даже при данной уступкѣ. По нашему мнѣнію, это довольно ясно. Исходною точкой для пророка служитъ понятіе праведности по сравненію съ нечести-

---

den Brief Pauli an die Galater von *Leonhard Usteri*, Zürich 1833, S. 99. Pauli Brief an die Galater nach seinem inneren Gedankengange erläutert von *Georg Friedr. Jatho*, Hildesheim 1856, S. 28. Erklärung des Briefes an die Galater. Von Dr. *Friedrich Windischmann*. Mainz 1843, S. 74. *E. Kühl*, Die Heilsbedeutung des Todes Christi, S. 39—40. De justitia ex fide ambabus in Vetere Testemento sedibus ter in Novo Testamento memoratis commentatio exegetica. Von Prof. D. *Hermann Hoelemann*. Lpzg 1867. P. 33 sequ. *Friedr. Sieffert*, Handbuch über den Brief an die Galater, S. 178 179. *Frz Delitzsch*, Horae Hebraicae et Thalmudicae IX въ „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche“ 1877, IV, S. 602.

[84]) Ср. *H. Vollmer*, Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 51 Anm. 2.

[85]) *O. Pfleiderer* думаетъ (Das Urchristenthum, S. 157), что по своему первоначальному смыслу выраженіе пр. Аввакума находится „лишь въ отдаленномъ соотношеніи“ къ оправдывающей вѣрѣ въ духѣ ученія св. Павла.

вою надменностію. Въ этихъ качествахъ кроется внутреннее и принципіальное основаніе, почему ихъ должна постигнуть совершенно различная судьба при грядущихъ сокрушительныхъ бѣдствіяхъ. Эта истина, кажется, безспорна и не нуждается въ спеціальной аргументаціи. Въ такомъ случаѣ упоминаніемъ о вѣрѣ въ содержаніе δίκαιος не привносится ничего новаго, а просто отмѣчается самое существенное и коренное ея свойство [86]). Праведный спасается лишь постольку и потому, что онъ вѣруетъ Богу со всею самопреданностію. Не будь этого,—онъ оказался бы въ равномъ положеніи съ беззаконникомъ или былъ бы таковымъ. Значитъ, вѣра является условіемъ жизни единственно и исключительно потому, что на ней всецѣло держится и самая праведность, которая безъ нея была бы призрачнымъ и суетнымъ обольщеніемъ. Тутъ связь абсолютной неразрывности и взаимнаго опредѣленія. Вслѣдствіе этого — по своему религіозно-сотеріологическому смыслу — праведность исчерпывается вѣрою и въ ней имѣетъ все свое достоинство. Ею первая избавляетъ и помимо ея будетъ пустою и тщетною, лишенною оживотворяющей ее души. Съ этой точки зрѣнія вѣра бываетъ опорою и источникомъ праведности, созидающею ея стихіей.

Апостолъ ни мало не измѣняетъ подлиннаго соотношенія тенденціозною комбинаціей отдѣльныхъ моментовъ. Глубокимъ прозрѣніемъ онъ проникаетъ въ самую ихъ природу и подчеркиваетъ натуральное сродство. Его мысль не идетъ дальше пророческой, которая получаетъ у него свое истинное освѣщеніе и обоснованіе. Разница только въ томъ, что Аввакумъ разсматриваетъ вещи съ практической стороны и указываетъ частное дѣйствіе, когда св. Павелъ говоритъ независимо отъ всякихъ внѣшнихъ житейскихъ обнаруженій. Здѣсь самая тѣсная гармонія скрытой энергіи и ея фактической активности. Апостольская интерпретація будетъ строго соотвѣтствовать своему объекту и выражать всю собственную его силу согласно съ убѣжденіями и намѣреніями ветхозавѣтнаго пророка. Въ этомъ экзегезисѣ нѣтъ отзвуковъ раввинистической искусственности, поелику онъ сосредоточивается на важнѣй-

[86]) Поэтому *Cr. H. Toy* едва ли справедливо подчеркиваетъ (Quotations in the New Testament, p. 128), будто отмѣчаемый у св. Павла антитезисъ вѣры и дѣлъ, кажется, чуждъ мысли пророка. См.—напротивъ — у Prof. Dr. *August Clemen*, Der Gebrauch des Alten Testamentes in den neutestamentlichen Schriften, Gütersloh 1895, S. 160.

шемъ и необходимомъ въ предметѣ и за буквеннымъ покровомъ созерцаетъ наполняющее его содержаніе.

Неизбѣжно поэтому, что буква **иногда** становится носителемъ духа и помогаетъ къ его безошибочному усвоенію. Посему Апостолъ пользуется ею, не впадая въ своеволіе іудаистической скрупулезности, прибѣгавшей къ казуистической мелочности по неимѣнію какихъ-либо данныхъ для своихъ школьныхъ изобрѣтеній. Не то у св. Павла, который всегда обладалъ полнотою вѣдѣнія и не нуждался въ легкой аргументаціи. Всѣ поиски ея не увѣнчиваются успѣхомъ и изобличаютъ принципіальную фальшивость критики. Она съ крайнимъ упорствомъ и рѣдкимъ единодушіемъ защищаетъ этотъ сомнительный тезисъ и съ торжествомъ ссылается на слова о сѣмени въ посланіи къ Галатамъ. Въ немъ благовѣстникъ, между прочимъ, утверждаетъ и развиваетъ ту идею, что обѣтованіе Божіе не отмѣтается закономъ и сохраняетъ господственную непреложность. Оно же дано было Аврааму и сѣмени его. При этомъ не сказано *и сѣменемъ, яко о многихъ, но яко о единомъ: и сѣмени твоему* (οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός· καὶ τῷ σπέρματί σου), *иже есть Христосъ* (Гал. III, 16).

Повидимому, все тутъ построяется на формѣ единственнаго числа имени и не затрогиваетъ божественнаго предреченія по его внутреннему содержанію, которое извлекается изъ чисто внѣшняго словеснаго оттѣнка [87]). Но въ этомъ-то центральномъ пунктѣ всѣ соображенія яко бы и терпятъ окончательное крушеніе [88]). Свободная наука не находитъ достаточно энергическихъ фразъ для порицанія и всячески изощряется въ своихъ отборныхъ возраженіяхъ [89]). Доводы Апостола считаются очень слабыми въ объективномъ отношеніи, искусственными раввинистическими изворотами, лишенными

---

[87]) *A. Hausrath*, Neutestamentl. Zeitgeschichte II, S. 411.

[88]) *Martin Lincky*, Kritik und Christenthum, S. 40: „nicht richtig... philologisch haltlos".

[89]) *O. Pfleiderer* видитъ (Das Urchristenthum, S. 156) здѣсь примѣръ, какъ св. Апостолъ влагаетъ въ библейскій текстъ чуждое или слишкомъ отдаленное значеніе, почему это—произвольное субъективное толкованіе безъ убѣдительной силы (Der Paulinismus, S. 109. 19). *H. J. Holtzmann* 1 Кор. IX, 8-10 и Гал. III, 16 считаетъ (Neutestamentl. Theologie II, S. 35) характерными случаями, въ которыхъ „павлинистическій экзегезисъ даетъ нѣчто совершенно чуждое первоначальному смыслу и отдаленное или прямо противное".

всякой убѣдительной силы [90]). И если для Лютера они были несостоятельны, то Бауръ уже не постѣснился объявить ихъ „произвольными и несправедливыми“ [91]).

Это жестокое ополченіе комментаторовъ свидѣтельствуетъ, что у нихъ есть нѣкоторыя основанія, и мы находимся предъ трудною проблеммой. Дѣло все въ томъ, что интересующій насъ терминъ не имѣетъ усвояемаго ему значенія, почему и всякія заключенія будутъ сомнительны. Соотвѣтствующее еврейское слово זרע всегда употребляется въ коллективномъ смыслѣ потомства вообще и не допускаетъ plur. [92]). Рѣдкіе примѣры послѣдняго примѣненія (1 Цр. VIII, 15) еще неотразимѣе ограждаютъ всю незыблемость отмѣченнаго пониманія, потому что въ нихъ трактуется о сѣменахъ зерновыхъ, едва ли пригодныхъ для анализируемаго апостольскаго стиха. Греческій языкъ не менѣе категориченъ; практика закрѣпила за σπέρμα моментъ коллективности, и для него было бы просто неестественно столь странное σπέρματα. Иногда указываютъ [93]) на подходящія аналогіи для выраженія идеи о потомкахъ, когда σπέρματα приравнивается къ τά τέκνα и οἱ ἀπόγονοι (Plato, Legg. IX, 853 C: ἄνθρωποί τε καὶ ἀνθρώπων σπέρμασι νομοθετοῦμεν. 4 Макк. 17: ὦ τῶν Ἀβραμιαίων σπερμάτων ἀπόγονοι παῖδες Ἰσραηλῖται), но это уклоненія отъ нормы [94]), всего менѣе дозволяющія приписывать имъ

[90]) См. *G. Surengusii* Βίβλος καταλλαγῆς, p. 574–576. *G. B. Winer*, Pauli ad Galatas Epistola, p. 82. *O. Zöckler* въ „Kurzgefasster Kommentar“ III. S. 67. *Fr. Sieffert*. Handbuch über den Brief an die Galater, S. 190—191. The Epistle of St. Paul to the Galatians explaned and illustrated by *James Drummond* (London 1893), p. 124: „Комментаріи св. Павла есть иллюстрація раввинистическаго способа истолкованія, которое намъ уже невозможно считать здравымъ... И во всякомъ случаѣ этотъ образецъ раввинскаго доказательства не въ состояніи произвести большого впечатлѣнія на нашу современную мысль“.

[91]) *Ferd. Chr. Baur*, Paulus II, S. 311.

[92]) Вѣроятно, это обстоятельство имѣетъ въ виду (въ Commentariorum in Epistolam ad Galatas lib. II) и *блаж. Іеронимъ*, когда говоритъ (ap. Migne, lat. ser. t. XXVI, col. 364): „omnes Scripturas sensu ac memoria peragrans, numquam plurali numero semina scripta reperi, sed sive in bonam partem, sive in malam, semper in singulari numero“.

[93]) См. J. *B. Lightfoot*, Epistle to the Galatians, p. 142.

[94]) Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwickelungsstufe dargestellt von Prof. Dr. *Hermann Schultz* (vierte Auflage, Göttingen 1889), S. 718: „Конечно, и отдѣльный человѣкъ можетъ быть названъ ‚сѣменемъ Авраамовымъ‘ (ср. Christologie des Alten Testaments oder Auslegung der wichtigsten messianischen Weissagungen. Von Prof. *Eduard Böhl*. Wien 1882. S. 56 57. 93), но такое узкое значеніе должно быть отмѣчено съ ясностію“.

обязательную силу [95]). По этой причинѣ св. Павелъ не въ правѣ былъ съ такою рѣшительностію опираться на грамматической особенности, и его логика пріемлема развѣ для раввинизма, привыкшаго къ софистическимъ тонкостямъ [96]), а сама по себѣ фальшива и обнаруживаетъ авторскую опрометчивость.

Предъ нами цѣлый аппаратъ фактическихъ обвиненій [97]), выдвигающихъ неоспоримо реальныя данныя. Выходитъ, будто эллинскому благовѣстнику онѣ были не извѣстны, и онъ впалъ въ прискорбное заблужденіе. Намъ думается, что въ этомъ всецѣло погрѣшаетъ сама критика, и она трудится надъ открытіями, которыя не заслуживали подобной чести, поелику давно были всеобщимъ достояніемъ. Св. Павелъ зналъ объ нихъ не хуже современныхъ ученыхъ, и они напрасно заботятся о его вразумленіи. Онъ прямо утверждаетъ, что лишь по благословенію о сѣмени его Авраамъ сдѣлался отцомъ многихъ народовъ (Рим. IV, 16. 18) и что сѣмя въ Исаакѣ относится къ обѣтованнымъ чадамъ Божіимъ, а не ко всему Израилю (Рим. IX, 6—8). Отсюда ясно, что σπέρμα толкуется коллективно со всею строгостію, и Апостолъ не могъ ошибаться насчетъ его энергіи (ср. 1 Кор. XV, 38). Поэтому уклоненіе допускается у него убѣжденно и по основаніямъ вполнѣ достаточнымъ. Мы нравственно вынуждаемся предполагать ихъ и не обманываемся въ своихъ надеждахъ.

Послѣ библейскихъ увѣщаній великій миссіонеръ обращается къ здравому смыслу Галатовъ, спускается до ихъ обычнаго уровня и старается отрезвить пошатнувшуюся совѣсть свидѣтельствомъ житейскаго опыта. Подъ высокимъ покровомъ христіанскаго братства (Гал. III, 15) онъ какъ бы сливается съ ними во одно цѣлое, и его голосъ служитъ от-

---

[95]) Ср. однако Erklärung des Briefes Pauli an die Galater von Prof. *Conr. Stephan Matthies* (Greifswald 1833), S. 129—130.

[96]) Ср. *H. Vollmer*, Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 60—61. *Frz Delitzch* (Paulus des Apostels Brief an die Römer, S. 16, 2; ср. его же Horae Hebraicae et Talmudicae въ „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche“ 1877, S. 603) приводитъ примѣръ изъ мишны, гдѣ (Sanhedrin IV, 5: см. Der Babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert von Dr. *Aug. Wünsche*, II, 3, Lpzg 1889, S. 57, и ср. *J. Levy*, Neuhebr. u. Chald. Wörterbuch I, S. 555 *a*)—наоборотъ—мысль Быт. IV, 10 выясняется изъ plur. דְּמֵי: „сказано не דָּם—кровь твоего брата, но דְּמֵי—его собственную кровь и кровь его потомковъ“.

[97]) Ср. еще *A. Immer*, Neutestamentl. Theologie, S. 254.

звукомъ общаго для всѣхъ настроенія. Это крайне важное предвареніе, избавляющее отъ взаимныхъ недоразумѣній, если одинъ говоритъ въ качествѣ primus inter pares. На этой почвѣ можно было разсуждать съ увѣренностію и пользоваться всяческими наведеніями. Апостолъ и продолжаетъ свою рѣчь „по человѣку“, беретъ фактическія аналогіи изъ житейской среды. Здѣсь воля покойнаго безусловно священна и должна быть исполняема со всею пунктуальностію. Завѣщаніе составлено юридически точно, закрѣплено въ письмени и санкціонировано легально еще до смерти обладателя. Въ этомъ видѣ оно неизмѣнно во всѣхъ своихъ частяхъ, и каждая іота его равно неприкосновенна. Это непреложный законъ до самой послѣдней мелочи. Никто другой теперь не можетъ отмѣнить его и отнять у него всякую дѣйственность, потому что это законченный и оформленный актъ того, кто единственно полномоченъ на его совершеніе. Постороннее вмѣшательство тутъ будетъ грубымъ нарушеніемъ, абсолютно нетерпимымъ. Если же такъ, то лишь самъ первоначальный распорядитель имѣетъ власть производить модификаціи въ своемъ тестаментарномъ распредѣленіи, но у насъ онъ мыслится почившимъ, почему мало будетъ даже ссылки на всеобдержный принципъ, что *τῆς ἐπιδιαθήκης κυριωτέραν εἶναι τὴν διαθήκην* [98]). Дальнѣйшія прибавки просто не допустимы сами по себѣ и независимо отъ ихъ содержанія, когда все сводится къ единой волѣ умершаго. Пусть эти прилоги будутъ согласны съ его намѣреніями и не противорѣчатъ имъ по существу, — во всякомъ случаѣ это будетъ покушеніемъ на чужую свободу, ея оскорбленіемъ и упраздненіемъ. Поэтому получится принципіальное противорѣчіе юридической природѣ тестаментарнаго рѣшенія, коль скоро къ нему что-либо присовокупляется, хотя бы и не въ качествѣ опроверженія. Такія наращенія всегда будутъ внѣ смысла завѣщанія, ибо они являются излишнимъ привнесеніемъ неправомощнаго лица. Съ этой точки зрѣнія тестаментарное повелѣніе гарантировано и отъ устраненія и отъ внѣшнихъ наслоеній, а должно быть обязательно въ самой малѣйшей чертѣ [99]).

---

98) *Josephi Flavii* De bello jud. II, 2: 3 (у B. Niese V. Berolini 1894, p. 158) объ Антипѣ; ср. II, 2:6 (ibid., p. 161): τήν γε μὴν ἐπιδιαθήκην (Ирода в.) ἠξίου (Николай. защитникъ Архелая) διὰ ταῦτα μάλιστα εἶναι κυρίαν, ὅτι βεβαιωτὴν ἐν αὐτῇ Καίσαρα καθίστατο τοῦ διαδόχου.

99) Объ этомъ предметѣ съ точки зрѣнія Римскаго закона см. Ueber römisches Recht im Galaterbrief. Eine Untersuchung zur Geschichte des

Вотъ незыблемая житейская мѣрка, тѣмъ болѣе необходимая по отношенію къ предметамъ высшаго порядка. Апостолъ примѣняетъ ее къ божественному обѣтованію, сравнивая его съ тестаментарнымъ опредѣленіемъ. Имѣется ли между ними юридическое совпаденіе? — въ этомъ вся важность. Для несомнѣннаго отвѣта онъ отыскиваетъ въ первомъ тестаментарные признаки. Но *обѣты речени быша*—ἐρρέθησαν, — высказаны категорически и безъ колебаній, такъ что воля Божія вылилась въ нихъ всецѣло, нашла адекватное обнаруженіе и не дозволяетъ недоумѣній. По этой причинѣ *αἱ ἐπαγγελίαι* означаютъ не многообразіе элементовъ благословенія Авраамy, а то, что изреченіе повторялось не однократно съ первичною интенсивностію. Такое постоянство тона при частыхъ напоминаніяхъ служитъ къ непреклонному убѣжденію, что объявленное пунктуально соотвѣтствуетъ желаніямъ говорящаго и исчерпываетъ ихъ во всей глубинѣ и со всею отчетливостію. Чрезъ это оно пріобрѣтаетъ характеръ тестаментарной принудительности и подпадаетъ одинаковому сужденію. Въ немъ важны всѣ оттѣнки фразы, потому что за ними скрывается непреложное приказаніе. Съ этой стороны крайне интересно, что въ обѣтованіи употреблено единственное число, заставляющее мыслить единичность получателя завѣщаннаго. И нельзя возражать, будто терминъ *σπέρμα* коллективный, потому что для подобнаго понятія было достаточно средствъ въ лексическихъ богатствахъ всякаго языка, и въ греческомъ мы встрѣчаемъ безспорныя *τὰ τέκνα, οἱ ἀπόγονοι*. Разъ эти не приняты, мы должны комментировать всю терминологію въ строжайшемъ ея значеніи безусловнаго singul., ибо для plur. были всѣ удобства. Отсюда и послѣднее заключеніе будетъ незыблемо.

Мы видимъ, что св. Павелъ аргументируетъ приспособительно къ юридическимъ житейскомъ отношеніямъ, и его соображенія слѣдуетъ оцѣниваемы въ этой сферѣ. Критика незаконно и произвольно отрываетъ ихъ отъ естественной почвы и навязываетъ имъ неподобающую роль абсолютной доказательности. На самомъ дѣлѣ они построены по тестаментарному масштабу и удовлетворяютъ ему съ художественною точностію. Если правда, что завѣщаніе неизмѣняемо по

Paulinismus von Dr. *Anton Halmel*. Essen 1895. S. 4 flg. Traces of Greek Philosophie and Roman Law in the New Testament. By *Edward Hicks*. London 1896. P. 175 sequ.

буквѣ, то она не менѣе существенна въ параллельномъ ему обѣтѣ Божіемъ и имѣетъ всю свою непреоборимую силу. Объ ней поэтому и говорится, какъ она этого заслуживаетъ юридически. Тогда убѣжденія Апостола будутъ твердыми по всѣмъ формальнымъ требованіямъ [100]). Насколько они состоятельны матеріально?—это иной вопросъ, подлежащій особому разсмотрѣнію [101]).

Для него обязательно напередъ выяснить, какія собственно предреченія Аврааму разумѣются у св. Павла. Ириней, Тертулліанъ, Оригенъ и Іоаннъ Златоустъ ссылались на Быт. XXII, 18 *(и благословятся о сѣмени твоемъ вси языцы земніи)*, но оно не отвѣчаетъ всѣмъ деталямъ анализируемаго текста, гдѣ — наряду съ нумерическою единичностію — подчеркивается еще, что обѣтованіе даровано праотцу народа Израильскаго **и** сѣмени его совмѣстно и въ неразлучности. Посему *καί* необходимо должно быть въ ветхозавѣтной цитатѣ [102]). Его мы находимъ только въ Быт. XIII, 15 и XVII, 8, когда Богъ сказалъ патріарху: *всю землю, юже ты видиши и въ ней же обитаеши, всю землю Ханааню* **тебѣ** *дамъ ю* **и сѣмени твоему** (σοὶ δώσω αὐτὴν καὶ τῷ σπέρματί σου) *по тебѣ во вѣки (во одержаніе вѣчное)*. Здѣсь именно Авраамъ и его потомство мыслятся одновременно и нерасторжимо, почему отсюда и нужно отправляться во всѣхъ изысканіяхъ.

Ходъ соображеній намѣчается довольно опредѣленно самымъ сліяніемъ предка съ его продолжателями. Они вмѣстѣ получаютъ обѣтованіе и вмѣстѣ же могутъ наслаждаться его осуществленіемъ. Иначе и первый будетъ лишь ожидающимъ наслѣдія, которое отодвигается въ неизвѣстную даль. Его полное обладаніе начнется не ранѣе, какъ при соучастіи въ

---

[100]) Значитъ, будетъ несправедливо—вмѣстѣ съ *H. T. J. Bagge* (St. Paul's Epistle to the Galatians, p. 92) и Prof. *John Brown* (An Exposition of the Epistle of Paul Apostle to the Galatians, Edinburgh 1853, p. 114) видѣть въ Гал. III. 16 только простую замѣтку, а не аргументъ.

[101]) Поэтому нельзя остановиться на томъ пониманіи (An Exposition of the Epistles of St. Paul, and of the Catholic Epistles. By Archbishop *John Mac Evilly*. Vol. 1. Fourth edition, Dublin 1891. P. 380), будто за буквою св. Павелъ открываетъ вложенный въ терминъ Богомъ собственный его смыслъ тѣмъ же Духомъ, Которымъ былъ водимъ Моисей при написаніи. Послѣднее, конечно, несомнѣнно, но у насъ рѣчь идетъ о способахъ истолкованія.

[102]) Ср. *J. B. Lightfoot*. Epistle to the Galatians, p. 146. *Fr. Sieffert*, Handbuch über den Brief an die Galater, S. 189 190. *C. J. Ellicott*, St. Paul's Epistle to the Galatians, p. 59 - 60.

немъ и самого сѣмени. Это энергически выражено въ библейской фразѣ, потому что Авраамъ уже обитаетъ на землѣ, между тѣмъ она предназначена ему въ будущемъ. Такое внѣшнее противорѣчіе устраняется единственно при томъ пониманіи, что для реализаціи обѣта патріархъ долженъ быть неотлученъ отъ потомства и съ нимъ пользоваться предуказаннымъ достояніемъ. Въ этомъ вся сила. Но всякому извѣстно, что фактически этого не было по физической неотвратимости царствовавшей смерти, при которой возможно только генетическое преемство. По этой причинѣ обѣтованіе нельзя толковать реалистически, какъ оно и не разумѣлось евреями съ безусловностію. При всемъ паденіи своего духовнаго созерцанія и при крайнемъ приниженіи своихъ идеаловъ, они всегда чувствовали относительную недостаточность наличнаго—помимо и независимо отъ сокращенія предопредѣленныхъ Богомъ политическихъ границъ. Въ нихъ неискоренимо жила надежда на грядущаго славнаго Избавителя, который дѣйствительно пріобрѣтетъ всю землю, и съ Нимъ Израиль вѣчно будетъ наслаждаться заповѣданными благами. Слѣдовательно, въ прошлой исторіи исполненіе просто предуготовлялось, поелику для него неизбѣжно совмѣщеніе родоначальника съ преемниками въ общей индивидуальности. Въ этомъ смыслѣ сѣмя единично въ самой строжайшей степени [103]), и угадать его не трудно, если оно имѣло мессіанское значеніе [104]). Апостолъ и прибавляетъ прямо ὅς ἐστιν Χριστός. Здѣсь не гипотетическое отожествленіе, потому что употребленный оборотъ не выражаетъ этого своею грамматическою неправильностію. Онъ гласитъ „каковъ есть Христосъ“ и этимъ утверждаетъ, что одинъ Господь Спаситель включалъ въ Себѣ всѣ важнѣйшіе моменты обѣтованія. Онъ называется въ качествѣ историческаго Искупителя, во всей реальности Своего земного подвига. Потому мы и не допускаемъ [105]) мистическаго толкованія, будто св. Павелъ

[103]) Отсюда очевидна недостаточность того пониманія (*Fr. Windischmann*'а Erklärung des Briefes an die Galater, S. 80), что указаніемъ на потомство вообще Духъ Божій не позволяетъ разумѣть непосредственныхъ дѣтей Авраамовыхъ. Безъ сомнѣнія, это вѣрно, но намъ желательно еще знать, к т о именно долженъ быть обѣтованнымъ сѣменемъ и п о ч е м у таковымъ былъ Христосъ.

[104]) Ср. System der biblischen Psychologie von Prof. *Franz Delitzsch*. Lpzg 1855, S. 108.

[105]) Ср. Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testamente. Ein theologischer Versuch von Prof. Dr. *J. Chr. K. Hofmann*. Erste Hälfte, Nördlingen 1841. S. 110—111. *H. Vollmer*, Die Alttestamentlichen Citate

говоритъ о Церкви въ неотдѣлимости ея отъ Своего Основателя и Главы [106]). Элементъ сонаслѣдничества—дальнѣйшій и производный, держащійся на томъ, что существуетъ абсолютный обладатель. Онъ безуловно единиченъ и совпадаетъ съ еврейскимъ праотцемъ, какъ новый Авраамъ. Тамъ разумѣется властитель, сообщающій свои права и преимущества непосредственно путемъ самаго рожденія. Предки пріобрѣтають всѣ его привиллегіи не по своимъ заслугамъ и достоинствамъ, а лишь потому, что они его дѣти и отъ него происходятъ. Это должно быть и въ антитипѣ со всею точностію и открывается именно во Христѣ. Голгоѳскою жертвой Онъ стяжалъ заключенное ранѣе благословеніе Авраамово и сталъ исключительнымъ его господиномъ и безконтрольнымъ распорядителемъ. Безъ Него невѣроятна даже минимальная соприкосновенность къ обѣщаннымъ благамъ, а при вчлененіи въ Него всѣ усвояютъ ихъ съ естественною неотвратимостію. Во Христѣ люди усыновляются Богу и дѣлаются чадами Небеснаго Отца со всѣми прерогативами.

Отсюда вытекаетъ, что наряду съ нумерическою единичностію у Апостола мыслится и моментъ генетической преемственности. И здѣсь терминъ σπέρμα былъ самымъ подходящимъ. Онъ отмѣчаетъ потомство, какъ органическое цѣлое [107]), сохраняющееся и продолжающееся потому, что у него есть связующій центръ, что оно неизмѣнно воплощаетъ объединяющій отдѣльныя звенья принципъ. Поэтому многообразіе и развѣтвленія бываютъ внѣшними обнаруженіями сѣмени, всегда единаго и сплачивающаго между собою всѣ

---

bei Paulus, S. 60—61. Brief an die Galater, bearbeitet von Prof. *R. A Lipsius* въ „Hand-Commentar zum Neuen Testament". Zweiter Band. Zweite Auflage, Freiburg i. B. 1892. Zweite Abtheilung, S. 40.

[106]) Съ разными оттѣнками эту мысль высказывали *A. Tholuck*, Das Alte Testament im Neuen Testament, S. 74 flg. *G. Fr. Jatho*, Pauli Brief an die Galater, S. 32: „die Gesammtheit der Gläubigen". Erklärung des Briefes Pauli an die Galater. Aus dem handschriftlichen Nachlass von weil. Prof. Dr. *Fried. Ad. Philippi*. Herausgegeben von Dr. Ferd. Philippi. Gütersloh 1884. S. 120: „Gemeinde der Glaubigen". *G. Estius*, In omnes D. Pauli Epistolas Commentarii II, p. 266. *Rud. Cornely* въ „Cursus Scripturae Sacrae" II, 3, p. 497—498. Rev. *James Jcott*, Historical Development of the Messianic Idea въ „The Old Testament Student", Vol. VII, No. 6 (February, 1888), p. 178: „Christ and Church, or the Church in Christ". *J. B. Lightfoot*, Epistle to the Galatians, p. 143.

[107]) *John Eadie*, A Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Galatians, p. 257. *C. J. Ellicott*, St. Paul's Epistle to the Galatians, p. 60. A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians by *Joseph Agar Beet*, London 1893, p. 86.

частныя проявленія. Это единство нумерическое въ исходѣ и генетическое въ продолженіи при ихъ абсолютной нерасторжимости. Таковъ строй, созданный Господомъ Христомъ и въ Немъ пребывающій до скончанія вѣка. Опять несомнѣнно, что только Онъ былъ предреченнымъ Аврааму сѣменемъ [108]).

Въ этомъ пунктѣ формально-логическая аргументація Апостола прекрасно совпадаетъ съ матеріальною и покрывается ею. Она покоится на собственномъ содержаніи божественнаго обѣтованія и раскрываетъ его въ самыхъ внутреннихъ основаніяхъ. Ею не привносится новыхъ понятій и не навязывается постороннихъ примышленій, почему тутъ нѣтъ чтенія между строками [109]). Напротивъ: положенное въ библейскомъ текстѣ освѣщается соотвѣтственно исключительному его характеру и не затрогивается произвольно ни въ малѣйшей степени [110]). Формальное построеніе было удобнымъ и вѣрнымъ средствомъ [111]) къ огражденію всего величія слова Божія въ его исконномъ и первичномъ достоинствѣ, во всей глубинѣ его спасительной энергіи. Едва ли справедливо настаивать, что это искусственный маневръ раввинистической интрепретаціи [112]). Послѣдняя старалась не извлекать и разыскивать имѣющееся, потому что направлялась къ утвержденію готоваго традиціоннаго предубѣжденія. Поэтому она вынуждалась къ чисто внѣшнимъ библейскимъ оправданіямъ и цѣплялась за букву, не находя опоры въ ея духѣ. Раввинизмъ затемнялъ непосредственный смыслъ Писаній и намѣренно пренебрегалъ имъ, чтобы — при безпристрастномъ объективномъ сличеніи — не рухнула традиціонная „ограда закона" и не похоронила разомъ всѣхъ ея охранителей. Св. Павелъ всегда сосредоточивался на подлинной и неповрежденной

[108]) Ср. Theologie des Alten Testaments von weil. Prof. Dr. *Gust. Fr. Oehler*, Stuttgart 1882, S. 812—813.

[109]) Такъ *В. Ф. Фарраръ*, Жизнь св. апостола Павла, стрн. 35.

[110]) Ср. у Prof. Dr. *Hermann Olshausen* въ „Biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des Neuen Testaments". Vierter Band (Die Briefe Pauli an die Galater—Thessalonicher). Königsberg 1884. S. 65—66.

[111]) См. *J. Hofmann*, Die heilige Schrift Neuen Testaments II, 1, S. 83. *Ph. Schaff*, Commentary on the Epistle to Galatians, p. 320. *J. J. Howson* въ „The Holy Bible", edited by F. C. Cook, III, p. 516.

[112]) Даже *Cr. H. Toy* находитъ (Quotations in the N. T., p. XXIII. 105—106) у св. Павла подражаніе примѣру раввиновъ, иногда различавшихъ формы единственнаго и множественнаго числа. Ср. еще Die alttestamentlichen Citate im Neuen Testament von Prof. *Eduard Böhl*, Wien 1878, S. 246—247.

истинѣ Библіи и былъ живѣйшимъ отрицаніемъ раввинистической школьной схоластики, оцѣпенѣвшей въ мертвыхъ формулахъ. Этотъ рѣзкій и непримиримый контрастъ граничитъ съ діаметральностію и окончательно увѣряетъ, что эллинскій благовѣстникъ всего менѣе повиненъ въ казуистикѣ раввинской экзегетики. Онъ до крайности расходился съ нею[113]) въ самомъ принципіальномъ воззрѣніи на Ветхій Завѣтъ и не могъ трактовать его по шаблону прославленныхъ іудейскихъ школъ.

Вмѣстѣ съ этимъ выводомъ мы приблизились къ окончательной стадіи нашего вопроса о существенныхъ свойствахъ апостольскаго истолкованія. Въ критической наукѣ его методъ возбуждаетъ большія недоумѣнія, не рѣдко переходящія въ категорическія подозрѣнія[114]). Онъ радикально различается отъ господствующаго экзегетическаго грамматизма и всецѣло проникнутъ стихіею духовнаго разумѣнія библейскаго текста. По этимъ своимъ качествамъ онъ отдѣляется непроходною пропастію отъ узко-реалистическаго пониманія и только наружно напоминаетъ раввинистическій. Все общее заключается въ одинаковомъ отрѣшеніи отъ исторически-грамматической ограниченности ради высшаго таинственнаго смысла, преобладающаго надъ ближайшимъ примѣненіемъ къ измѣнчивымъ условіямъ въ жизни народа Израильскаго. Въ этомъ многіе склонны усматривать отраженіе школьнаго іудейскаго воспитанія, пріучавшаго къ слишкомъ свободному обращенію съ библейскимъ матеріаломъ, который часто получалъ весьма неожиданное освѣщеніе. Это наблюденіе совершенно вѣрно для раввинизма. Онъ выдвинулъ до чрезмѣрности устное преданіе и приравнялъ его къ письменному, преградивъ тѣмъ пути къ ихъ взаимному примиренію. То и другое пріобрѣли почти тожественный авторитетъ и съ теченіемъ времени настолько расторгались между собою, что іудейство вынуждено было допустить, будто оба они вручены Богомъ Моисею на Синаѣ. Этимъ естественно подчеркивалась ихъ матеріальная независимость, почему и при экзегетическомъ объединеніи

---

[113]) *Karl Wieseler*, Commentar über den Brief Pauli an die Galater, S 273—274: „ausserordentliche Abstand".

[114]) *H. Vollmer* идетъ еще дальше и утверждаетъ (Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 5), будто нынѣ даже „съ точки зрѣнія супранатурализма, апостольское истолкованіе Ветхаго Завѣта не можетъ быть для насъ абсолютно обязательнымъ".

необходимо раждалась немалая искусственность. Главнѣйшею причиной было то обстоятельство, что Библіею подкрѣплялись чуждыя ей мнѣнія, какихъ она не высказываетъ и не требуетъ. Имѣется ли что-нибудь подобное въ библейско-экзегетическихъ воззрѣніяхъ св. Павла? — въ этомъ ключъ къ правильному рѣшенію всей проблеммы. Разберемъ эту сторону дѣла безпристрастно.

Всякая исторія предполагаетъ опредѣленныя цѣли, постепенно и неуклонно осуществляемыя ею, и безъ этого обращается въ прихотливую игру человѣческихъ страстей, предразсудковъ, иногда даже будетъ чудовищнымъ продуктомъ коварства и лжи. Посему и историческое движеніе судебъ народа еврейскаго должно созидаться на прочномъ основаніи господствующей идеи, въ ней почерпать разумность своего бытія и фактическую планомѣрность. Но здѣсь по преимуществу Богъ былъ *и еже хотѣти, и еже дѣяти о благоволеніи* (Филипп. II, 13), и во всемъ царствуетъ Его абсолютная воля. Она блага натурально и *всѣмъ человѣкомъ хощетъ спастися* (1 Тим. II, 4). Поэтому разумная тварь призывается къ блаженству богоподобія. Страшнымъ вторженіемъ грѣха этотъ строй былъ радикально нарушенъ и потрясенъ въ своемъ нормальномъ развитіи. Однако его Верховный Первовиновникъ всегда *тойжде* (Евр. I, 12 = Псал. CI, 28) и Своею милостію торжествуетъ среди ужасныхъ развалинъ человѣческаго богопротивленія. Отселѣ Израильская исторія — въ ея фактическомъ обнаруженіи — всецѣло сосредоточивается въ Адамѣ падшемъ и, естественно наклоняемая къ окончательному крушенію, направляется божественнымъ Промысломъ къ благодатному обновленію. Оно даруется отъ Бога посредствомъ не менѣе сознательнаго и твердаго прилѣпленія къ Его возстановляющей силѣ. Тогда послѣдняя должна имѣть строго извѣстный средоточный пунктъ, къ которому постепенно могли бы стягиваться всѣ алчущія и жаждущія души. Для сего избирается — въ лицѣ Авраама — народъ Израильскій, и ему ввѣряются обѣтованія грядущаго избавленія. Онъ является дальше хранителемъ благословенія не національно-ограниченнаго, а всемірно-универсальнаго. Въ этомъ убѣждаетъ и самое предвозвѣщеніе еврейскому праотцу, поскольку благословляются всѣ народы именно въ немъ (Гал. III, 8 = Быт. XVII, 3. XIII, 18 и ср. XXII, 18). Эта неразрывность двухъ моментовъ — всеобщности и тѣснѣй-

шаго единенія съ Авраамомъ—свидѣтельствуетъ, что данное предреченіе не связано съ расовыми привиллегіями, поелику не всѣ потомки его были въ союзѣ съ Израилемъ. Тутъ мыслится болѣе широкій путь приближенія къ Богу способомъ, доступнымъ всѣмъ и каждому помимо обычныхъ расчлененій. Съ этой стороны нельзя не назвать меткимъ и смѣлый порадоксъ, что „отецъ евреевъ не былъ собственно евреемъ“ [115]), ибо получилъ залогъ спасенія для всего міра и подъ условіемъ, не содержавшимъ въ себѣ исключительнаго предпочтенія немногихъ.

Теперь наслѣдіе назначено, и къ его улученію сводятся всѣ стремленія, которыя имъ проникаются и одушевляются. Оно дѣлается единственною стихіей историческаго прогресса и сохраняетъ свое достоинство до тѣхъ поръ, пока не будетъ получено. Къ этой желанной цѣли устремлялся и законъ,—гордость и слава Авраамитовъ. Святой и праведный по своему источнику, реально онъ однако не сопровождался плодотворными результатами. Разсчитанный на всецѣлое и формально точное примѣненіе, онъ искалъ соотвѣтственно чистой энергіи. А разъ таковой не было, неизбѣжно было всегдашнее нарушеніе, въ свою очередь навлекавшее юридическое возмездіе въ категорическомъ проклятіи (Гал. III, 10). По этой причинѣ благословеніе являлось запечатаннымъ сокровищемъ, фактически безполезнымъ для всѣхъ. Потому-то законъ никоимъ образомъ не отмѣтаетъ и не упраздняетъ обѣтованія. Это привходящій и временный актъ божественной педагогіи, предполагающій нѣчто высшее и совершеннѣйшее. Онъ былъ приложенъ къ сродному для него въ человѣческой грѣховности и долженъ былъ исчезнуть вмѣстѣ съ нею. Поелику грѣхъ не изначаленъ, то онъ и не вѣченъ. Естественно, что приспособленный къ нему законъ также случаенъ и клонился къ своему уничтоженію. Поэтому еще въ въ самомъ началѣ онъ данъ былъ условно и лишь до пришествія сѣмени (Гал. III, 19).

Въ равной мѣрѣ понятно далѣе, что онъ не былъ въ противорѣчіи съ исконнымъ завѣщаніемъ и посильно служилъ ему своими суровыми дисциплинарными пріемами, ограждая благословеніе на началахъ обязательной для него праведности. Доколѣ ея не было, онъ продолжалъ свою тяжелую миссію

---

[115]) *G. G. Findlay*, The Epistle to the Galatians, p. 187.

и прекращалъ ее не иначе, какъ съ торжествомъ искомой правды. Въ этомъ отношеніи законничество натурально тяготѣло къ избавленію и только въ немъ находило свое телеологическое завершеніе. Кто выполнилъ такой дивный переворотъ,—это довольно ясно. Для него нужно было, чтобы устранена была физическая препона въ извращенности человѣческаго существа, а это требуетъ абсолютной непорочности. Воплотитель ея необходимо пріобрѣтаетъ всѣ сокровища обѣтованія и—въ качествѣ единственнаго обладателя —сообщаетъ ихъ своимъ присныимъ (Гал. III, 14). Это былъ историческій Христосъ въ лицѣ Господа Спасителя. Будучи Сыномъ Божіимъ, онъ былъ чуждъ малѣйшихъ приражевій грѣха и — по рожденію отъ жены изъ потомства Давидова (Рим. I, 3. 2 Тим. II, 8. Гал. IV, 4)—имѣлъ всѣ права наслѣдства. Въ Немъ все осуществляется съ безусловностію и незыблемостію на вѣки, потому что Онъ исключительный распорядитель достоянія. Посему въ Немъ же и вся исторія Израильская получаетъ свой вѣнецъ, законъ кончается (Рим. X, 4) со своимъ дѣтоводительствомъ, пророчество оказывается осязательнымъ фактомъ [116]).

Мы кратко намѣтили немногія черты историческаго міросозерцанія св. Апостола языковъ, но и этого достаточно для нашей ближайшей задачи уразумѣнія его основного экзегетическаго принципа. Онъ покоится на очень несложныхъ предпосылкахъ безспорнаго достоинства. Всѣ судьбы народа еврейскаго были божественнымъ устроеніемъ для доставленія людямъ спасенія путемъ пріобрѣтенія ими благословенія Божія. Каждый моментъ исторической жизни былъ только ступенью на этой лѣствицѣ къ небу и держался именно своимъ мессіанскимъ содержаніемъ. Какъ реальное обнаруженіе человѣческой воли, онъ не былъ искусственнымъ твореніемъ для чуждыхъ ему цѣлей, которыя—напротивъ—опредѣляли главнѣйшій характеръ его бытія, сообщали ему типическій смыслъ, гармонически вводили въ стройный историческій планъ. По-

[116]) Ср. Handbuch der alttestamentlichen Theologie von *August Dillmann*. Aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben von Prof. Rudolf Kittel. Lpzg 1895. S. 40: „Новозавѣтная религія относится къ ветхозавѣтной, какъ высшая ступень развитія къ низшей, и—слѣдовательно—стоитъ съ нею на одномъ основаніи и общей почвѣ, но доводитъ до совершенной реальной зрѣлости то, что въ той содержалось въ зародышѣ; посему можно сказать: тамъ преднамѣчается, здѣсь достигается; та ищетъ, предвозвѣщаетъ, предызображаетъ, предсказываетъ,—эта даетъ, исполняетъ, осуществляетъ, приводитъ въ дѣйственность".

нятно отсюда, что вся исторія во всемъ ея объемѣ еще болѣе была запечатлѣна подобнымъ свойствомъ мессіанскаго тяготѣнія, сообщавшаго ей устойчивость и нормальное развитіе. Это вѣрно и для величайшаго фактора ея въ ветхозавѣтномъ законѣ, потому что его намѣреніемъ было оправданіе, фактически недостижимое. Не удивительно, что онъ не менѣе служилъ мессіанскимъ интересамъ и направлялся къ ихъ реализаціи. Въ ней онъ поглощается, и все движеніе заключается согласно его идеѣ. Но ее осуществилъ Христосъ Господь, почему въ Немъ и сосредоточивается все историческое теченіе.

Это сужденіе было самоочевиднѣйшею и первѣйшею истиной для всякаго вѣрующаго исповѣдника Распятаго, а св. Павелъ былъ самоотверженнѣйшимъ рабомъ Христовымъ и не могъ мыслить иначе. Въ такомъ случаѣ данное заключеніе необходимо получало обратное примѣненіе. Гдѣ конецъ, тамъ сокрыто и все значеніе промежуточныхъ стадій, къ нему приспособленныхъ [117]). Въ силу этого все прошлое теряетъ свои случайныя и временныя наслоенія космической ограниченности и раскрывается единственно со своего завершительнаго пункта. Таковымъ фактически былъ Христосъ, и мессіанское пониманіе разрѣшается христіанскимъ [118]). Съ этой точки зрѣнія Новый Завѣтъ становится комментаріемъ Ветхаго, надежнымъ ключемъ къ проникновенію подъ покровъ письмени.

Теперь мы имѣемъ два тезиса, тѣсно связанные между собою, что 1) исторія Израильская всегда была мессіанскою и 2) должна быть изъясняема похристіански. Это коренное убѣжденіе Апостола принудительно воздѣйствовало на практикуемый способъ истолкованія Библіи. Для него частныя историческія подробности неизбѣжно сглаживались и заслонялись въ своей первичной приспособительности. Онѣ были только условными формами обнаруженія мессіанской идеи и сами по себѣ устраняются по минованіи въ нихъ надобности,

---

[117]) Ср. Der Messias als Versöhner. Eine biblische Untersuchung von *Franz Delitzsch.* Lpzg 1885, S. 14—15.

[118]) *Fr. Rendall* говоритъ (Theology of the Hebrew Christians, p. 182): „Христосъ былъ центральнымъ солнцемъ, вокругъ котораго вращалась вся система; типъ и пророчество оставались темными, пока слава антитипа, давно обѣтованнаго Мессіи, не озарила изліяніемъ небеснаго свѣта примрачный міръ человѣческихъ упованій“. Ср. *Ed. Riehm,* Alttestamentliche Theologie, S. 349.

потому что были внѣшними средствами для опредѣленной цѣли. Разъ же въ послѣдней весь ихъ смыслъ, св. Павелъ не замыкается въ нихъ безъ пользы и въ ущербъ главному. Отсюда вытекаетъ, что онъ господствуетъ надъ ближайшими фактическими опредѣленіями взятаго изреченія и не рѣдко разобщаетъ его отъ непосредственной исторической обстановки. Но это не было ни произволомъ, ни извращеніемъ, а царственнымъ путемъ къ истинѣ, которая часто дробится и преломляется въ человѣческой средѣ, хотя по существу независима отъ нея. Поэтому ее и нельзя оцѣнивать по такимъ измѣнчивымъ переливамъ, съ нею ни мало не связаннымъ и на нее матеріально не вліяющимъ. Напротивъ, обязательно всячески устранять эти преходящіе элементы, чтобы тѣмъ ярче возсіялъ свѣтоносный лучъ [119]). Затѣмъ необходимо слѣдовало, что экзегетическій буквализмъ совсѣмъ не требуется для подлиннаго уразумѣнія Библіи настолько, чтобы рабски преклоняться подъ всякою іотой или чертой [120]). Въ нихъ закрѣпляется историческое обнаруженіе божественнаго промышленія, которое чрезъ нихъ входитъ въ наличныя условія, подчиняя ихъ своей волѣ. Сама же она выше и внѣ ихъ и не должна быть соизмѣряема буквалистическою оболочкой, варіируемой различно въ соотвѣтствіе историческимъ запросамъ [121]).

Здѣсь находится принципіальное основаніе, что Апостолъ довольно свободно обращается съ библейскимъ письменемъ, не держится ригористической пунктуальности при воспроизведеніи комментируемыхъ мѣстъ, комбинируетъ ихъ по своему и пр. [22]). Ближайшій примѣръ тому въ библейскихъ цитатахъ, приводимыхъ не всегда дословно и иногда не подда-

---

119) Эта сторона не совсѣмъ правильно и нѣсколько преувеличенно освѣщена у *Sanday-Headlam*, Commentary on the Epistle to the Romans, p. 303.

120) Отсюда очевидна несостоятельность обвиненія св. Павла *O. Pfleiderer*'омъ (Das Urchristenthum, S. 155) въ „Schriftvergötterung“.

121) Съ этой точки зрѣнія отъ-части можно допустить мнѣніе *Eug. Ménégoz*'a (Le péché et la rédemption d'après Saint Paul, p. 126—127), что буква оказывалась неудобною для св. Павла и затрудняла раскрытіе его мыслей, но по тому же самому нельзя принять тезисъ *E. W. Hengstenberg*'a (Christologie des Alten Testaments III, 2, S. 185 flg.) о соотвѣтствіи пророчества и исполненія въ каждой малѣйшей чертѣ: ср. Die Messianische Weissagungen. Ihre Ehtstehung, ihr zeitgeschichtlicher Charakter und ihr Verhältniss zu der neutestamentlichen Erfüllung. Von Prof. D. *Ed. Riehm*. Gotha 1875. S. 142 flg.

122) Ср. *H. Vollmer*, Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 36. 37—38. 43, 1.

ющихся безспорному выясненію. По этой причинѣ вопросъ о библейскомъ ветхозавѣтномъ текстѣ св. Павла доселѣ остается не вполнѣ рѣшеннымъ и вызываетъ много недоразумѣній. Несомнѣнно только одно, что это не былъ еврейскій подлинникъ, и его вліяніе до крайности слабо [123]). Но не менѣе того вѣрно, что онъ не совпадаетъ и съ наличными типами греческаго перевода, колеблется между разными его представителями [124]). Отсюда возникла даже гипотеза объ особой сирской Библіи, бывшей подъ руками Спасителя и Его учениковъ и не тожественной по своимъ характернымъ чтеніямъ съ теперешнею. Въ своей рѣзкой формѣ эта мысль [125]) лишена теоретическаго оправданія и не выдерживается фактически [126]), поелику она признаетъ за новозавѣтными писателями свободу репродукціи и привнесенія по воспоминаніямъ изъ оригинала [127]). Само собою понятно, что она безполезна и для дѣла, поскольку отсылаетъ насъ въ область неизвѣстнаго, гдѣ нельзя достигнуть чего-либо твердаго [128]). Въ ней есть зерно истины, что собственный библейскій текстъ былъ тогда преимущественнымъ достояніемъ ученыхъ школъ и до народа достигалъ въ пересказѣ [129]). Какое участіе принадлежало здѣсь версіи LXX-ти и была ли примѣсь эллинистически-Александрійской стихіи, — это не

[123]) *Aemil. Frid. Kautzsch* доказываетъ (De Veteris Testamenti locis a Paulo Apostolo allegatis, Lipsiae 1869, p. 109 110), что изъ 84 ветхозавѣтныхъ цитатъ около 70 взяты св. Павломъ изъ LXX-ти прямо и безъ измѣненій, 12 — съ уклоненіями и лишь двѣ [Рим. XI, 35 = Іов. XLI, 3 (11); 1 Кор. III, 19 = Іов. V, 13: см. p. 67—70] изъ еврейскаго подлинника или особой версіи. Ср. однако *Frz Delitzsch*, Brief an die Römer, S. 45—46.

[124]) См. *H. Vollmer*, Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 19.

[125]) Она развита у *Ed. Böhl*'я: Die alttestamentliche Citate im N. T.; Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu und deren Zusammenhang mit der Septuaginta-Uebersetzung, Wien 1873.

[126]) См. актовую рѣчь проф. *П. И. Горскаго-Платонова* „Народная Библія во времена Христа Спасителя“ въ „Прибавленіяхъ къ Твореніямъ св. Отцевъ“, ч. XXVI за 1880 г., стрн. 1070—1085, и въ „Православномъ Обозрѣніи“ 1880, № 10, стрн. 363—375. *A. H. Franke* замѣчаетъ (Das alte Testament bei Johannes, S. 285): „Для перваго христіанскаго вѣка такіе побочные (по сравненію съ LXX) переводы совершенно не доказаны, изобрѣтаются по нуждѣ и—подобно греческой народной Библіи во времена Іисуса—принадлежатъ исключительно фантазіи“.

[127]) *Ed. Böhl*, Die alttestamentliche Citate im N. T., S. 255. 257. 260.

[128]) Это же нужно сказать и относительно предположенія *H. Vollmer*'а (Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 38), что у св. Павла были іудейскіе сборники ветхозавѣтныхъ библейскихъ цитатъ въ качествѣ dicta probantia, какъ будто бы это было у эллинистическихъ іудеевъ, о чемъ см. Essays in Biblical Greek by † *Edwin Hatch*, Oxford 1889, p. 186. 203—214.

[129]) Ср. *Cr. H. Toy*, Quotations in the N. T., p. XV.

совсѣмъ очевидно [130]) и для насъ не важно. Весь центръ тяжести въ томъ, что библейскія выраженія примѣняются у св. Павла не во всей ихъ буквалистической строгости. Это ни мало не удивительно и логически вытекаетъ изъ основного принципа, что всѣ мелочи письменнаго начертанія закрѣпляютъ лишь внѣшнія подробности обнаруженія божественнаго откровенія въ тотъ или иной историческій моментъ. Для него онѣ существенно-необходимы, но ихъ сила не простирается далѣе и не имѣетъ обязательной принудительности. За этимъ временнымъ и наружно несходнымъ скрывается нѣчто единое и всегда себѣ равное во всѣхъ своихъ частяхъ. Оно коренится въ волѣ Божіей и находится выше всякихъ міровыхъ отношеній [131]). Поэтому глубочайшее и вѣчное содержаніе Библіи не связано непосредственно съ еврейскими звуками и предносится у Апостола въ греческой интерпретаціи, наиболѣе удобной для іудеевъ разсѣянія и язычниковъ, менѣе порабощенной буквалистической случайности, возвышенной по своему общему освѣщенію. Еврейскій текстъ во многомъ сливался съ раввинистическими мнѣніями, былъ затемненъ облакомъ школьной іудейской премудрости и затруднялъ прямое приближеніе къ его сокровищамъ. Естественно, что эллинскій благовѣстникъ не желаетъ намѣренно воздвигать себѣ преграды и предпочитаетъ переводъ, не затуманенный прилипшими къ нему человѣческими примышленіями и ярко озарявшій внутренній смыслъ. Поелику же онъ единъ и вышеміренъ,—безъ всякаго нарушенія допускается немалая свобода въ цитаціи со стороны словеснаго выраженія [132]).

Такой экзегетическій пріемъ былъ средствомъ къ отысканію библейскаго духа, оживотворявшаго и жизнь избраннаго народа и его священные литературные памятники [133]). Всѣ

---

[130]) Ср. *W. Baldensperger*, Das Selbstbewusstsein Jesu, S. 7.

[131]) Это признаетъ и *Cr. H. Toy* (Judaism and Christianity, p. 139), хотя въ экзегетическомъ методѣ св. Павла усматриваетъ (p. 138) слѣды вліянія раввинской школы.

[132]) Уже этимъ опровергается догадка *H. Vollmer*'а (Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 52) и *H. J. Holtzmann*'а (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. Erste Hälfte, Freiburg i. B. und Lpzg 1896. S. 40), будто „формулою τοῦτ᾽ ἔστι отмѣчается мидрашъ“.

[133]) Значитъ, здѣсь нѣтъ ничего подобнаго тому, что утверждаетъ *Edmond Stapfer* (Les idées religieuses en Palestine à l'époque du Jésus-Christ. Paris 1878. P. 104), будто св. Павелъ цитуетъ законъ подобно книжникамъ, заставлявшимъ говорить свящ. писателя то, о чемъ онъ никогда не думалъ. Съ большими ограниченіями можно принять даже и формулу *A. Sabatier* (L'Apôtre Paul, p. 66), что Апостолъ языковъ

они служили цѣлямъ божественнаго промысла и воплощаютъ его намѣренія. Послѣднія выступаютъ на страницахъ ветхозавѣтнаго письмени въ различной формѣ, которая была только приспособительною оболочкой для воспитанія людей къ мессіанскому избавленію. Обѣтованіе о сѣмени проходитъ чрезъ всю Библію и проникаетъ ее во всѣхъ книгахъ и строкахъ. Потому, чуждый грамматическаго буквализма и исторической ограниченности, Апостолъ всюду усматриваетъ мессіанское значеніе и предлагаетъ его въ своихъ истолкованіяхъ. Въ этомъ случаѣ онъ созидается на существѣ ветхозавѣтнаго откровенія и находится въ тѣснѣйшемъ согласіи съ его божественнымъ достоинствомъ.

Возраженія критики помогутъ отчетливѣе оттѣнить этотъ тезисъ. Слово Божіе руководило человѣка ко спасенію, и главнѣйшимъ фактомъ этой божественной педагогіи былъ законъ, дарованный въ качествѣ способа къ достиженію праведности. При такой общности стремленій —для номистическаго іудейства исчезало строгое разграниченіе между тѣмъ и другимъ, и они постепенно слились до нерасторжимости. Св. Павелъ охотно принимаетъ это воззрѣніе и часто все Писаніе именуетъ закономъ, хотя бы и не съ раввинистическою исключительностію. При всемъ томъ онъ былъ непреклоннымъ оппонентомъ номизма и колебалъ его въ самыхъ твердыняхъ. Вотъ отсюда-то будто бы и получается непримиримая антиномія, что аргументація опирается на законъ, который категорически отрицается. „Въ отношеніи къ Ветхому Завѣту Апостолъ всецѣло чувствовалъ независимость, и все, касавшееся существа христіанской свободы, было для него избавленіемъ отъ ига закона, несовершенства и ограниченности ветхозавѣтнаго религіознаго строя; — и однако, какъ часто мы видимъ у него приверженость именно къ Ветхому Завѣту, даже къ самой буквѣ его!?": — восклицаетъ Бауръ [134]). Къ этому О. Пфлейдереръ [135]) добавляетъ, что „историко-экзегетическое право было за іудео-христіанами (іудаистами) и лишь догматическое за Павломъ... Его положеніе было тѣмъ опаснѣе, что онъ вполнѣ раздѣлялъ пред-

„читалъ книги Ветхаго Завѣта глазами христіанина (хотя?) и съ проницательностію раввина".

[135]) Paulus II, S. 309—310.

[136]) Der Paulinismus, S. 108.

посылку противниковъ о непреходящемъ достоинствѣ буквы, какъ богооткровеннаго слова“ [136]), а между тѣмъ „оружіе для борьбы съ закономъ заимствуетъ именно изъ закона“ [137]). Это парадоксальная позиція [138]), свидѣтельствующая о внутренней раздвоенности [139]) и подрывавшая всѣ соображенія въ самомъ корнѣ [140]).

Нужно признать, что—при справедливости этихъ замѣчаній — Апостолъ окажется въ оковахъ раввинистической схоластики, преодолѣвавшей его христіанскія убѣжденія къ явному подрыву. Но вся критическая фальшь здѣсь состоитъ въ томъ, что насильственно расторгаются частныя стороны цѣлаго, объединяющаго ихъ со строгою гармоничностію. Законъ былъ временнымъ методомъ божественной педагогіи и неизбѣжно сходитъ со сцены, когда его роль исчерпана. Іудаизмъ не хотѣлъ допустить этой неотразимой истины и случайное пытался сдѣлать неизмѣннымъ и абсолютнымъ. Въ этомъ натурально несвойственномъ ему универсализмѣ законъ рѣшительно отрицается у св. Павла и низводится до надлежащихъ историческихъ размѣровъ. Въ своей сферѣ и въ должные моменты онъ былъ великимъ орудіемъ спасительной десницы и выражалъ ея мановенія, которыя въ немъ и сохраняются во всей чистотѣ. Поэтому, отошедши въ область священнаго преданія, законъ не перестаетъ быть свидѣтелемъ божественнаго откровенія, насколько послѣднее въ немъ содержалось [141]). Въ

---

[136]) См. еще *O. Pfleiderer*, Das Urchristenthum, S. 158: „Какъ іудейскій богословъ..., св. Павелъ долженъ былъ отъ закона доказывать свое евангельское убѣжденіе объ уничтоженіи закона--задача, которую никто не могъ бы разрѣшить безъ смѣлыхъ и искусственныхъ перетолкованій“. Ср. *H. Vollmer*, Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus. S 78—79.

[137]) *H. Vollmer*, Op. cit., S. 50. Такъ и *Albrecht Ritschl*, Die Entstehung der altkatholischen Kirche (Bonn 1857), S. 52.

[138]) *H. J. Holtzmann*, Neutestamentl. Theologie II, S. 33 flg. Prof. *Ed. Grafe*, Die paulinische Lehre vom Gesetz nach den vier Hauptbriefen, Freiburg i. B. und Lpzg 1893, S. 33: „Und er (Paulus) war thatsächlich in einer misslichen Lage, indem er den Versuch machte, das Gesetz durch's Gesetz selbst zu bekämpfen“.

[139]) *H. J. Holtzmann* утверждаетъ (Neutestamentl. Theologie II, S. 33), что „вообще есть антиномія (внутренняя) въ *Павловомъ понятіи закона*“, и св. Апостолъ занимаетъ здѣсь „полное противорѣчія положеніе“ (S. 144).

[140]) Частію этимъ объясняется и мнѣніе *A. Ritschl'я*, что, считая законъ „документомъ божественнаго откровенія“ (*Bernh. Duhm*, Pauli Apostoli de Judacorum religione judicia, p. 36), въ примѣненіи его св. Павелъ яко бы держался „фарисейскаго *пониманія*“ (Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 311) и допускалъ „фарисейскія комбинаціи“ (S. 308).

[141]) *Benjamin Jowett* (The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans. II: Essays and Dissertations. London 1894) не

этомъ пунктѣ Апостолъ утверждаетъ его вѣчную значимость, какую онъ, несомнѣнно, имѣлъ и никогда не утрачиваетъ, будучи важнѣйшею стадіей мессіанскаго предваренія [142]). Необходимо, что и мессіанское толкованіе его будетъ единственно вѣрнымъ.

Мы обозрѣли всѣ принципіальныя экзегетическія особенности Павловыхъ посланій и можемъ формулировать ихъ кратко. Это 1) отрѣшеніе отъ исторической условности, 2) господство надъ буквой и 3) мессіанское разумѣніе. Всѣ онѣ подвергаются возраженіямъ и не рѣдко считаются раввинистическимъ наслѣдіемъ, но ихъ нельзя оцѣнивать помимо фундаментальнаго герменевтическаго основанія [143]). Оно же гласитъ, что весь Ветхій Завѣтъ направлялся къ Новому, его предуготовлялъ и въ немъ завершается. Христосъ—вѣнецъ всего домостроительства, которое въ немъ сосредоточивается и изъ Него объясняется [144]). Это воззрѣніе было сущностію апостольской экзегетики, и лишь тамъ она имѣетъ свою опору, почему на немъ [145]) должно созидаться и наше окончательное сужденіе по разсматриваемому предмету [146]).

Въ такомъ видѣ данное положеніе прежде всего безспорно объективно и едва ли можетъ быть поколеблено научно. Оно оправдывается всѣми здравыми соображеніями серьезнаго безпристрастія. Въ глубинѣ его стоитъ мысль о непрерывномъ и всегдашнемъ дѣйствіи божественнаго промысла. Его голосъ

безъ права утверждаетъ (р. 133), что „законъ и пророки... свидѣтельствовали объ истинѣ, которая выше ихъ“.

[142]) Ср. *Sanday-Headlam*, Commentary on the Epistle to the Romans, p. 305—306.

[143]) Ср. Die alttestamentlichen Citate in den vier Evangelien erläutert von *Erich Haupt*, Colberg 1871, S. 3.

[144]) *Ch. Aug. Briggs*, Messianic Prophecy, p. 64: „Мы, не колеблясь, утверждаемъ, что ключъ къ ветхозавѣтнымъ пророчествамъ заключается въ первомъ пришествіи Мессіи, но окончательно и ко всей истинѣ онъ будетъ данъ только при второмъ Его пришествіи“.

[145]) Ср. у проф. *И. Н. Корсунскаго*, Новозавѣтное толкованіе В. З., стрн. 113—114; *J. Hofmann*, Biblische Hermeneutik, S. 219. Не безъ права и *Ludw. Diestel* выражаетъ сожалѣніе (Geschichte des Alten Testamentes, S. 771), что при мессіанскомъ истолкованіи ветхозавѣтныхъ пророчествъ иногда руководствуются не духомъ Новаго Завѣта, а лишь случайными цитатами.

[146]) Ср. *G. B. Stevens*, The Pauline Theology, p. 68: Апостолъ Павелъ „видѣлъ во Христѣ реализацію иделовъ и надеждъ, которыя вдохновляли пророковъ Израильскихъ. Экзегетическая наука можетъ останавливаться на его переводахъ и примѣненіяхъ, но она не должна пренебрегать основнымъ предположеніемъ, которымъ онъ опредѣлялся въ раскрытіи отношенія между Евангеліемъ и Ветхимъ Завѣтомъ, а они относятся, какъ плодъ и цвѣтъ. В. З. есть постоянное пророчество и гарантія Новаго“.

раздается издревле—на разсвѣтѣ человѣческой исторіи, слышится во всѣ періоды ея дальнѣйшаго развитія, многочастно и многообразно взываетъ къ людямъ и всюду внѣдряетъ въ нихъ свое спасительное содержаніе. По временнымъ приспособленіямъ оно обнаруживается не одинаково и съ разною степенію отчетливости, но за нимъ неизмѣнно скрывается благая воля Божія, устрояющая предопредѣленное избавленіе. Послѣднее воплощается во временныхъ формахъ, даетъ имъ жизнь и значеніе. Отсюда и первѣйшая обязанность экзегета снять эту скорлупу и отыскать самое зерно, ради коего она и существуетъ. Поэтому „типическій смыслъ есть и первичный“ [147]) и „подлинный смыслъ Священнаго Писанія, имѣющій происхожденіе отъ Духа Божія“ [148]). Въ такомъ случаѣ не безъ права утверждаютъ, что усматривать въ этомъ произволъ могутъ развѣ авторы, желающіе дополнять Еразмову „Похвалу глупости“ [149]).

Но этого мало. Обѣтованіе было разсчитано на всецѣлое исполненіе, которое и совершено Господомъ Христомъ. Очевидно теперь, что къ Нему относились всѣ моменты ветхозавѣтнаго откровенія, Его предуказывали и предваряли, почему безусловно вѣрно замѣчено, что „все Писаніе написано кровію Христовой“ [150]). Естественно, что мессіанское толкованіе ветхозавѣтнаго слова будетъ самымъ точнымъ, соотвѣтствующимъ исключительному его достоинству. Современная критическая наука смотритъ на дѣло иначе и поступаетъ обратно [151]). Она всю свою честь не рѣдко полагаетъ въ томъ, чтобы не искать Христа, и любитъ разными искусственными пріемами уничтожать Его [152]); бываетъ даже такъ, что въ ней не только устраняется мессіанское пониманіе, но и

---

[147]) An Introduction to the Study of the Gospels by *Brooke Foss Westcott* (нынѣ Bishop of Durham). Seventh edition, London 1888. P. 40. 41.

[148]) Предъизображеніе Господа нашего Іисуса Христа и Его Церкви въ Ветхомъ Завѣтѣ. Сочиненіе *С. К. Смирнова* (потомъ † о. ректора Моск. Дух. Академіи). Москва 1852. Стрн. 14. Ср. *J. Hofmann*, Biblische Hermeneutik, S. 163.

[149]) *Ed. Böhl*, Christologie des Alten Testaments, S. 38.

[150]) Выраженіе *R. Itier*'а см. у проф. И. Н. Корсунскаго: Іудейское толкованіе В. З., стрн. 177; Новозавѣтное толкованіе В. З., стрн. 15, 1.

[151]) Даже при самомъ умѣренномъ критическомъ настроеніи—ученые (см. *H. Vollmer*, Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 78. *W. Beyschlag*, Neutestamentliche Theologie II, S. 305—306) не затрудняются указывать у св. Павла—по мѣстамъ—невыносимыя для современнаго чувства насилія надъ библейскимъ текстомъ, измѣненія, выпуски, добавленія и произвольное его истолкованіе.

[152]) См. *Frz Delitzsch*, Der Messias als Versöhner, S. 21. 24.

самая мессіанская идея почти совсѣмъ убивается, лишаясь своей индивидуальности [153]). Однако это жесточайшее поруганіе истины—не законъ и не образецъ. И если критика въ немъ почерпаетъ мѣрило для своего сужденія, то мы можемъ не тревожиться ея приговоромъ. Онъ ложенъ эссенціально, потому что отнимаетъ у предмета его душу [154]). Напротивъ, св. Павелъ всюду подслушиваетъ ея біенія и обнаруживаетъ ее во всей непосредственности. Въ своемъ глубокомъ созерцаніи онъ объединяетъ разрозненныя историческія детали и связываетъ ихъ въ стройную картину божественнаго пророчества. Онѣ распредѣляются со взаимною постепенностію, и каждая изъ нихъ сливается съ другою. Это свидѣтельствуетъ, что для нихъ найденъ соотвѣтственный центръ, къ которому онѣ и стягиваются сами собою по внутреннему сродству. Такое наблюденіе снова убѣждаетъ, что въ своемъ христіанскомъ освѣщеніи Библіи Апостолъ былъ не менѣе объективенъ, чѣмъ и Господь, заявлявшій, что Моисей писалъ о Немъ (Ін. V, 45). Значитъ, благовѣстникъ былъ наилучшимъ изъяснителемъ закона [155]).

Если св. Павелъ ни мало не удаляется отъ дѣйствительныхъ фактовъ и лишь раскрываетъ ихъ, то этимъ прямо рѣшается, что его экзегетическій методъ не былъ раввинистическимъ. Іудейскіе мудрецы стремились создать себѣ библейскую опору въ интересахъ внѣшняго подкрѣпленія своихъ мнѣній. Ими руководило не желаніе добыть сокрытое сокровище, независимое отъ ихъ напряженной изощренности. Всѣ ихъ усилія сосредоточивались на искусномъ аргументированіи наличнаго съ пренебреженіемъ реальнымъ библейскимъ содержаніемъ [156]), которое принималось и усвоялось по мѣрѣ надобности и пригодности для постороннихъ цѣлей [157]). При

---

[153]) Такова именно Іенская докторская диссертація von *Franz Vaconius* aus Frankfurt a. M.: Die messianische Idee der Hebräer geschichtlich entwickelt. Theil I. 1892.

[154]) Ср. *J. Hofmann*, Biblische Hermeneutik, S. 11.

[155]) См. *Ed. Böhl*, Christologie des Alten Testaments, S. 44.

[156]) Покойный еврейскій ученый, оріенталистъ *Адольфъ Франкъ*, откровенно выражалъ даже такую мысль, что „*ученые фарисеи*—не пророки: (о которыхъ въ Joma 80a и Megilla 2 β у *J. Hamburger* въ Real-Encyclopädie. S. 343, сказано, что kein Prophet hat die Macht, Neues zu schaffen): они не имѣютъ власти пренебрегать текстами или создавать новые во имя божественнаго вдохновенія; но они *въ правѣ ихъ истолковывать, слѣдовательно, и исправлять*“. См. его этюдъ „Фарисеи“ въ переводѣ Гр. Л. въ журналѣ „Восходъ“ 1896, IX, стрн. 78.

[157]) Даже р. Іосуа бен-Хананья (I — II в.) возставалъ противъ „разрушителей міра, которые все рѣшаютъ по своимъ принятымъ уче-

этомъ категорически допускалось, что традиціонное наслѣдіе идетъ помимо Библіи своимъ путемъ устнаго преемства [158]) и въ ней не заключается по всему объему [159]). Поэтому раввинистическій экзегезисъ вносилъ въ библейскій текстъ не данные въ немъ и подъ-часъ чуждые ему элементы [160]). Это механическое навязываніе представляетъ живой контрастъ экзетическому методу св. Павла, который всячески старается не измѣнять самыхъ тонкихъ отзвуковъ ветхозавѣтнаго слова [161]). Оно есть сплошное предглаголаніе о Христѣ и отъ Него почерпаетъ свой собственный смыслъ [162]), но это потому, что онъ пер-

ніямъ" (*J. Hamburger*, Real-Encyclopädie, S. 515), а р. Хійя бар-Абба (II в.) предупреждалъ: „не дѣлай ограду выше закона" (*J. Hamburger* ibid., p. 956).

[158]) Это различеніе закона писаннаго (תּוֹרָה בִּכְתָב) и устнаго (תּוֹרָה בְּעַל פֶּה) можно прослѣдить именно до Гамаліила. См. Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte von Dr. *Zunz*. Zweite Auflage von Dr. N. Brüll. Frankfurt a. M. 1892. S. 47 *c*.

[159]) *F. Weber*, Die Lehren des Talmud, S. 106 = Jüdische Theologie, S. 109: Преданіе идетъ подлѣ Писанія и стоитъ твердо еще прежде библейскаго обоснованія. которое только привходитъ къ нему; почему (S. 116=119) раввинистическія положенія имѣютъ полное значеніе даже и тогда когда не имѣютъ никакой опоры въ писанномъ словѣ Божіемъ. Извѣстно, что язычнику, желавшему стать прозелитомъ, Шаммаи категорически отвѣчалъ, что евреи имѣютъ *два закона* — письменный и устный, и отказалъ просителю, когда второго тотъ не принялъ: Schabbath 31 *a* у Dr. *Aug. Wünsche*, Der Babylonische Talmud I (Lpzg. 1886), S. 128, и ср. J. *Levy*, Neuhebr. u. Chald. Wörterbuch IV, S. 684 *a*; *F. Weber*, Die Lehren des Talmud, S. 75 = Jüdische Theologie, S. 76.

[160]) См. *A. Edersheim*, History of the Jewish Nation, p. 384; *Cr. H. Toy*. Quotations in the N. T., p. XXIII: принципомъ раввинскаго экзегетическаго метода служитъ то положеніе, что каждое выраженіе и каждое слово Писанія могутъ имѣть любой смыслъ.

[161]) *A. Clemen*, Der Gebrauch des Alten Testamentes in den neutestamentlichen Schriften, S. 251—252: „Никогда (въ новозавѣтныхъ писаніяхъ) не встрѣчается намъ произвольной игры словами, искусственной аллегористики, принятія несообразныхъ іудейскихъ легендъ, какъ это мы находимъ въ іудейскомъ и позднѣйшемъ христіанскомъ истолкованіи Ветхаго Завѣта. Особенно же у Павла выступаетъ предъ нами глубокое духовное прозрѣніе, напоминающее истолкованіе самого Господа... Познаніе Павла и прочихъ Апостоловъ условливалось ихъ національностію, ходомъ жизни, степенью развитія, религіознымъ обученіемъ и образованіемъ, а у перваго и въ діалектикѣ и въ способѣ пользованія В. З. проглядываетъ раввинская школа; однако все это оказывало опредѣляющее вліяніе лишь на форму Павлова истолкованія и ни мало не касалось его глубокаго духовнаго проникновенія".

[162]) По этому, конечно, и критика соглашается, что — по апостольскому воззрѣнію — истинное разумѣніе Писаній усвоялось дѣйствію Духа (*O. Pfleiderer*, Der Paulinismus, S. 250; *H. Gunkel*, Wirkungen des heiligen Geistes, S. 63 flg.; *H. Vollmer*, Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 58), а *блаж. Θеодоритъ* говоритъ (Comment. in Malach. IV, 6 ap. Migne, gr. ser. t. LXXXI, col. 1988, и въ русск. пер. т. V, Москва 1857, стрн. 175—176: ср. у *Н. Н. Глубоковскаго*, Блаженный Θеодоритъ, II, Москва

воначально запечатлѣнъ и въ жизни и въ письмени народа Божія [163]).

По этой причинѣ случайныя аналогіи, по временамъ очень близкія, покоятся на діаметрально противоположныхъ точкахъ и не имѣютъ тѣни внутренняго подобія [164]). Онѣ касаются способовъ обращенія съ мертвою буквой и далѣе ея не простираются. Раввинизмъ на ней и успокоился, почему она стала для него непроницаемыхъ средостѣніемъ, преграждавшимъ доступъ къ священному содержанію. Умы ихъ были ослѣплены (2 Кор. III, 14) [165]), тогда какъ Апостолъ свыше былъ просвѣщенъ божественнымъ познаніемъ (2 Кор. IV, 6), и для него покрывало письма было отнято Христомъ (2 Кор. III, 14), въ Которомъ ветхозавѣтное пророчество и возсіяло со всею яркостію. Поэтому въ своихъ экзегетическихъ пареніяхъ эллинскій благовѣстникъ открѣвеннымъ лицомъ созерцалъ славу Господню въ ея подлинномъ достоинствѣ, ибо Спаситель былъ чистѣйшимъ зеркаломъ ея (2 Кор. III, 18)!

Н Глубоковскій.

1890, стрн. 44 45), что вѣдѣніе словесъ Божіихъ есть собственно даръ Троицы.

[163]) Посему невѣрно и преувеличенно сужденіе *W. Weiffenbach*'а (въ рецензіи на книгу A. Clemen'а въ „Theologische Literaturzeitung" 1895, Nr. 21, S. 532—253), будто всѣ новозавѣтныя библейскія доказательства суть только иллюстраціи заранѣе данныхъ истинъ, для которыхъ свящ. писатели ищутъ подтвержденія (de Wette) во внѣшнемъ авторитетѣ (Buhl).

[164]) Ср. *J. Hofmann*, Biblische Hermeneutik, S. 10—11.

[165]) *Fr. J. Farrar*, History of Interpretation, p. 60: „страшная тираннія раввинизма покоилась (built upon) на суевѣріи и исключительности".

**Санкт-Петербургская
православная духовная академия**
Архив журнала «Христианское чтение»

В.С. Серебреников

Механическое воззрение на душевную жизнь перед судом современных строго научных психологических исследований

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 3. С. 373-390.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

МЕХАНИЧЕСКОЕ
ВОЗЗРѢНІЕ НА ДУШЕВНУЮ ЖИЗНЬ
ПРЕДЪ СУДОМЪ СОВРЕМЕННЫХЪ
СТРОГО НАУЧНЫХЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХЪ ИЗСЛѢДОВАНІЙ.

СТРАННОЕ явленіе переживаемъ мы въ наше время. Нашъ вѣкъ по справедливости считается вѣкомъ практическихъ открытій и усовершенствованій. На нашихъ глазахъ знанія человѣка расширяются и его господство надъ природою увеличивается. Въ такое время, казалось бы, особенно ясно должна сознаваться мысль, что духъ человѣка носитъ въ себѣ творческую силу. Чрезъ нее онъ дѣлается царемъ міра и возводитъ все къ высшему совершенству.

Но мыслители нашего времени обнаруживаютъ противоположное стремленіе. Большинство ихъ пытается доказать, что человѣкъ ничѣмъ существеннымъ не отличается отъ животныхъ. А представители матеріалистическаго воззрѣнія идутъ еще дальше. Они утверждаютъ, что человѣкъ есть не болѣе, какъ тѣло въ ряду другихъ тѣлъ. Его роль—воспринимать движенія отъ окружающихъ тѣлъ и окружающимъ тѣламъ передавать ихъ [1]). Все отличіе человѣка отъ бездушныхъ тѣлъ заключается въ томъ, что процессы, происходящіе въ мозгу, освѣщаются сознаніемъ. Но сознаніе не

---

[1]) Эта передача совершается такъ: Получаемыя отъ окружающихъ тѣлъ воздѣйствія невидимымъ образомъ, въ качествѣ молекулярныхъ процессовъ, направляются по чувствительнымъ нервамъ къ мозгу и вступаютъ здѣсь между собою при посредствѣ ассоціаціонныхъ волоконъ въ различныя комбинаціи. Изъ мозга переходятъ по двигательнымъ нервамъ къ органамъ движенія и вызываютъ видимыя движенія рукъ, ногъ, туловища, головы и т. д. Эти движенія распространяются на окружающія тѣла и производятъ въ нихъ соотвѣтствующія перемѣны.

играетъ никакой активной роли. Оно является пассивнымъ придаткомъ мозговыхъ процессовъ и не можетъ оказать на нихъ никакого вліянія, подобно тому, какъ тѣнь не можетъ измѣнить шаговъ пѣшехода [1]). Мы воображаемъ, что сознательныя явленія имѣютъ внутренее единство: всѣ исходятъ отъ единой личности и около нея, какъ центра, группируются. Въ дѣйствительности ничего этого нѣтъ. Наше сознаніе въ каждый моментъ времени представляетъ собою измѣнчивое сочетаніе явленій. Характеръ этого сочетанія всецѣло опредѣляется характеромъ входящихъ въ составъ его элементовъ. Какой элементъ сильнѣе, тотъ и занимаетъ центральное положеніе, тотъ и является нашею личностью. Иначе и быть не можетъ. Между сознательными явленіями могутъ существовать только такія отношенія, какія существуютъ между мозговыми процессами. А между мозговыми процессами можетъ быть только отношеніе смежности, т. е. отношеніе одновременности и послѣдовательности. Поэтому отношеніе смеж-

---

[1]) Такое положеніе представляется для непосредственнаго сознанія абсурдомъ. Прекрасно изображаетъ это нашъ отечественный психологъ Ушинскій. „Если сознаніе, говоритъ онъ, есть только аккомпаниментъ матеріальныхъ операцій организма въ его активныхъ отправленіяхъ, то естественно, что этотъ аккомпаниментъ можетъ умолкнуть, и активныя операціи организма тѣмъ не менѣе будутъ продолжаться; предположимъ же теперь, что во всемъ человѣчествѣ, за исключеніемъ одного человѣка, сознаніе погасло: тогда этотъ человѣкъ, оставшійся одинъ съ сознаніемъ, и не замѣтилъ бы, что онъ имѣетъ дѣло съ машинами, а не съ людьми; все и безъ сознанія шло бы обычнымъ своимъ порядкомъ, какъ идетъ и при сознаніи: города и желѣзныя дороги продолжали бы строиться, хотя не кому было бы чувствовать удобствъ городовъ и желѣзныхъ дорогъ; портные шили бы теплыя платья, хотя никому не было бы ни тепло, ни холодно; медики лечили бы больныхъ, не чувствующихъ боли; актеры безъ сознанія играли бы на сценѣ для ничего невидящихъ зрителей; люди ничего не чувствующіе и побуждаемые единственно силами пищи, выражающейся въ опредѣленныхъ рефлексахъ, ѣздили бы на безсознательныхъ лошадяхъ, не чувствующихъ ударовъ кнута, но повинующихся этимъ ударамъ, какъ маріонетка повинуется ударамъ веревки; словомъ, дѣлалось бы все то же, что дѣлается и теперь, только безъ присутствія ненужнаго аккомпанимента сознанія, даннаго человѣку такъ себѣ, ради какой-то шутки“. (*Ушинскій*, Человѣкъ, какъ предметъ воспитанія, т. II, гл. XXXII, § 5. Подобную же мысль недавно высказалъ проф. берлинскаго университета Штумпфъ въ своей вступительной рѣчи на послѣднемъ психологическомъ конгрессѣ въ Мюнхенѣ. (Dritter internationaler Gongress zur Psychologie in München von 4 bis 7 August 1897. München. 1997. p. 9). Но психологи матеріалисты нисколько не смущаются этимъ. Маудсли, напр., прямо говоритъ, что сознаніе существуетъ лишь до тѣхъ поръ, пока продолжается процессъ приспособленія реакцій организма къ получаемымъ имъ отъ окружающаго міра впечатлѣніямъ. Если бы это приспособленіе сдѣлалось совершеннымъ и полнымъ, то сознаніе исчезло бы. Все въ мірѣ совершалось бы механически, какъ въ заведенной машинѣ. (*Maudsley*, The Physical Conditions of Consciousness. Mind, Oktober, p. 489—515).

ности есть единственный и основной законъ душевной жизни. Только тѣ явленія сознанія возникаютъ вмѣстѣ и слѣдуютъ одни за другими въ тѣсномъ преемствѣ, которыя нѣкогда стояли между собою въ ассоціаціи смежности.

Это воззрѣніе не остается безъ практическихъ послѣдствій. Находятся люди, которые охотно подхватываютъ его и пускаютъ въ оборотъ, какъ послѣднее слово науки. Имъ нѣтъ дѣла до того, какъ это послѣднее слово науки составилось. Да они и не привыкли разбираться въ такихъ вещахъ. Для нихъ вся суть въ выводѣ и именахъ, отъ кого онъ идетъ. А выводъ ясенъ. Съ одной стороны, если дѣйствія человѣка происходятъ съ роковою необходимостью, то нельзя ставить ихъ человѣку въ заслугу или вину. Тяжелая обязанность человѣка заботиться о выработкѣ въ себѣ нравственнаго характера снимается. Съ другой, если сознательныя явленія суть блуждающіе огоньки, которые мелькаютъ до тѣхъ поръ, пока дѣйствуетъ мозгъ, то не можетъ быть рѣчи о вѣчномъ отношеніи между духовными существами. Религіозная жизнь человѣка теряетъ въ такомъ случаѣ свой разумный смыслъ. Этотъ выводъ, какъ нельзя болѣе, отвѣчаетъ желаніямъ сердца тѣхъ, кто ищетъ оправданія своей нравственной распущенности и своему религіозному невѣрію. Благо – представляется возможность связать его съ авторитетными именами. Но выдаваемый за выводъ авторитетныхъ мыслителей, онъ не остается безъ вліянія и на другихъ. Онъ дѣлается камнемъ соблазна и преткновенія для лицъ, не имѣющихъ достаточной твердости въ вѣрѣ и нравственности.

Рядомъ съ мыслителями, занимающимися постройкою общихъ міровоззрѣній, существуютъ скромные труженики точной науки. Эти ученые не задаются широкими цѣлями рѣшенія міровыхъ вопросовъ. Ихъ любознательность направлена на опредѣленный, ограниченный кругъ предметовъ. Но познать природу этихъ предметовъ они желаютъ, насколько возможно, глубже и всестороннѣе. Для достиженія этого они не щадятъ ни времени, ни силъ. Когда нужно, они отказываются даже отъ установившихся въ ихъ жизни привычекъ. Готовые принести все въ жертву своей любознательности, они пытаютъ собственную природу, ставятъ ее въ различныя условія, чтобы подсмотрѣть, какъ она проявляется при этихъ условіяхъ. И ихъ труды не пропадаютъ даромъ. Природа, какъ бы тронутая ихъ искреннею любовью къ себѣ, открываетъ имъ свои

завѣтныя тайны. Они получають иногда драгоцѣнные факты, о которые разбиваются скороспѣлыя воззрѣнія, какъ мыльные пузыри о твердый предметъ.

Съ этой стороны заслуживаютъ вниманія экспериментальныя изслѣдованія бреславльскаго профессора Эббингауса и геттингенскаго профессора Г. Мюллера относительно памяти. Тщательно установленные и подробно описанные ими въ спеціальныхъ монографіяхъ (*Ebbinghaus*, Ueber das Gedächtniss. Untersuchungen zur experementellen Psychologie. Leipzig. 1885 и *G. E. Müller* und F. Schuman, Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtnisses, Hamburg und Leipzig. 1893) факты служатъ *весьма серіознымъ научнымъ возраженіемъ* противъ механическаго воззрѣнія на душевную жизнь.

Эббингаусъ и Мюллеръ поставили своею задачею изучить природу механической памяти. Съ этою цѣлью они производили опыты заучиванія и воспроизведенія матеріала, не заключавшаго въ себѣ никакой логической связи. Чтобы придать своимъ опытамъ вполнѣ научный характеръ, они производили ихъ при опредѣленной обстановкѣ. Этого требовала природа эксперимента. Экспериментъ оказывается плодотворнымъ только тогда, когда, при произвольномъ измѣненіи одного какого-нибудь условія изучаемаго явленія, всѣ другія остаются неизмѣнными. Только при соблюденіи этого, представляется возможность прослѣдить и опредѣлить вліяніе каждаго условія въ отдѣльности на изучаемое явленіе. Зная это, Эббингаусъ и Мюллеръ приложили всѣ свои старанія къ тому, чтобы ихъ опыты происходили при возможно полномъ единообразіи условій.

Имъ нужно было прежде всего, чтобы *матеріалъ* во всѣхъ частяхъ представлялъ одинаковыя трудности для заучиванія. Чтобы достигнуть этого, они избрали для заучиванія ряды односложныхъ слоговъ. Каждый слогъ состоялъ изъ трехъ буквъ: гласной и двухъ согласныхъ. Гласная стояла въ срединѣ, а согласныя по бокамъ. Таковы, напр., слоги: *бар*., *вис*, *гет*, *доф* и т. д. [1]). При соединеніи слоговъ въ ряды наблюдалось, чтобы изъ слоговъ, стоящихъ рядомъ, никогда не получалось какого-либо понятнаго слова или фразы. Такія соединенія слоговъ, какъ, *гор-них*, *выш-ним* или *был-сон*, *сам-дал-тон* и т. д. не допускались [2]). Къ этому Мюллеръ

[1]) Ebbinghaus. p. 30. Müller, p. 3.
[2]) Müller, p. 20. Ebbinghaus, p. 30.

прибавилъ еще нѣкоторыя правила. Напр., слоги, входящіе въ составъ одного ряда, всѣ должны быть новыми, т. е. должны различаться не только въ цѣломъ, но и въ своихъ частяхъ. Нельзя, напр., вводить въ одинъ рядъ слоги: *бус* и *мис* или *сап*, потому что всѣ они заключаютъ въ себѣ букву *с*. Слоги, принадлежащіе различнымъ рядамъ, но заучиваемымъ въ одинъ день, не должны быть сходны между собою по двумъ первымъ или по первой и послѣдней буквы. Одни и тѣ же слоги могутъ быть вводимы въ составъ рядовъ не ранѣе, какъ чрезъ 14 дней, и т. д. [1]). Практически исполнять эти правила было довольно легко—благодаря двумъ приспособленіямъ. Наклеенныя на картонныхъ квадратикахъ буквы были разложены въ трехъ ящикахъ: въ одномъ лежали согласныя - начальныя, въ другомъ гласныя и въ третьемъ согласныя-конечныя. Составитель ряда бралъ на удачу изъ одного ящика согласную, изъ другого—гласную и изъ третьяго—согласную: у него получался слогъ. Такимъ же образомъ онъ составлялъ второй, третій и т. д. слоги, пока не истощался въ ящикахъ весь запасъ буквъ. Затѣмъ начальныя согласныя, гласныя и конечныя согласныя снова складывались въ соотвѣтствующіе ящики, перемѣшивались и служили матеріаломъ для новаго ряда [2]). А чтобы знать, какіе слоги и когда употреблялись, была составлена особая таблица. Листъ бумаги былъ разграфленъ на клѣтки. Вверху противъ клѣтокъ шли въ алфавитномъ порядкѣ начальныя согласныя, а съ боку—среднія въ слогахъ гласныя буквы. Въ самыхъ клѣткахъ писались конечныя согласныя съ обозначеніемъ мѣсяца и числа. Если, напр., буква *с* съ помѣткою 17 февраля стояла въ клѣткѣ, соотвѣтствующей мѣсту пересѣченія прямыхъ линій, идущихъ отъ буквъ *м* и *а*, то это значило: 17 февраля былъ употребленъ слогъ *мас*. [3]).

Далѣе, необходимо было, чтобы *способъ заучиванія* слоговъ былъ однообразенъ. Для этого рѣшено было заучивать слоги въ слухъ, подъ опредѣленный тактъ, съ повышеніемъ голоса на 1, 3, 5.: или на 2, 4, 6 и т. д. слогахъ, и произносить ихъ одинъ за другимъ всегда съ одною и тою же скоростью. Скорость эта должна быть такою, чтобы заучивающій могъ разбирать слоги, но не могъ связывать ихъ по-

[1]) Müller, p. 26. 24. 18. 22.
[2]) Müller, p. 19—20.
[3]) Müller, 22—24.

средствомъ к.-л. соображеній или искусственныхъ сближеній. Эббингаусъ регулировалъ эту скорость ударами метронома [1]). Мюллеръ же изобрѣлъ для этой цѣли особый приборъ. Приборъ состоялъ изъ цилиндра, вращающагося при помощи часового механизма. Вращенію цилиндра можно было придавать различную скорость. Но если приборъ устанавливался на извѣстную скорость,—эта скорость оставалась все время неизмѣнною. На цилиндръ наклеивалась полоса бумаги, разграфленная литографскимъ способомъ на равныя четыреугольники. По срединѣ этихъ четыреугольниковъ писались слоги. Заучивающій садился предъ приборомъ и читалъ слоги по мѣрѣ того, какъ они проходили предъ его глазами. А чтобы въ одинъ моментъ времени нельзя было ему видѣть болѣе одного слога,—ставилась предъ нимъ ширма съ небольшимъ отверстіемъ. Въ этомъ отверстіи показывались въ послѣдовательномъ порядкѣ слоги, которые онъ и читалъ. За послѣднимъ слогомъ заучиваемаго ряда снова показывался первый слогъ. Но такъ какъ на полосѣ бумаги между началомъ и концомъ ряда слоговъ обыкновенно оставлялось извѣстное число четырехугольниковъ не исписанныхъ, то заучивающій послѣ каждаго прочтенія ряда долженъ былъ необходимо дѣлать паузу. Приборъ былъ снабженъ, кромѣ того, стрѣлкою, которая двигалась по циферблату и показывала на немъ количество сдѣланныхъ цилиндромъ оборотовъ и, слѣдовательно, повтореній ряда [2]).

Гораздо труднѣе было урегулировать *внутреннія условія опытовъ*: степень навыка, напряженія вниманія и утомленія. Но и здѣсь были приняты мѣры, чтобы сдѣлать эти условія возможно однообразными. Такъ, производились настоящіе опыты не прежде, чѣмъ испытуемое лицо пріобрѣтало посредствомъ упражненія надлежащій навыкъ читать слоги установленнымъ способомъ легко, не обращая никакого вниманія на обычную обстановку опытовъ, а сосредоточивая всю силу сознанія на заучиваніи слоговъ [3]). Заучивая рядъ слоговъ, испытуемое лицо должно было имѣть одно желаніе—заучить его какъ можно скорѣе [4]). Начинались опыты всегда въ одно

---

[1]) Ebbinghaus, p. 33—35.
[2]) Müller, p. 9—10 и 17—18.
[3]) Müller, p. 119.
[4]) Ebbinghaus, p. 34.

и то же время, напр., въ 9 часовъ утра или въ $6^1/_4$ ч. вечера [1]). При заучиваніи нѣсколькихъ рядовъ наблюдалась строгая очередь: если одинъ рядъ въ к.-л. день заучивался первымъ, а другой—вторымъ, то на слѣдующій день, наоборотъ, рядъ, соотвѣтствующій второму, заучивался первымъ, а соотвѣтствующій первому—вторымъ [2]). Во все время опытовъ, испытуемое лицо должно было вести регулярный образъ жизни, избѣгая всего, что могло бы нарушить ровное теченіе его психо-физической жизни. Если же испытуемое лицо въ к.-либо день вслѣдствіе какихъ-либо непредвидѣнныхъ обстоятельствъ чувствовало себя не хорошо,—опытовъ въ этотъ день надъ нимъ не производилось [3]).

Эббингаусъ производилъ всѣ опыты *одинъ* надъ собою. Мюллеръ нашелъ необходимымъ производить опыты *вдвоемъ*. Одно лицо—экспериментаторъ долженъ былъ заготовлять ряды слоговъ для заучиванія, контролировать приборъ, наблюдать за состояніемъ испытуемаго лица во время опытовъ, провѣрять: правильно ли повторяетъ испытуемое лицо на память заученный рядъ, останавливать приборъ, по окончаніи опытовъ, считать количество повтореній, вести протоколъ. Испытуемое же лицо должно было по данному сигналу смотрѣть чрезъ отверстіе ширмы и заучивать по установленному способу проходящіе предъ его глазами слоги, до тѣхъ поръ, пока не являлось сознаніе, что рядъ заученъ. Тогда испытуемое лицо начинало читать рядъ на память, произнося каждый слогъ прежде, чѣмъ онъ покажется предъ его глазами. Происходило повтореніе безошибочно,—заучиваніе считалось законченнымъ. Если же испытуемое лицо при повтореніи на память спотыкалось или произносило не тотъ слогъ, какой нужно, о чемъ сейчасъ же давалъ ему знать экспериментаторъ, то оно должно было смотрѣть чрезъ ширму и продолжать заучиваніе дальше. Такое раздѣленіе труда было въ высшей степени цѣлесообразно. Испытуемое лицо приступало къ опытамъ, не зная предварительно ни цѣли опытовъ, ни плана, по которому составлены слоги, ни самыхъ слоговъ. А это давало ему возможность вести себя во время опытовъ безпристрастно, и давать показанія независимо отъ какихъ-либо

---

1) Müller, p. 39. 65.
2) Müller, p. 125. 31. 62.
3) Müller, p. 128—219.

предвзятыхъ взглядовъ. Ему не нужно было во время заучиванія считать числа повтореній и отвлекать вниманіе на подготовленіе обстановки опытовъ. Всю силу сознанія онъ могъ т. о. сосредоточить на заучиваніе слоговъ. Онъ не могъ принять незаученный рядъ за заученный, потому что чтеніе на память производилъ онъ подъ контролемъ наблюдателя. Такова *обстановка опытовъ* [1]).

Самые опыты были раздѣлены на нѣсколько группъ сообразно съ тѣми частными задачами, которыя ставились для экспериментальнаго изслѣдованія. Задачи эти были различны. Эббингаусъ изучалъ г. о. зависимость механической памяти отъ длины ряда, [2]) числа повтореній [3]) и времени протекающаго между тѣмъ моментомъ, когда какой-либо рядъ заученъ, и тѣмъ—когда этотъ рядъ заучивается вновь [4]). Онъ производилъ также опыты для рѣшенія вопроса о существованіи ассоціаціи посредственной, т. е. ассоціаціи между слогами, не стоящими рядомъ, а раздѣленными большимъ или меньшимъ количествомъ промежуточныхъ слоговъ, напр., между 1 и 3, 1 и 4 и т. д. слогами [5]), и ассоціаціи обратной, въ порядкѣ отъ послѣдующаго къ предшествующему слогу [6]). Схема его опытовъ была чрезвычайно проста. Онъ измѣнялъ по произволу одно к.-л. условіе заучиванія, сохраняя всѣ остальныя одними и тѣми же, и смотрѣлъ, какое вліяніе оказываетъ на заучиваніе это измѣненіе. Онъ заучивалъ, напр., ряды слоговъ различной длины, въ 12, 24, 36 и т. д. слоговъ, или производилъ вторичное заучиваніе одного и того же ряда чрезъ 1 часъ, 1 день, 1 мѣсяцъ и т. д. Мюллера же занималъ г. о. вопросъ объ ассоціаціяхъ прямой—непосредственной между слогами однотактными и разнотактными [7]) и посредственной [8]), ассоціаціи обратной [9]), ассоціаціи абсолютныхъ мѣстъ [10]), подготовительной ассоціаціи [11]) и т. п. Но онъ удѣлялъ вниманіе также другимъ вопросамъ. Онъ изучалъ, напр., какое вліяніе произво-

---

[1]) Müller, p. 111—112. 10.
[2]) Ebbinghaus, §§ 19—21.
[3]) Ebbinghaus, §§ 22—25.
[4]) Ebbinghaus, §§ 26—30.
[5]) Ebbinghaus, §§ 37—39.
[6]) Ebbinghaus, § 40.
[7]) Müller, §§ 4—7.
[8]) Müller, § 9,
[9]) Müller, § 12.
[10]) Müller, § 10.
[11]) Müller, §§ 13. 14.

дять на заучиваніе: предварительное знакомство съ одиничными слогами [1]), дѣленіе ихъ на такты [2]), навыкъ [3]), утомленіе [4]) и т. п. факторы. Схема его опытовъ была сложнѣе, но за то и гораздо научнѣе Эббингаусовской схемы. Въ каждую серію его опытовъ входили обыкновенно трояваго рода ряды слоговъ. Одинъ—основной, имѣвшій своею задачею установить извѣстную ассоціацію между слогами, и два производныхъ, изъ которыхъ въ одномъ удерживалась изслѣдуемая ассоціація, а въ другомъ отсутствовала или замѣнялась другою ассоціаціею. Предположимъ, что рѣшался вопросъ: существуетъ ли ассоціація между смежными слогами, и если существуетъ, то между какими слогами она сильнѣе,—однотактными или разнотактными? Для этого заучивался к.—л. рядъ, состоящій изъ двѣнадцати слоговъ. Изъ слоговъ этого ряда составлялись затѣмъ два ряда. Для образованія одного перемѣшивались такты: на первомъ мѣстѣ ставили, напр., слоги 3-го такта, на 2—слоги 1-го, на 3—слоги 7-го такта и т. д.; а для образованія второго ряда перемѣшивали всѣ слоги или перемѣшивали пары слоговъ, образованныя изъ послѣдняго слога одного такта и перваго слога слѣдующаго такта. Такой рядъ могли, напр., составлять слоги: 2—3, 8—9, 4—5, 11—12 и т. д. Образованные такимъ способомъ ряды заучивались чрезъ 24 часа, при чемъ обращалось вниманіе на то, какой изъ двухъ производныхъ рядовъ заучивается легче. Если первый, то это значило, что ассоціація между слогами однотактными сильнѣе, чѣмъ между разнотактными или между слогами поставленными безъ всякаго порядка [5]).

---

[1]) Müller, p. 146—147.
[2]) Müller, § 20.
[3]) Müller, § 30.
[4]) Müller, § 29.
[5]) Müller, p. 27 и слѣд. Чтобы дать читателю болѣе точное понятіе о своихъ опытахъ, Мюллеръ не ограничивается описаніемъ построенія рядовъ, но и даетъ, слѣдуя примѣру Эббингауса, схемы этого построенія. Вотъ, напр., одна изъ такихъ схемъ, по которой были построены ряды для рѣшенія вопроса: между какими смежными слогами — однотактными или разнотактными образуется болѣе тѣсная ассоціація?

1) Основные ряды—по 12 слоговъ, раздѣленныхъ на 6 тактовъ

I_1 I_2	I_3 I_4	I_5 I_6	I_7 I_8	I_9 I_{10}	I_{11} I_{12}
II_1 II_2	II_3 II_4	II_3 II_6	II_7 II_8	II_9 II_{10}	II_{11} II_{12}
III_1 III_2	III_3 III_4	III_5 III_6	III_7 III_8	III_9 III_{10}	III_{11} III_{12}
IV_1 IV_2	IV_3 IV_4	IV_5 IV_6	IV_7 IV_8	IV_9 IV_{10}	IV_{11} IV_{12}

2) Производные ряды по 12 слоговъ, раздѣленныхъ на 6 тактовъ

Каждый родъ экспериментальныхъ изслѣдованій Эббингауса и Мюллера самъ по себѣ очень интересенъ и поучителенъ. Но для обозрѣнія всѣхъ ихъ въ отдѣльности потребовалось бы очень много времени. Кромѣ того, нужно видѣть самые опыты, чтобы составить о нихъ вполнѣ отчетливое и ясное представленіе. Мы ограничимся въ настоящемъ случаѣ разсмотрѣніемъ результатовъ этихъ опытовъ, насколько они имѣютъ прямое отношеніе къ механическому воззрѣнію на душевную жизнь. Намъ нужно рѣшить вопросъ: справедливо ли, что ассоціація смежности есть единственный и основной законъ душевной жизни? Правда ли, что для закрѣпленія идей въ памяти ничего болѣе не требуется, кромѣ ихъ одновременности или непосредственнаго слѣдованія одной за другой?

Для рѣшенія этого вопроса даютъ экспериментальныя изслѣдованія Эббингауса и Мюллера двоякаго рода факты. Одни изъ нихъ со всею рѣшительностью показываютъ, что никакой ассоціаціи смежности нѣтъ, а другіе проливаютъ свѣтъ на то, какъ связываются смежные элементы, не имѣющіе между собою никакой логической связи. Факты эти суть слѣдующіе.

1) При заучиваніи рядовъ образуется связь между слогами, стоящими рядомъ, не только въ порядкѣ отъ предшествующаго къ послѣдующему, но и обратно отъ послѣдующаго къ предшествующему, по крайней мѣрѣ, въ предѣлахъ отдѣльныхъ тактовъ. Образуется связь, напр., между 12 и 11, 10 и 9, 8 и 7 и т. д. слогами. Это слѣдуетъ изъ того, что ряды изъ 12 слоговъ съ переставленными въ обратномъ по-

---

а) изъ смежныхъ слоговъ, принадлежащихъ отдѣльнымъ тактамъ:

III_7 III_8	I_7 I_8	II_7 II_8	IV_5 IV_6	I_1 I_2	II_1 II_2
IV_7 IV_8	I_9 I_{10}	II_9 II_{10}	III_5 III_6	I_3 I_4	II_3 II_4
I_5 I_6	III_9 III_{10}	IV_9 IV_{10}	II_5 II_6	III_3 III_4	IV_3 IV_4

б) изъ смежныхъ слоговъ, принадлежащихъ различнымъ тактамъ:

III_8 III_9	I_8 I_9	II_8 II_9	IV_6 IV_7	I_2 I_3	II_2 II_3
IV_8 IV_9	I_{10} I_{11}	II_{10} II_{11}	III_6 III_7	I_4 I_5	II_4 II_5
I_6 I_7	III_{10} III_{11}	IV_{10} IV_{11}	II_6 II_7	III_4 III_5	IV_4 IV_5

Въ этой схемѣ римскія цыфры обозначаютъ, къ какому изъ первоначальныхъ рядовъ принадлежатъ слоги, арабскія цыфры указываютъ мѣсто, занимаемое слогами въ этихъ рядахъ, а вертикальныя линіи отдѣляютъ одинъ тактъ отъ другого.

рядкѣ слогами отдѣльныхъ тактовъ требовали для своего заучиванія на 0,9 повтореній меньше, чѣмъ первоначальные ряды [1]. Объяснить этотъ фактъ съ точки зрѣнія закона смежности можно было бы только подъ тѣмъ условіемъ, если бы ряды заучивались въ двухъ направленіяхъ — отъ начала до конца и отъ конца до начала или, по крайней мѣрѣ, всѣ слоги ряда находились предъ глазами изучающаго, такъ чтобы можно было воспринимать всѣ ихъ вмѣстѣ. На дѣлѣ въ опытахъ Мюллера ничего этого не было. Слоги заучивались въ строгой преемственности, при чемъ послѣдующій слогъ являлся предъ глазами изучающаго не прежде, чѣмъ исчезалъ изъ виду предшествующій слогъ. Чтобы объяснить указанную связь между послѣдущимъ и предшествующимъ слогами, нужно предположить, что, при воспріятіи послѣдующаго слога, испытуемое лицо удерживаетъ въ сознаніи предшествующій слогъ, мысленно переходитъ отъ перваго ко второму и отъ второго къ первому и т. о. связываетъ ихъ въ одно цѣлое. Но въ такомъ случаѣ процессъ заучиванія не есть пассивное воспріяніе одного слога за другимъ, а и активное связываніе ихъ мыслію. Безъ активной мысли, одна смежность не можетъ ничего подѣлать.

2) Этотъ выводъ пріобрѣтаетъ свое дальнѣйшее подкрѣпленіе и дополненіе въ другомъ фактѣ. Оказывается, что посредствомъ заучиванія рядовъ устанавливается связь не между смежными только слогами, но и между слогами, раздѣленными одинъ отъ другого большимъ или меньшимъ числомъ промежуточныхъ членовъ, напр., между 1 и 3, 1 и 4, 1 и 5 и т. д. Такъ Эббингаусъ нашелъ, что заучиваніе рядовъ, составленныхъ изъ слоговъ первоначальнаго ряда чрезъ 1 слогъ даетъ сбереженіе во времени въ 10,8%, чрезъ 2 слога въ 7%, чрезъ 3 слога въ 5,8% и чрезъ 7 слоговъ въ 3,3% [2]. Опыты Эббингауса не чужды были нѣкоторыхъ методологическихъ недостатковъ. Самый главный недостатокъ заключался въ томъ, что всѣ слоги заучиваемаго ряда находились все время предъ глазами заучивающаго. Но и болѣе точныя изслѣдованія Мюллера, когда слоги заучивались въ строго послѣдовательномъ порядкѣ, привели къ подобному же резуль-

---

[1]) Müller, p. 82. Cp. Ebbinghaus, p 154.
[2]) Ebbinghaus, § 37.

тату. И въ его опытахъ заучиваніе производныхъ рядовъ чрезъ соединеніе нечетныхъ слоговъ первоначальнаго ряда совершалось на 0,4 повторенія легче сравнительно съ заучиваніемъ первыхъ рядовъ [1]). Этотъ фактъ однороденъ съ первымъ фактомъ, нами уже разсмотрѣннымъ, почему и объясненіе его должно быть то же самое. Въ силу того связываются между собою несмежные слоги въ ряду, что заучиваніе состоитъ не просто въ механическомъ произношеніи одного слога за другимъ, но и въ активномъ связываніи ихъ мыслію. Изъ этого факта слѣдуетъ лишь та новая подробность, что синтетическая дѣятельность мысли распространяется не только на послѣдующій и предшествующій слоги отдѣльныхъ тактовъ, а и на всѣ вообще члены заучиваемаго ряда.

3) Третьимъ и еще болѣе поразительнымъ фактомъ является своеобразная зависимость заучиванія отъ длины ряда. По изслѣдованію Эббингауса, для заучиванія ряда въ 7 слоговъ требуется одно повтореніе, въ 12—16 : 6 повтореній, въ 16—30, въ 24—44 и въ 36 слоговъ—55 повтореній [2]), другими слогами, увеличеніе слоговъ въ $2^2/_7$ раза увеличиваетъ работу въ 30 разъ, увеличеніе слоговъ въ $3^3/_7$ раза увеличиваетъ въ 44 раза и увеличеніе въ $5^1/_4$ раза увеличиваетъ работу въ 55 разъ. Этотъ фактъ знаменателенъ въ двухъ отношеніяхъ. а) Знаменательно въ немъ то, что съ удлинненіемъ ряда увеличивается вообще трудность его заучиванія, или связыванія его членовъ между собою. Ничего подобнаго не было бы, если бы заучиваніе совершалось по смежности. Тогда прочность связи между слогами зависѣла бы исключительно отъ количества повтореній. Какой бы длины ни былъ рядъ, но если онъ прочитывается всякій разъ отъ начала до конца, связь между всѣми его членами была бы совершенно одинакова. Послѣ одного прочтенія образовалась бы связь между первымъ и вторымъ слогомъ такой же силы, какъ между 2 и 3, 3 и 4, и т. д. слогами. Послѣ двухъ повтореній эта связь усилилась бы вдвое, послѣ трехъ—усилилась бы втрое и т. д. Единственнымъ факторомъ, затрудняющимъ заучиваніе, могло бы служить утомленіе. Но въ разсматриваемомъ случаѣ утомленіе не могло оказывать никакого замѣтнаго вліянія, потому что механическое произ-

[1]) Müller, p. 82-83.
[2]) Ebbinghaus, p. 64.

ношеніе одного за другимъ 7, 12, 24, 36 слоговъ представляетъ очень легкую работу. И если одного повторенія достаточно, чтобы связать 7 слоговъ и повторить ихъ на память, то послѣ одного повторенія мы должны были бы сказать на память и 12, и 24, и 36 слоговъ. Но дѣйствительность показываетъ противное. Ясно, что при заучиваніи смежныхъ слоговъ простая смежность сама по себѣ не играетъ никакой роли, и, слѣдовательно, никакой ассоціаціи смежности не существуетъ. Слоги связываются между собою синтетическою дѣятельностью мысли. б) Не меньшаго вниманія заслуживаетъ другая сторона разсматриваемаго факта. Трудность заучиванія возрастаетъ не прямо пропорціонально удлиненію ряда, но гораздо быстрѣе. При увеличеніи ряда въ два раза, заучиваніе его становится труднѣе въ 30 разъ. Это обстоятельство проливаетъ свѣтъ на самый характеръ синтетической дѣятельности мысли. Предполагать, что дѣятельность мысли состоитъ просто въ присоединеніи къ ряду одного члена за другимъ, нельзя. Будь она такою, между работою мысли и увеличеніемъ числа членовъ ряда существовало бы прямо пропорціональное отношеніе. Синтетическая дѣятельность мысли, очевидно, отличается сложнымъ характеромъ. Каждый новый членъ ряда, очевидно, ставится мыслью въ отношеніе не къ одному к.-л. члену, но и ко всѣмъ остальнымъ членамъ и объединяется съ ними. А эта работа какъ разъ такого рода, что ея увеличеніе должно происходить гораздо быстрѣе, чѣмъ увеличеніе членовъ, подлежащихъ объединенію. Чтобы объединить два члена, нужно установить два отношенія: 1 ко 2 и 2 къ 1 члену. Для объединенія трехъ, нужно установить уже шесть отношеній 1—2, 1—3, 2—1, 2—3, 3—2, 3—1. Для объединенія четырехъ членовъ—12 отношеній, для объединенія 5—20 отношеній и т. д. Но въ какомъ случаѣ заучиваніе должно сводиться къ преобразованію мыслію многаго въ единое и къ охватыванію этого единаго единымъ актомъ сознанія. *Въ его основѣ должно лежать единство сознанія.*

Что природа механическаго заучиванія, дѣйствительно, такова, доказательствомъ этого служатъ экспериментальныя данныя, касающіяся *условій* заучиванія безсмысленныхъ рядовъ. Изъ этихъ условій ясно открывается, что заучиваніе есть сложный мыслительный процессъ, посредствомъ котораго элементы, не имѣющіе внутренней связи, объединяются въ понятное для мысли цѣлое.

Условія заучиванія, какъ показываютъ экспериментальныя данныя, суть слѣдующія.

1) Чтобы заучить рядъ слоговъ, нужно прежде всего *познакомиться съ отдѣльными слогами*, такъ чтобы воспріяніе ихъ не составляло никакого труда. Это видно изъ того, что, когда заучивается рядъ изъ новыхъ слоговъ, заучиваніе его требуетъ много труда. Работа увеличивается, когда нѣкоторые слоги являются трудными для воспріятія и произношенія. Но работа уменьшается, если въ рядъ входятъ нѣкоторые знакомые слоги. И чѣмъ больше знакомыхъ слоговъ находится въ ряду, тѣмъ легче заучивается рядъ [1]).

2) Заучиваніе облечается въ высокой степени, если слоги *дѣлятся на такты*, т. е. одинъ слогъ произносится съ удареніемъ, а другой безъ ударенія. Попытки заучивать ряды безъ дѣленія слоговъ на такты оканчиваются обыкновенно неудачею. Заучивающій, когда ему запрещено дѣлать удареніе на 1, 3, 5 и т. д. слогахъ, непроизвольно начинаетъ дѣлать удареніе на 2, 4, 6 и т. д. слогахъ или же замѣняетъ внѣшнее тактированіе внутреннимъ. Кромѣ того подобныя попытки увеличиваютъ работу заучиванія почти вдвое. Когда же приступаетъ къ заучиванію болѣе или менѣе длиннаго ряда безъ дѣленія слоговъ на такты неопытный въ заучиваніи человѣкъ, тогда не удается ему заучить рядъ, не смотря на какое угодно число повтореній [2]).

3) Экспериментаторы подмѣтили, что, и при дѣленіи слоговъ на такты, не всѣ слоги произносятся одинаково. Въ рядахъ, состоящихъ изъ 12 слоговъ, произносятся съ наиболѣе сильнымъ удареніемъ слоги 1 и 7—съ одной стороны, и 6 и 12, съ другой. При этомъ между слогами 6 и 7 дѣлается небольшая пауза. Вслѣдствіе этого заучиваемый рядъ *дѣлится на двѣ половины*, изъ которыхъ одна равняется другой и по количеству слоговъ, и по способу ихъ произношенія [3]). Такого рода дѣленіе рядовъ на двѣ половины обусловливается до нѣкоторой степени состояніемъ дыхательныхъ органовъ заучивающаго. Заучивающій не можетъ произнести въ одинъ духъ 12 слоговъ и потому онъ дѣлаетъ на поло-

[31]) Müller, p. 146—147.
[32]) Müller, § 20.
[33]) Müller, p. 138—139.

винѣ отдышку [1]). Но это дѣленіе, несомнѣнно, имѣетъ значеніе и для сознанія. Наблюденіе показало, что заучивающій, встрѣчаясь съ слогомъ во второй разъ, не рѣдко бываетъ въ состояніи на основаніи непосредственнаго сознанія сказать, въ какой половинѣ прежде заученнаго ряда находился этотъ слогъ, и иногда точно указать его мѣсто въ этой половинѣ. А еще любопытнѣе, что при заучиваніи и повтореніи рядовъ на память заучивающій обнаруживаетъ тенденцію замѣнять слоги одной половины ряда соотвѣтствующими по положенію слогами второй половины. Вмѣсто того, напр., чтобы произнести второй слогъ, онъ произноситъ 8-й слогъ или искажаетъ его такъ, что въ искаженномъ слогѣ сразу замѣчается присутствіе 8-го слога [2]). Это показывѳтъ, что половины ряда существуютъ и для сознанія и принимаются имъ за равнозначныя величины. Но въ такомъ случаѣ дѣленіе ряда на двѣ половины должно имѣть также психологическую основу. Оно дѣлается сознаніемъ потому, что является условіемъ, благопріятнымъ для заучиванія.

4) Эббингаусъ и Мюллеръ заучивали ряды такимъ образомъ, что послѣ каждаго прочтенія дѣлали небольшую паузу. Вліянія паузъ на заучиваніе они не подвергли спеціальному изслѣдованію. Но что паузы составляютъ необходимое условіе заучиванія, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Мы видѣли, какъ затрудняется заучиваніе съ увеличеніемъ числа слоговъ въ ряду. А безъ паузъ долженъ увеличиться рядъ до безконечности. Для усвоенія такого ряда потребовалось бы и время безконечное. Можно думать, что въ дѣйствительности этого не случилось бы. Послѣ долгихъ усилій рядъ могъ бы быть, наконецъ, заученъ. Но для этого нужно, чтобы заучивающій подмѣтилъ, что предъ нимъ проходитъ снова и снова одинъ и тотъ же рядъ слоговъ и, чтобы, подмѣтивъ это, онъ мысленно отдѣлилъ конецъ ряда отъ его начала. Т. о. паузы имѣютъ то значеніе, что благодаря имъ рядъ пріобрѣтаетъ для сознанія значеніе чего-то *единаго цѣлаго.*

Изъ разсмотрѣнія условій заучиванія не трудно понять, что заучиваніе смежныхъ слоговъ сводится къ одному: къ преобразованію многаго въ единое, обнимаемое единымъ актомъ сознанія. Каждый рядъ, взятый самъ по себѣ, пред-

---

[1]) Müller, § 21.
[2]) Müller, p. 166—168.

ставляетъ совокупность равнозначныхъ, самостоятельныхъ единицъ, т. е. нѣкоторое множество. Обнять это множество наше сознаніе вслѣдствіе своей узости не можетъ. Мы, какъ единая личность, въ одинъ моментъ времени можемъ созерцать только единое. Множество можетъ быть созерцаемо нами только подъ тѣмъ условіемъ, если оно будетъ представлять единство. Но какъ можетъ быть введено единство въ рядъ смежныхъ слоговъ, не имѣющихъ между собою никакой внутренней связи? Для вещей, стоящихъ во внѣшней связи, у насъ есть логическая схема цѣлаго и частей. По этой схемѣ мы и объединяемъ смежные слоги ряда. Первоначально работа мысли идетъ на воспріятіе отдѣльныхъ слоговъ. Когда слоги сдѣлаются намъ знакомыми, мы начинаемъ связывать ихъ попарно. Въ каждой парѣ мы подчеркиваемъ одинъ слогъ, какъ главный, и присоединяемъ къ нему другой, какъ его добавленіе. Пріобрѣтя навыкъ, посредствомъ упражненія, созерцать слоги попарно, мы связываемъ эти пары въ группы. И здѣсь мы выдѣляемъ одну пару въ качествѣ центральнаго пункта, около котораго должны группироваться остальныя пары, образуя какъ бы ея фонъ или окружность. Съ пріобрѣтеніемъ навыка созерцать пары слоговъ по группамъ, мы останавливаемъ вниманіе на отношеніи между группами и начинаемъ разсматривать ихъ, какъ части одного цѣлаго. Группы вслѣдствіе этого теряютъ свое самостоятельное значеніе. У насъ получается одно цѣлое, которое обнимается однимъ актомъ сознанія и дѣлается нашимъ достояніемъ.

Если такъ совершается механическое заучиваніе, то мы имѣемъ въ немъ тотъ же самый процессъ мысли, который совершается при воспріятіи и методическомъ изученіи предметовъ. Всякій предметъ, съ которымъ мы встрѣчаемся, есть для насъ первоначально нѣчто неизвѣстное, *x*. Мы уясняемъ этотъ *x* чрезъ отнесеніе его къ группѣ знакомыхъ намъ предметовъ. Если предметъ заключаетъ въ себѣ больше, чѣмъ мы знаемъ о немъ, мы начинаемъ дополнять свое знаніе. Мы беремъ за точку отправленія знакомыя стороны въ предметѣ и затѣмъ постепенно прибавляемъ къ нимъ новыя стороны: воспринимаемъ сначала одну сторону и уясняемъ ея отношеніе къ знакомымъ сторонамъ, потомъ другую—съ ея отношеніемъ и къ давно знакомымъ, и къ вновь узнанной сторонѣ, далѣе 3, 4 и т. д. до послѣдней стороны. Въ результатѣ получается у насъ полный и отчетливый образъ цѣлаго пред-

мета со всѣми его сторонами. Пояснить это можно на примѣрѣ. Предположимъ, что мы не знакомы съ картою Европы и хотимъ изучить ее. При первомъ взглядѣ на карту, у насъ получится неопредѣленный образъ безпорядочно расположенныхъ пятенъ различнаго цвѣта. Чтобы разобраться въ этихъ пятнахъ, мы остановимъ свое вниманіе сначала на одной группѣ пятенъ, обозначающихъ, напр., моря, и разсмотримъ ихъ одно за другимъ, стараясь дать себѣ отчетъ, какую форму имѣетъ каждое отдѣльное пятно и какое пространственное положеніе занимаетъ оно по отношенію къ другимъ пятнамъ. Подобнымъ же образомъ мы разсмотримъ затѣмъ озера съ ихъ отношеніемъ между собою и къ морямъ, рѣки съ ихъ отношеніемъ къ озерамъ и морямъ, и т. д., пока не изучимъ всѣхъ частей и не уяснимъ отношенія каждой изъ нихъ ко всѣмъ остальнымъ. Тогда при взглядѣ на карту, все въ ней будетъ для насъ понятно и знакомо. На какой бы части ея мы ни остановили своего взора, намъ будетъ сразу видно, что̀ эта часть обозначаетъ, съ какими частями она находится по сосѣдству, отъ какихъ частей она удалена больше и т. п. Отличіе механическаго заучиванія отъ методическаго ознакомленія съ предметами заключается лишь въ томъ, что послѣднее совершается при участіи яснаго сознанія и по опредѣленному плану, первое же представляетъ собою процессъ инстинктивный, подверженный случайнымъ колебаніямъ въ зависимости отъ случайностей опыта.

Подводя итогъ всему вышесказанному, мы видимъ, что даже механическое заучиваніе есть процессъ мысли, предполагающій въ своей основѣ единство сознанія, единство личности. Можно ли послѣ этого утверждать, что въ человѣкѣ всѣ процессы душевные совершаются по механическимъ законамъ и составляютъ тѣнь мозговыхъ процессовъ?

Связываніе предметовъ созерцанія, или образовъ, составляетъ одну сторону дѣла. Другая сторона состоитъ во вторичномъ появленіи образовъ въ сознаніи на основаніи установленной между ними связи, т. е. въ воспроизведеніи. Какъ совершается процессъ воспроизведенія? Если связываніе образовъ есть процессъ мысли, то мыслительнымъ процессомъ, нужно думать, является и воспроизведеніе. Точныхъ данныхъ, подтверждающихъ это положеніе, пока нельзя привести, потому что экспериментальныя изслѣдованія по вопросу о воспроизведеніи только еще начаты. Но мы можемъ

надѣяться, что экспериментальныя изслѣдованія прольютъ истинный свѣтъ и на этотъ вопросъ и еще болѣе утвердятъ истину бытія личной души. Мы должны быть твердо убѣждены, основываясь на исторіи развитія человѣческой мысли, что только поверхностная философія ведетъ къ безбожію; серіозныя же научныя изслѣдованія даютъ выводы согласные съ откровенными истинами.

В. Серебрениковъ.

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

П.С. Смирнов

Взгляд раскола на переживаемое время в XVII веке

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 3. С. 391-423.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

ВЗГЛЯДЪ РАСКОЛА НА ПЕРЕЖИВАЕМОЕ ВРЕМЯ

въ XVII вѣкѣ [1]).

V.

Толки о царѣ Алексѣѣ Михайловичѣ.—Исходная точка сужденій. Апокалипсическія изреченія подъ перомъ расколоучителей. — Полемика въ посланіи изъ Далматова.

Великимъ страшилищемъ рисовался патріархъ Никонъ въ воображеніи раскольника. Разсказамъ о Никонѣ положительно не было конца. Сказки записывались въ особыя тетрадки, заносились въ житія, слушались и читались, производя сильное впечатлѣніе, не рѣдко даже большее, чѣмъ на какое были расчитаны. Всѣ онѣ поддерживали тотъ огонь, при свѣтѣ котораго очень многіе рѣшали вопросъ объ антихристѣ, прозрѣвая его въ Никонѣ, потому что всѣ онѣ стремились изобразить въ Никонѣ отъ вѣка неслыханнаго богоотметника и открыть чрезвычайный сосудъ сатаны. Дмитрій съ Волги, землякъ Никона, припомнилъ свое путешествіе въ гости къ Никону. «Нѣкогда, разсказывалъ онъ, я поймалъ осетра и повезъ его къ Москвѣ въ даръ отцу патріарху Никону: другъ онъ мнѣ былъ и прежде. Патріархъ обрадовался мнѣ, благословилъ и велѣлъ быть неотступно при себѣ, въ палатѣ. Напоивъ меня питьями съ удовольствіемъ, онъ велѣлъ мнѣ спать близь себя, въ другой каморѣ. Проснувшись ночью, я, сквозь малую скважину въ двери, видѣлъ Никона въ большой па-

---

[1]) См. кн. за январь и февраль.

латѣ, отъ многихъ бѣсовъ почитаема. Они его любезно лобызали, посадили на престолъ, вѣнчали какъ царя, кланялись ему и говорили: воистину любезный ты другъ есть и большій братъ нашъ, яко ты намъ поможе крестъ Маріина сына изгнати, низложити и преодолѣти». Подобный же разсказъ былъ принесенъ изъ Ѳерапонтова монастыря, гдѣ Никонъ жилъ въ ссылкѣ. Верстахъ въ двухъ отъ монастыря, на озерѣ, на каменномъ островѣ, Никонъ водрузилъ крестъ, съ надписаніемъ, что крестъ поставилъ онъ, Никонъ, будучи въ заточеніи. И вотъ монахъ Іона, жившій съ Никономъ, озлобившись на него, разсказывалъ, и разсказъ его особенно полюбился раскольникамъ, какъ Никонъ къ тому кресту ѣздилъ бесѣдовать съ дьяволомъ: дьяволъ исходилъ къ нему въ образѣ змія, Никонъ обнималъ его, цѣловалъ и спрашивалъ, что объ немъ говорятъ въ народѣ и что гдѣ дѣлается. Въ особой повѣсти о Никонѣ былъ записанъ разсказъ бывшаго келейника Никона старца Кирика. «Во единъ убо отъ дней видѣ старецъ Кирикъ патріарши башмаки, бархатные переды, и позрѣ въ нихъ, и видѣ нашитъ на стелки крестъ Господа Іисуса Христа, на другой стелки вышито воплощеніе Пресвятыя Богородицы» [1]). Однимъ словомъ, если много было охотниковъ слушать подобные разсказы, то много было и изобрѣтателей ихъ. И однако не всѣ раскольники, не хотѣвшіе отказаться отъ мысли о наступленіи царства антихриста, находили возможнымъ истолковывать антихриста въ лицѣ Никона. Все, что знали они о Никонѣ, сколь ни было оно окутано туманомъ таинственныхъ и страшныхъ разсказовъ, еще не было, какъ казалось имъ, достаточнымъ для этой цѣли. Отсюда проистекла другая попытка истолковать антихриста, такъ же, какъ и первая, нехотѣвшая уклониться отъ понятія о немъ, какъ опредѣленной личности. Она искала антихриста въ лицѣ царя Алексѣя Михайловича. Преимущество этого взгляда предъ первымъ, открытія котораго направлялись на Никона, преимущество, какое прямо бросалось въ глаза раскольнику, заключалось въ томъ, что антихристъ, какъ говоритъ Писаніе, будетъ царемъ, а не патріархомъ. Взявшись за эту мысль однажды, расколъ сталъ вдумываться въ нее.

Исходной точкой въ данномъ случаѣ послужило то воззрѣніе на царя, какое тогда закрѣпила русская книжность. Пред-

---

[1]) Мат. для ист. раск. VI, 299. Максимовъ—„Разсказы", стр. 14-16.

ставленіе о Москвѣ какъ послѣдней хранительницѣ православія неразрывно соединялось съ представленіемъ о самодержцѣ третьяго Рима. Москва есть третій Римъ—русскій царь есть послѣдній хранитель православія; во всей поднебесной одно православное царство—на всемъ лицѣ земномъ изъ всѣхъ царей только одинъ царь православенъ; четвертому Риму не быть—не достанется иному царю православіе держать. Падетъ въ вѣрѣ русскій царь — падетъ послѣдній разъ въ цѣломъ мірѣ православіе, настанетъ царство антихриста. Такое воззрѣніе на русскаго царя вполнѣ раздѣляли и расколоучители. Власть царя есть божественная, высшая и большая всѣхъ прочихъ властей, настолько, насколько «небо отстоитъ отъ земли и солнце выше луны и больше свѣтомъ». Ей дано и она должна право разсудить между правдой и неправдой. Въ этомъ случаѣ правда безусловно торжествуетъ, въ обратномъ она уже не имѣетъ высшаго земнаго заступника. Такъ и «правда» вѣры, которую «отецъ лжи» искони тщится «разными ересями изгубить»: царь имѣетъ мощь охранить благочестіе. Въ Римѣ настало «антихристово властительство», потому что царская власть восхищена папою еретикомъ. И греческое царство потому «мимо иде», что «царя и православіе изгубило». Остается одно русское царство,—оно еще можетъ «стоять», если царь опять возвратится къ «благочестію» [1]). Послѣ окончательнаго осужденія раскола положеніе вещей въ этомъ пунктѣ представлялось расколоучителямъ въ слѣдующемъ видѣ. 5 августа 1667 года попъ Лазарь въ допросѣ сказалъ: «великій государь, царь и великій князь Алексѣй Михайловичъ всея Великія и Малыя и Бѣлыя Россіи самодержецъ православенъ и благочестивъ есть». Чернецъ Епифаній сказалъ о царѣ: «православенъ и благочестивъ, только простою душою принялъ отъ еретиковъ, отъ Никона и отъ грека Арсенія, никоновскія книги новопечатныя съ плевелами еретическими проклятыми. Аввакумъ подалъ письмо своей руки: «самодержецъ православенъ, то токмо простою своею душею принялъ отъ Никона, мнимаго пастыря, внутренняго волка, книги, чая ихъ православны, не разсмотря плевелъ еретическихъ въ книгахъ внѣшнихъ ради браней, и впредь чаю по писанному: праведникъ, аще падетъ, не разбіется» (II, 22—5). Однако надежды

---

[1]) Такія мысли наиболѣе обстоятельно были раскрыты попомъ Лазаремъ IV, 223—66.

не оправдались, царь являлся «необратнымъ», паденіе его «старѣло». Взглядъ на царя получилъ поворотъ въ ту сторону, откуда падала вина «за всѣхъ» на одного царя. «Онъ отвѣтитъ за всѣхъ, потому что его держава попустила». Чѣмъ выше было положеніе царя, тѣмъ глубже казалось его паденіе. Прежде онъ «удерживалъ» обнаруженіе «отступленія», [1]) теперь являлся поборникомъ и покровителемъ «отступленія». Какъ понимать о такомъ царѣ? Тутъ разсужденіе переходило изъ общаго въ болѣе частное. Соображали, что въ послѣднее время, когда отступленіе отъ вѣры охватитъ весь міръ и конецъ міра будетъ близокъ,—сыны церкви будутъ терпѣть гоненіе и воздвигнуто оно будетъ антихристомъ. Въ своихъ посланіяхъ расколоучители указывали на этотъ признакъ съ настойчивостью. «Мню, — писалъ діаконъ Ѳеодоръ иноку, — по 666 лѣтѣхъ совершенное антихристово мученіе настало уже, понеже въ коемъ благочестіи стоялъ самъ царь и вси архіереи чему училися... за ту вѣру нынѣ кленутъ непокоряющихся ихъ прелести и царскому другому суду отдаютъ и кровь христіанскую вкупѣ проливаютъ» (VII, 239). Точно также писалъ онъ и въ посланіи къ Іоанну. «Нынѣшніе отступницы... гоненіе и мученіе на вѣрныхъ превеліе воздвигоша, дабы ни единъ христіанинъ явно былъ стараго благочестія: и се знаменіе есть настатія антихристова, готовятъ бо путь предтечи его» (VI, 73—4). Аввакумъ въ своихъ бесѣдахъ писалъ: «никоніанинъ! чѣмъ ты похвалишся? скажи-тко! Антихристомъ своимъ нагимъ развѣ—огнемъ, да топоромъ, да висѣлицею? Богаты вы тѣмъ! — знаю я» (V, 367). Или: «при антихристѣ всяко пострадждутъ правовѣрніи, и отъ самого и отъ прикащиковъ его, какъ то и нынѣ: на Москвѣ жгутъ и по городамъ жгутъ» (VIII, 33). Питаясь такими изреченіями расколоучителей, послѣдователи ихъ мало по малу стали утверждать: «нынѣ антихристъ на землѣ, а житіе его антихристово нынѣ—гдѣ христіанство мучатъ» [2]). А между тѣмъ ни для кого изъ раскольниковъ не было тайной, что воспрещеніе содержать расколъ послѣдовало не безъ согласія царя и преслѣдованіе воздвигнуто по его указанію. Вопросъ возникалъ самъ собою. Царь отступилъ отъ вѣры отцовъ: какъ думать о такомъ царѣ, который совсѣмъ не похожъ на право-

---

[1]) Такія мысли встрѣчаются почти у всѣхъ расколоучителей см. напр. V, 147.

[2]) Нов. мат. для ист. старообр. *Е. В. Барсова*, стр. 19.

славнаго царя, охранителя вѣры отцовъ? И притомъ это случилось съ царемъ русскимъ тогда, когда онъ только одинъ былъ православный царь на землѣ!.. И вотъ, явились подозрительные толки о царѣ Алексѣѣ, явились и пророчества, чтобы подогрѣть ихъ. Ходилъ разсказъ о мнимомъ пророчествѣ іерусалимскаго патріарха Өеофана, который въ бытность свою въ Москвѣ будто-бы предсказалъ предъ цѣлымъ соборомъ іерарховъ о имѣющемъ быть отступленіи отъ вѣры въ русскомъ государствѣ. Предсказаніе это передавалось въ такомъ видѣ. «Когда будетъ въ Русіи царь съ первыя литеры, сирѣчь съ «аза», при томъ перемѣнятся всѣ чины и уставы церковные, и новое послѣдованіе и новый богъ будетъ, и гоненіе веліе будетъ на церковь Христову? — И вотъ, говорили раскольники, у насъ царь съ первыя литеры, съ «аза», Алексѣй, и вотъ время, когда перемѣнены всѣ чины, упразднены законы церковные, явилось новое послѣдованіе, воздвигнуто веліе гоненіе на благочестіе, и все это произошло при царѣ Алексѣѣ и по его попущенію и волѣ [1]).—Одинъ былъ православный царь и защитникъ благочестія, теперь на его мѣстѣ царь-отступникъ и благочестія гонитель: какъ думать о такомъ царѣ?

На почвѣ апокалипсическихъ изреченій рѣшеніе вопроса послѣдовало въ такомъ видѣ. «Вонмемъ, — призывалъ Аввакумъ, — Апокалипсисъ, глава 13». Пророкъ видѣлъ выходящаго изъ моря звѣря съ седьмью головами и десятью рогами. «Сіе назнаменуетъ римскую власть и державу, и весь западъ со иными государствы, — по тысящи лѣтѣхъ вочеловѣченія Христова отпадоша отъ православныя вѣры христіанскія» (V, 228). Потомъ пророкъ видѣлъ изъ земли исходящаго двурогаго звѣря. «Сіе знаменуетъ русскую державу, въ лѣта наша бысть сей звѣрь двурогій». Какимъ образомъ? «Не явно ли есть сего двоерогаго звѣря въ Русіи нашей дѣйство и малымъ дѣтямъ? Въ 160 году поставленъ бысть Никонъ патріархомъ при царѣ Алексіѣ: и начаша оба, патріархъ и царь, казити въ Русіи христіанскую вѣру. Исперва триперстную ересь въ церковь внесоша, сирѣчь печать антихристову, и начаша ю силою и лестію давати людямъ на десную руку, малымъ и великимъ, богатымъ и убогимъ, сво-

---

[1]) „Житіе“ инока Корнилія. Рукоп. Публ. библ. Q. I. № 401, лл. 151 об. 156.

боднымъ и работнымъ, а нехотящихъ пріяти печати—на тѣхъ муки великія и смерти налагаху... Богословъ глаголетъ: *здѣ мудрость есть*. Гораздо мудрено и умысловато есть. Исперва царь, до соборища того,—будто и не его дѣло,—волю Никону всю далъ, вору. Онъ же, съ дьяволомъ на складу, что захотѣлъ, то и дѣлалъ: въ седми лѣтѣхъ своея власти вся превратилъ въ церкви, и бысть вся горняя долу. Потомъ и соборище собра царь Алексѣй на подкрѣпленіе тоя лжи въ лѣта та, яже Богословъ назнаменуетъ: *число человѣческое и число его 666*». «Человѣческое число»—отступленіе римское, столько лѣтъ какъ отпали, а «число его»—имя антихристово, о немже Ипполитъ священный глаголетъ. Да и звѣрь двоерогій въ томъ же числѣ—лѣтѣхъ пріиде отъ земли нашей и подклоняетъ первому звѣрю свою землю»,—какъ и сказано въ Апокалипсисѣ,—«сирѣчь папѣ римскому въ духъ единъ, еже въ вѣру, люди своя нудитъ и непокоряющихся ему убиваетъ» (V, 229, 230). Такимъ образомъ представители духовной и гражданской власти вышли изъ подъ пера Аввакума въ видѣ избранныхъ сосудовъ сатаны, коими онъ уготовляетъ путь антихристу. Оба они—два рога одного и того же звѣря: Никонъ, правда, начало положилъ, но и царь не меньшій рогъ и какъ будто даже большій, ибо отъ него зависѣло закрѣпить дѣло Никона, да и въ началѣ онъ помогалъ Никону хотя только «исподтиха», но дѣлалъ это не безъ умысла, льсти и лукавства ради, чтобы удобнѣе «пособлять». «Два рога у звѣря—двѣ власти знаменуетъ: единъ побѣдитель, Никита по Алфавиту, или Никонъ, а другой пособитель Алексѣй... Никонъ побѣждать началъ, а Алексѣй пособлять исподтиха. Тако бысть исперва» (V, 230). А что же было потомъ? И что будетъ далѣе? Аввакумъ прервалъ рѣчь, не докончивъ вопроса, но для его послѣдователей и сказаннаго могло быть достаточно. Бѣда заключалась въ томъ, что его толкованіе не могло ни отрезвить ихъ взгляда, ни утишить ихъ смятеніе. Если Аввакумъ съ изложенною цѣлью бралъ два рога апокалипсическаго звѣря, то другіе раскольники съ тою же цѣлью обращались къ толкованію двухъ апокалипсическихъ звѣрей. И кто же изъ нихъ могъ сказать о себѣ, что онъ болѣе правъ? Да и помимо апокалипсическихъ изреченій по тетрадкамъ Аввакума выходило нѣчто «умысловатое». «А люди омраченные,—писалъ онъ однажды о временахъ антихриста,—страха ради и прещенія величаютъ

антихриста: благочестивѣйшій, тишайшій, самодержавнѣйшій, государь нашъ природный, праведной, буди здравъ на многа лѣта! Да и на обѣдняхъ—тѣхъ также величаютъ. А обѣдни тѣ у нихъ ужъ не по нашему будутъ: гдѣ прибрело, тутъ и обѣдня,—не въ церкви, у престола, предъ образомъ Пречистыя Богородицы, но литонъ разославше—и въ заходѣ, и вездѣ обѣдня, какъ никоніане напечатали нынѣ въ своихъ книгахъ» (VIII, 32). По словамъ Аввакума, такъ будутъ на «обѣдняхъ» «величать» антихриста. А вотъ какъ, по его же словамъ, величаютъ никоніане царя Алексѣя на обѣдняхъ своихъ, которыя будто бы и устроены точь въ точь какъ будетъ у антихриста (ср. V, 369): «величаютъ льстя, на переносѣ: благочестивѣйшаго, тишайшаго, самодержавнѣйшаго государя нашего, такова-сякова, великаго,—больше всѣхъ святыхъ отъ вѣка!—да помянетъ Господь Богъ во царствіи своемъ, всегда, и нынѣ, и присно, и во вѣки вѣковъ. И «вѣковъ»—тѣхъ: и то въ Кирилловѣ книгѣ описуетъ ересь: малое де слово сіе, да велику ересь содержитъ. А царь-етъ, петъ, въ тѣ поры чаетъ и мнится, бытто и впрямь таковъ, святѣй его нѣтъ! А гдѣ пуще гордости той! Отъ вѣка нѣсть слыхано, кто бы себя велѣлъ въ лице святымъ звать... Мужика наряля архангеломъ Михаиломъ и сверху въ палатѣ предъ царя спустя, вопросили: кто еси ты и откуду? Онъ же рече: азъ есмь архистратигъ силы Господни, посланъ къ тебѣ великому государю» (VIII, 35—7). Что-же выходило изъ этого сопоставленія? Выходило—именно «слово въ слово»... Серьезнѣе писалъ діаконъ Ѳеодоръ, но за то и выводы у него получались серьезнѣе. Въ посланіи въ Москву къ Іоанну пустозерскій узникъ толковалъ: «инаго отступленія»—послѣ того, какое совершилось чрезъ Никона—«уже нигдѣ не будетъ, вездѣ бо бысть: послѣдняя Русь здѣ» (VI, 66). Почему-же? «Во время се нѣтъ царя. Единъ бысть православный царь на земли остался, да и того, невнимающаго себѣ, западніи еретицы, яко облацы темніи, угасили христіанское солнце, и свели во тьму многія прелести и погрузили, да не возникнетъ на истинный свой первый свѣтъ правды. Увы, увы, бысть! И се, возлюбленніи, не явно ли антихристова прелесть показуетъ свою личину» (VI, 72). Но если нѣтъ царя, то ктоже есть? И что впредь будетъ? Отъ часа сего отступленіе на горшее происходити будетъ цари нечестивыми: то суть рози антихристовы, или сильно дѣло все отступническое, безъ

тѣхъ же немощно. Два рога отъ земли исходяща видѣ Богословъ: единъ отъ тѣхъ есть, вторый же по немъ будетъ, пособитель же злу» (—66). По этому толкованію царь есть «рогъ» антихриста, въ царѣ вся «мощь» антихриста. Апокалипсическій звѣрь имѣлъ два рога: одинъ рогъ уже «есть», царствуетъ, второй будетъ царствовать послѣ него, а затѣмъ явится самъ антихристъ. Очевидно, это должно было быть послѣ преемника Алексѣя Михаиловича. Трудно ли понять то ужасное смятеніе, какое царило тогда въ расколѣ? О томъ же мы находимъ рѣчь въ посланіи діакона Ѳеодора къ неизвѣстному по имени другу его. Онъ писалъ о томъ, какъ «познать антихристову прелесть» и разъяснялъ почему начавшееся «отступленіе» влечетъ къ «прелести» именно послѣдняго антихриста. «Антихристъ,—разъяснялъ Ѳеодоръ,—есть испадшая денница, зовомый діаволъ» (VI, 80). Въ какомъ смыслѣ? Въ томъ, что антихристъ—орудіе сатаны чрезвычайное, что онъ будетъ дѣйствовать по его велѣнію всецѣло: антихристъ будетъ человѣкъ, но все дѣйство сатанино воспріиметъ. Отсюда и «всякъ помраченный тьмою нечестія окаянный еретикъ носитъ въ себѣ образъ звѣря» (VI, 84), но избранные сосуды діавола объявляются въ представителяхъ церковной и гражданской власти. «Невидимый змій проклятый діаволъ входитъ въ изобрѣтенные свои сосуды, въ двоицу окаянныхъ человѣкъ, царя и патріарха, и бываетъ нечистая троица, юже видѣ Богословъ въ трехъ нечистыхъ духахъ—змія, звѣря и лживаго пророка. Ипполитъ же святый и прочіи исповѣдницы Христовы истолковаша змія въ діавола, звѣря же въ антихриста, сирѣчь царь лукавый, лживаго же пророка—духовнаго чина начальника, рекше патріарха. И тако бываетъ троица пребеззаконная, Пресвятѣй Троицѣ противная, и со исходящими изъ нея подобными себѣ треми же духи нечистыми, яко жабами: сирѣчь какову жабу, рекше хулу, змій, иже есть отецъ лжи, испустивъ на пренебеснаго истиннаго Отца свѣта, такову же гадину злохуленія отрыгну отъ всеяростнаго своего богомерзскаго сердца и звѣрь антихристъ, рекше сынъ пребеззаконный, на преблагословеннаго Агнца Божія, Господа нашего Іисуса Христа,—подобнѣ же и третій злобѣсный лжепророкъ, иже есть духъ льстечъ, рекше патріархъ, изблева отъ злаго свою сокровища сердечнаго хулу на истинный и святый Духъ“ (VI, 83). Царь здѣсь—„звѣрь“, антихристъ. „И въ сихъ тріехъ вся злоба нечестія состоится,

и всякому хуленію исполненіе, и всѣхъ злыхъ совокупленіе... все адово царство въ сихъ содержится" (VI, 85). Однако царь ближе къ антихристу: онъ—сынъ беззаконія и ближайшій противникъ Христа. Это царь русскій и сталъ онъ таковымъ послѣ того какъ діаволъ „умыслилъ поставить себѣ престолъ на сѣверѣ", въ «христіанскомъ на сѣверѣ царствѣ, въ россійскомъ государствѣ» (VI, 82). «О, прелесте! Понеже еси пестра: царскою багряницею облачаются, христіанамъ же яко мучители являются» (VI, 88).

Въ сочиненіяхъ Аввакума и діакона Ѳеодора мы имѣемъ образецъ того, какъ на извѣстной почвѣ и при извѣстнаго рода условіяхъ мысль раскольника склонна была въ сужденіяхъ объ антихристѣ приплетать личность царя. Въ головахъ болѣе горячихъ и менѣе осторожныхъ она приблизилась къ вопросу настолько, что объявила царя антихристомъ. Объ этомъ мы узнаемъ изъ посланія изъ Сибири. Въ Далматовъ было доставлено нарочное рукописаніе, въ которомъ свидѣтельства Писанія объ антихристѣ толковались въ примѣненіи къ лицу царя Алексѣя Михайловича. Въ отвѣтномъ посланіи эта мысль опровергалась какъ совсѣмъ несостоятельная. «А что протолковано у васъ на Алексѣя чувственнымъ антихристомъ—писалъ сибирскій узникъ,—мы не мнимъ тако. Писано бо есть, кто учинится вмѣсто Христа главою церкви Христовой, или поставитъ церковь Соломоню, той есть антихристъ. А онъ, Алексѣй, послушникъ его (т. е. Никона), а не властель, и поборникъ въ мученіи его. А что царемъ нарицается антихристъ, и то къ мысленному антихристу разумѣй,—и не токмо земнымъ, но и небеснымъ нарицается нынѣ». Очевидно вопрошавшіе основывали свою мысль на томъ, что царемъ былъ не Никонъ, а Алексѣй Михайловичъ, и отъ него зависѣло утвердить дѣло Никона, а противниковъ послѣдняго предать «грацкому» суду. «А что,—читаемъ въ отвѣтномъ посланіи далѣе,—у васъ написано толкованіе, яко дана бысть власть въ знаменіи и чудесѣхъ, да сотворитъ предъ антихристомъ и предуготовляя ему путь погибельный, то—де предъ Алексѣемъ, егда былъ на войнѣ. Мы же не тако, но мысленно разсуждаемъ: то творится въ церкви предъ агнцемъ неправеднымъ, всякое дѣйство чудесное, якоже выше речено бысть. Аще бо Апокалипсисъ чтете, ничтоже въ немъ чувственно разумѣвайте». Такъ какъ „выше" по этому поводу расколоучитель ссылался на Апокалипсисъ XIII, 13, то надо заключать, что

толковщики брали Апокалипсиса XIII, 11 — 15. Тайнозритель видѣлъ звѣря съ десятью рогами и потомъ звѣря съ двумя рогами. Второй звѣрь дѣйствовалъ со всею властію перваго звѣря и заставлялъ всю землю и живущихъ на ней поклоняться тому звѣрю, и ради знаменій и чудесъ, которыя дано было ему творить предъ звѣремъ первымъ, онъ обольщалъ живущихъ на землѣ. По толкованію, первый звѣрь означаетъ антихриста. Поэтому втораго звѣря раскольники истолковывали, очевидно, въ Никона, какъ это явствуетъ и изъ контекста рѣчи [1]). Сколько можно догадываться, основаніемъ въ данномъ случаѣ послужило указаніе на нѣкоторые факты изъ того времени патріаршества Никона, когда только еще началось то, что раскольники называли именемъ «подстилать путь антихристу». Вѣроятно, припомнили, что съ 1654 года, пока царь Алексѣй Михайловичъ уходилъ на войну съ Польшею, положеніе Никона въ Москвѣ было равносильно положенію царя. Во все время отсутствія царя, онъ вѣдалъ всѣми дѣлами управленія. Онъ разсылалъ указы воеводамъ; онъ утверждалъ боярскіе приговоры по разнымъ дѣламъ. Царь утвердилъ за Никономъ титулъ «великаго государя», и потому Никонъ писалъ въ указахъ: «указалъ государь царь великій князь всея Руси Алексѣй Михайловичъ и мы, великій государь». Повидимому, это именно и было примѣнено къ апокалипсическому изреченію о дѣйствіяхъ второго звѣря «со всею властью перваго». При этомъ апокалипсическія слова о «знаменіяхъ» и «чудесахъ» истолковывались, надо думать, указаніемъ на моровую язву 1654 года. Въ Апокалипсисѣ сказано о второмъ звѣрѣ: *и сотвори чудеса велика, да и огнь сотворитъ сходити съ небесе на землю предъ человѣки.* Огнь съ небесъ — гнѣвъ съ небесъ, по толкованію раскольниковъ. Поэтому всѣ физическія бѣдствія истолковывались ими въ смыслѣ «знаменій» кончины вѣка.

---

[1]) Памятники раскольнической письменности дѣйствительно подтверждаютъ, что раскольники истолковывали въ лицѣ Никона второго апокалипсическаго звѣря. „Той есть, Никонъ, звѣрь, его же глаголетъ Іоаннъ Богословъ, иже исходитъ изъ земли нѣкія, имый два рога, и льститъ сущихъ на землѣ“. IV, 295.

VI.

Проповѣдь объ антихристѣ духовномъ.—„Мысленный" антихристъ; раскрытіе этого ученія въ посланіи „объ антихристѣ и тайномъ царствѣ его."—Явные недочеты этого посланія.—Полемика Аввакума.

Послѣ первыхъ попытокъ указать антихриста въ опредѣленной личности, кончившихся полной неудачею, ученіе о наступленіи царства антихриста «чувственнаго» неизбѣжно должно было потерять своихъ послѣдователей. Имъ приходилось или совсѣмъ отказаться отъ мысли, что антихристъ уже царствуетъ въ мірѣ, или сойти съ почвы Писанія въ ученіи объ этомъ предметѣ. Къ концу разсматриваемаго періода исторіи раскола положеніе вещей представлялось въ слѣдующемъ видѣ. Одна часть раскольниковъ идетъ приблизительно по слѣдамъ Аввакума и діакона Феодора. Она говоритъ о томъ, что настало послѣднее въ мірѣ отступленіе, утверждаетъ, что въ православной церкви все устроено на антихристовъ ладъ, указывая и главнѣйшіе признаки этого, въ родѣ печати антихриста, но не рѣшается сказать, что есть въ мірѣ уже и самъ антихристъ, да умалчиваетъ и о томъ, скоро ли онъ явится, подразумѣвая что антихристъ явится «въ свое ему время» и видимымъ образомъ, какъ опредѣленная личность [1]). Другая часть раскола, которая желала, во что бы то ни стало, удержать мысль о наступленіи царства антихриста, вынуждена была измѣнить самое понятіе объ антихристѣ и отрѣшиться отъ прямого толкованія свидѣтельствъ Писанія объ этомъ предметѣ. Вмѣсто ученія о „чувственномъ" антихристѣ возникло ученіе объ антихристѣ «духовномъ». Послѣ начальныхъ колебаній оно опредѣлилось въ томъ смыслѣ, что подъ антихристомъ стали разумѣть «отступленіе»—или что тоже—нечестіе, совокупность ересей, богоборный духъ. Такъ какъ фальшивость проповѣди о наступленіи царства антихриста «чувственнаго» была ясна съ самаго появленія этой послѣдней, то ученіе о «духовномъ» антихристѣ возникло раньше окончательнаго паденія ея и въ разныхъ мѣстахъ. Оно имѣло сторонниковъ въ Москвѣ, въ Поморьѣ, въ Новгородѣ, на Дону и въ Сибири.

---

[1]) Сказ. о раск. заволж. 1701—5: въ немъ важно извѣстіе о раскольникахъ принимавшихъ священство. „Бр. Сл." 1875. 3, 377—8.

При самомъ возникновеніи своемъ ученіе о духовномъ антихристѣ должно было вступить въ борьбу съ противоположнымъ ему ученіемъ. Такъ, напримѣръ, произошло раздѣленіе между сибирскими расколоучителями чернецомъ Авраміемъ и Якунькой Лепихинымъ. Послѣдователи Аврамія понимали антихриста какъ опредѣленную личность, иначе сказать учили объ антихристѣ «чувственномъ», толкуя Писаніе о немъ буквально, въ смыслѣ прямомъ, или, по выраженію ихъ противниковъ, „чувственно“—за что и получили отъ послѣднихъ названіе «чувственниковъ». Себя лепихинцы называли, «правовѣрными»,—потому что Лепихинъ училъ «мысленно быти» антихристу [1]). Въ чемъ заключалось распространенное тогда въ Сибири ученіе о «мысленномъ» антихристѣ, это видно изъ сочиненія «объ антихристѣ и тайномъ царствѣ его». Посланіе представляетъ первый опытъ раскрытія ученія о духовномъ антихристѣ и видный образецъ внутренней полемики въ расколѣ. Оно имѣло въ виду опровергнуть взглядъ на антихриста, какъ опредѣленную личность, и въ частности полемизировало, во первыхъ, противъ тѣхъ, которые отрицали наступленіе царства антихриста, и во вторыхъ противъ тѣхъ, которые, признавая наступленіе этого царства, указывали и лицо антихриста. Толкованіе изъ Далматова довольно своеобразно. Оно начинало съ указанія того, гдѣ въ Писаніи дано откровеніе объ антихристѣ. «Объ антихристѣ,— писалъ расколоучитель, — намъ открыто въ Апокалипсисѣ». Андрей архіепископъ Кесарійскій толкуетъ, что «Апокалипсисъ есть сокровенныхъ тайнъ явленіе». Это уже опредѣляетъ, по объясненію расколоучителя, какъ подобаетъ понимать свидѣтельство Апокалипсиса объ антихристѣ. „Аще сокровенныя тайны наречены, то тайно и разумѣвати подобаетъ, мысленно, а не чувственно“. Слѣдуетъ помнить, что «никакое писаніе о мудрыхъ вещѣхъ нагло и чувственно не пишетъ, но обыче духовными притчами глаголати». Почему? «Аще бы о мудростѣхъ обыкло писаніе просто глаголати, нагло и чувственно, то бы и всякъ безъ испытанія вразумлялся». «Апостолъ глаголетъ: всяко божественное писаніе по своему сказанію не бываетъ». Что это значитъ? «Того ради апостолъ глаголетъ, яко обыкоша искони божественное писаніе чувственными глаголы въ притчу, а предлежащую глубину въ немъ искати и

---

[1]) Игнатій, 3, 171.

разумѣти повелѣваетъ мысленно и духовно». «Писаніе вездѣ глаголетъ о антихристѣ притчами»,—«въ притчу», мысленно, дӯховно и понимать нужно. Такъ, по Писанію, антихристу надлежитъ быть въ Іерусалимѣ: это относится не къ чувственному Іерусалиму—потому что кого въ чувственномъ Іерусалимѣ прельщать, если тамъ уже съ давнихъ лѣтъ изсякло благочестіе и живутъ поганые?—это указываетъ на новозавѣтный законъ, какъ поется: «свѣтися, свѣтися, новый Іерусалиме»! Сказано въ Писаніи, что антихристъ убіетъ пророковъ Эноха и Илію въ Іерусалимѣ, «идѣже Господь нашъ распятъ бысть». Это значитъ, что «Господь нашъ, совершая новый Іерусалимъ, сирѣчь законъ» распятъ былъ «ради нашего спасенія» въ ветхомъ развращенномъ Іерусалимѣ, который за это, нарицается духовнѣ Садомъ и Египетъ»; это значитъ, далѣе, что Илія и Энохъ убиваются тамъ, гдѣ бываетъ «развращеніе» закона, въ «развращенномъ» Іерусалимѣ, въ духовномъ Содомѣ и Египтѣ. Писано что антихристъ «къ жидомъ пріидетъ и отъ жидовъ пріятъ имать быти», это не указываетъ на жидовъ по плоти: «жидовство бо нарицается отступившихъ отъ благочестія и помрачившихся тьмою нечестія»; какъ «іудеи, не познавше пришедшаго къ нимъ Христа, распяша его», такъ «и нынѣ помрачились» никоніане «отъ гордости и уклонились въ жидовство и въ мучительство на вѣрующихъ». И потому «явѣ есть, гдѣ нынѣ царствуетъ антихристъ». Гдѣ же онъ? По Писанію, антихристъ «сядетъ въ церкви—или въ древней жидовской, обновляя ю, или въ истинной церкви на ся Божію честь привлачитъ». Что это значитъ? «Сядетъ въ древней жидовской, обновляя ю, сирѣчь ветхую сѣнь обновилъ и въ жертву предложилъ, а истину развратилъ, и своимъ богомерзкимъ дѣйствомъ вмѣстился въ потиръ и нарицется нынѣ богъ и агнецъ». Гдѣ «истинный и праведный агнецъ Божій во святой соборной апостольской церкви полагается», тамъ «нынѣ неправедный агнецъ, мысленный антихристъ лукавымъ дѣйствомъ вселился». Это и означаетъ, какъ говоритъ Писаніе, что антихристъ «въ истинной церкви на ся Божію честь привлачитъ». Итакъ, по богохульному выраженію писанія изъ Далматова, мысленный антихристъ—это агнецъ, запечатлѣнный четвероконечнымъ крестомъ. Ипполитъ папа римскій въ словѣ, въ Соборникѣ, говоритъ объ антихристѣ: «по всему убо хощетъ уподобитися льстецъ Сыну Божію: левъ Христосъ, левъ и антихристъ, явися Христосъ агнецъ, явится

и антихристъ агнецъ, внутрь сый волкъ, и прочее». Въ этомъ расколоучитель находилъ новое подтвержденіе своей мысли. „А не агнцемъ ли нынѣ славится,—восклицалъ онъ,—не тѣломъ ли величается, не предается ли въ снѣдь, не Богомъ ли именуется, не ходитъ ли по морю немокрыми стопами, сирѣчь на служащихъ ему главахъ, и не царемъ ли его именуютъ безсмертнымъ, не восхваляютъ ли его неисповѣдимыми пѣсньми и гласы многими и воплемъ крѣпкимъ!.. Когда такову славу, и пѣснь и хвалу чувственному человѣку воздаваху? Николиже. И паки Ипполитъ глаголетъ: и предъ всѣми покажетъ себе на небо возмлема съ гласы и звуки. И то все нынѣ въ тайнемъ дѣйствѣ совершается», когда, по соединеніи тѣла съ кровію, священникъ, взявъ дары, подыметъ на главу», чтобы перенести на жертвенникъ, и глаголетъ: «вознесися на небеса, Боже, и по всей земли слава твоя», и когда на его слова «всегда нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ», клирицы вопіютъ: «аминь, да исполнятся уста наша». Примѣнительно къ этому сибирскій расколоучитель понималъ и свидѣтельство Писанія о чудесахъ антихриста. Такъ, сказано, что антихристъ покажетъ, будто мертвыхъ воскреситъ. «И то мысленно всюду творится нынѣ». «Егда человѣкъ покаяніемъ и причащеніемъ тѣла и крови Господни очистится отъ грѣховъ, тогда вси человѣцы зряще на него глаголютъ въ мысли своей сице: сей человѣкъ воскресе отъ смерти душевныя, благо ему есть». Слѣдовательно, «мертвыми нарицаются грѣшные». „Такъ нынѣ и творится: приходятъ къ нему на покаяніе и причащаются тѣлу антихристову и мнятся яко воскреснувша отъ смерти душевныя, сирѣчь грѣховъ очистившася“, хотя «ни здравія, ни исцѣленія нѣсть, и не токмо нѣсть, но и паче умираютъ вѣчною душевною смертію», какъ и сказано въ Кирилловой книгѣ о «воскрешаемыхъ» антихристомъ. Правда, Писаніе во многихъ мѣстахъ говоритъ о чувственномъ антихристѣ, но это указываетъ частію на внѣшнее обнаруженіе мысленнаго антихриста, частію на способъ этого обнаруженія. Это значитъ, что «богомерзкія тайны» мысленнаго антихриста «устроятся», обнаружатся во внѣ, «чувственнымъ человѣкомъ», такъ что «чрезъ него поклонятся лжехристу, агнцу неправедному, втайнѣ сатанѣ». Поэтому въ Писаніи «аще и чувственный нареченъ антихристомъ, также и мысленный нареченъ антихристомъ». «И сіе съ разсужденіемъ подобаетъ мудрствовати, понеже бо чувственнымъ нареченъ строенія ради

дѣлъ сатанинскихъ, преступныхъ и богомерзкихъ, и отъ того чувственнаго, по его строенію, познаваемъ и мысленнаго, втайнѣ положеннаго». Это пояснялось и подобіемъ. «Якоже Христосъ, истинная Глава наша, бысть человѣкъ чувственень насъ ради плотію и видимъ бысть, сокровенъ же божествомъ и невидимъ бысть, токмо мысленно разумѣваемъ, яко истиненъ Богъ есть: тѣмъ же подобіемъ умысли и сатана проклятый—избра себѣ подобенъ сосудъ, человѣка волхва и еретика и отметника, совершающаго угодныя дѣла его». И какъ Христосъ далъ вѣрующимъ въ снѣдь истинное тѣло и истинную кровь свою, мысленно познаваемыя подъ видомъ хлѣба и вина, такъ сатана чрезъ избранный ему сосудъ, человѣка—еретика, «преложи въ церкви дѣйство и смѣси ложь съ истиною, и нарече такоже тѣло Христово и кровь, воистину же тѣло сатанино и кровь зміина, и дадеся такожде въ снѣдь ослѣпленнымъ душевными очима... А еже смѣси ложь со истиною: истина—хлѣбъ квасный, помраченія ради и ловленія душъ христіанскихъ, яко истиною привлекаетъ къ себѣ и соединяетъ; а ложь—нарицаемая сѣнь креста, по латынски же крыжъ, яко тою лжею вмѣстися сатана въ дѣйство и оскверни всю истину на мѣстѣ святѣ и вмѣсто истины—мерзость запустѣнія». Кто же тотъ человѣкъ? Его можно было познать по другимъ его дѣйствіямъ. «Писано: будетъ кротокъ и милостивъ,—тако и бысть. И сотворитъ церковь Соломоню, якоже въ Іерусалимѣ,—тако и бысть. И то свершися на Никонѣ еретикѣ, бывшемъ патріархѣ, и тѣмъ дѣломъ обнажился». Но «того ли богомъ нарекутъ? Никакоже»! Нѣтъ, Никонъ—не антихристъ: его не называли богомъ. Всѣ послѣдователи Никона—слуги антихриста, Никонъ—первый и начальный между ними. Антихристъ есть самъ сатана; поэтому антихристъ именуется мысленный, а не чувственный. Онъ вмѣстился не въ человѣка, а въ потиръ. Царство его есть «тайное», потому что, вслѣдствіе смѣшенія лжи съ истиною, оно невѣдомо «погибающимъ». — Таково было ученіе о «мысленномъ» антихристѣ. Понятенъ теперь тотъ фактъ, который записанъ въ памятникахъ за сибирскимъ расколоучителемъ Якунькой Лепихинымъ. Онъ написалъ на листѣ изображеніе церкви, вокругъ нея обвившимся діавола въ образѣ змія, змій извергалъ свой ядъ на святыя Христовы тайны [1]). Очевидно, это была иллюстра-

---

[1]) Игнатій, посл, I, стр. 15.

ція къ ученію о «мысленномъ» антихристѣ, котораго держался и Лепихинъ.

Посланіе «объ антихристѣ и тайномъ царствѣ его» представляетъ поразительный изъ образцовъ ложнаго толкованія Писанія, съ какими мы встрѣчаемся въ начальной исторіи раскола. Поставивъ себѣ задачею доказать бытіе «мысленнаго» антихриста, расколоучитель долженъ былъ обосновать общее положеніе, что все Писаніе объ антихристѣ слѣдуетъ понимать иносказательно, и затѣмъ въ иносказательномъ смыслѣ протолковать и каждое въ отдѣльности свидѣтельство этого Писанія. Попытка въ этомъ родѣ была дѣйствительно дана, но раскольники легко могли видѣть произвольность каждаго шага этой попытки. Такъ, изъ того, что «Апокалипсисъ», по толкованію Андрея Кесарійскаго, есть «сокровенныхъ тайнъ явленіе», расколоучитель вывелъ заключеніе, что все сказанное въ Апокалипсисѣ объ антихристѣ надо «разумѣвать тайно», оставивъ при этомъ безъ вниманія вопросъ о томъ, такъ ли толкуетъ самъ Андрей Кесарійскій ученіе Апокалипсиса объ антихристѣ. Взявъ слова 2 Петр. 1, 20, означающія, что никакого пророчества въ Писаніи нельзя разрѣшать самому собою, расколоучитель объяснилъ ихъ въ томъ смыслѣ, что всякое Писаніе апостолъ повелѣваетъ «разумѣть духовно». Таковы были основанія для общаго положенія. Столь же были произвольны и всѣ частности. Въ самомъ дѣлѣ, на какомъ, напримѣръ, основаніи расколоучитель сталъ утверждать, что подъ «градомъ», гдѣ антихристъ убіетъ пророковъ Илію и Эноха, надо разумѣть законъ Господень, если въ Апокалипсисѣ прямо сказано, что убіеніе послѣдуетъ въ томъ «градѣ, идѣже Господь нашъ распятъ бысть», и если поэтому Андрей Кесарійскій называетъ этотъ градъ «ветхимъ Іерусалимомъ». Помимо этого посланіе сибирскаго расколоучителя страдало со стороны доказательности еще тѣмъ, что не доводило дѣло до конца, такъ какъ отъ рѣшенія подлежащихъ вопросовъ оно прямо уклонялось. Таковъ напр. существенно важный вопросъ о пророкахъ Иліи и Энохѣ. «А что глаголютъ о Энохѣ и Иліи, еже быти чувственно въ древнемъ Іерусалимѣ, и о семъ много что глаголати? — лучше престати и въ мысли своей содержати, яко законъ и пророки до Іоанна прорекоша. Что же о семъ много пытати?» Пророки совершили свое дѣло до Іоанна; поэтому о новомъ явленіи ихъ нѣтъ нужды

много разсуждать. «Идѣже бо антихриста, ту и пророцы мысленно разумѣй». Такимъ образомъ полагая, что воцареніе мысленнаго антихриста доказано, расколоучитель дѣлалъ отсюда заключеніе, что разрѣшенъ уже и вопросъ объ обличителяхъ антихриста. Между тѣмъ порядокъ обслѣдованія даннаго предмета долженъ быть обратный. Писаніе показываетъ, что прежде должно говорить объ обличителяхъ антихриста, потомъ уже о самомъ антихристѣ, такъ что, чтобы доказать явленіе антихриста, необходимо предварительно показать пришествіе пророковъ. Слѣдовательно и для того, чтобы принять ученіе о «мысленномъ» антихристѣ, надо было имѣть основаніе протолковать въ переносномъ или возводномъ смыслѣ Писаніе о пророкахъ. А такъ какъ этого невозможно сдѣлать безъ явныхъ нелѣпостей, еще болѣе невозможно, чѣмъ уклониться отъ буквальнаго пониманія свидѣтельствъ Писанія объ антихристѣ, то посланіе изъ Далматова и прибѣгло къ изворотливости. Однако эта изворотливость была слишкомъ очевидна и примириться съ нею могли не всѣ. Въ Писаніи раскрыто ясно, что предъ пришествіемъ антихриста на обличеніе антихриста и для утвержденія вѣрныхъ будутъ посланы ветхозавѣтные праотецъ Энохъ и пророкъ Илія, нѣкогда взятые живыми на небо,—явятся они видимымъ для людей образомъ. Они возвѣстятъ людямъ кончину временъ и обличатъ проповѣдь сына погибели, антихристъ сотворитъ брань съ ними, убьетъ ихъ и останки ихъ зримымъ для всѣхъ людей образомъ поверже́тъ на стогнахъ града Іерусалима. Отсюда понятно, почему въ посланіяхъ изъ Пустозерска, въ полемикѣ противъ кривотолковъ подобныхъ составителю посланія «объ антихристѣ и тайномъ царствѣ его», отводилось столь видное мѣсто вопросу объ обличителяхъ антихриста. Таковы посланія Аввакума къ попу Стефану, къ нѣкоему брату съ братіей и къ Іонѣ. Во второмъ изъ этихъ посланій Аввакумъ обличалъ: «соблазнившеся нѣцыи мудрствуютъ неправедно—глаголютъ пророкамъ духомъ, а не плотію пріити: и сіе есть нечестиво и противно Писанію. Духа кто можетъ убити?.. а пророковъ антихристъ убіетъ,—не души, но тѣлеса ихъ, якоже и вси богословцы учатъ (VIII, 78 — 9)». Иніи глаголютъ, — писалъ Аввакумъ въ отвѣтъ на вопросъ Іоны,—яко Илія и Энохъ были па земли, и людямъ проповѣдаютъ. И то не ложно, и я говорю: были, да не купно: Энохъ прежде потопа седь-

мый отъ Адама, а Илія въ Израили при Ахавѣ. На послѣдокъ же дній пріидутъ паки Илія и Энохъ, съ Іоанномъ, чувственно человѣцы, плоть и кровь одушевленна, понеже еще не вкусиша смерти... Прежде мучителю искусити родъ человѣческій подобаетъ... Пророцы же Энохъ и Илія съ Іоанномъ посланы будутъ проповѣдати людемъ, яко той есть льстецъ погубляяй останки, не русскую токмо землю, но и всю подъ небесами землю, идѣже елико солнце сіяетъ. Онъ же ихъ убіетъ чувственно и повержетъ на стогнахъ града Іерусалима... Чти Апокалипсисъ, глава 11, тамъ писано пространно и вѣруй Писанію, а не бабьимъ баснямъ, — будутъ пророцы на утвержденіе людей и на обличеніе мучителю злодѣю» (88, I, 749). Такъ назвалъ Аввакумъ тѣхъ, которые отрицали явленіе Иліи и Эноха собственнымъ лицомъ и признавали пришествіе ихъ «духомъ», — что пророки «были на землѣ и проповѣдаютъ», очевидно—Писаніемъ; чрезъ уста поборниковъ истиннаго ученія. Дѣйствительно, то было «блазненное мудрованіе». Его можно было проповѣдывать, но никакъ не по Писанію. Проповѣдники доходили прямо до безумія и хулы, какъ это видно изъ примѣра расколоучителя Трифилія. Онъ договорился не только до «уничиженія» Эноха, но и до отрицанія «вѣрованія» во второе Христово пришествіе. Объ этомъ мы узнаемъ изъ посланія Аввакума къ нѣкоему брату съ братіей. Пустозерскій узникъ написалъ громовое обличеніе по адресу Трифилія. «Исплюй ми, Трифилій, безумное мудрованіе свое, — писалъ онъ по поводу того, что зашла рѣчь объ Иліи и Энохѣ,—и азъ съ тобою же плюну на него, и вѣруй по Писанію, а не по мраковидному видѣнію своему. Обманулъ тебя бѣсъ и научилъ Писаніе уничижить: покайся о семъ и вѣруй, по̑ святому Писанію, первому и *второму* Христову пришествію, якоже и символъ вѣры учитъ насъ». Изъ дальнѣйшихъ словъ Аввакума видно, что это было за «мраковидное видѣніе», на которомъ основывался Трифилій. «Писаніемъ свидѣтельствуй о истинѣ, а не мраковиднымъ видѣніемъ. Такъ ты міръ—отъ и весь съ пути собьешь симъ ученіемъ: я де су былъ на небѣ, мнѣ показано, и ангелъ ко мнѣ приходитъ всегда и возвѣщаетъ Божіе хотѣніе. Я грѣшной, услышавъ сіе, задумался: какъ, реку, онъ лазилъ на небо-то? Есть, пишетъ въ Александріи,—ложь ли, правда ли,—о Александрѣ Македонскомъ, будто на двухъ звѣряхъ крылатыхъ покушался на

высоту взыти, изв́ѣдать аэръ и небо, коль высоко, и убоявся, сниде паки на землю. А Трифилій, какъ не испужался,— твердь пройде и достигъ неба небесъ, ста у престола Царя славы и видѣвъ книги животныя и въ нихъ написанная?.. Да думаю, да думаю, уш—то, реку, онъ недолго былъ тамъ! А какъ бы долго пробылъ тамъ, такъ и всѣхъ бы людей перегадилъ. Я чаю и такъ не мало перемазалъ подобныхъ себѣ... Горе міру отъ соблазнъ, а тому и больше, имъже соблазнъ приходитъ. Егда видѣніе съ Писаніемъ сходно, то разумѣемъ, яко отъ Бога есть, егда же несогласно, то прелесть есть. У насъ и у самихъ того много живетъ. Держатися подобаетъ писанныхъ... И часто бывало,—во время прилежныя молитвы окружитъ мя духъ, и распространится умъ, и радости неизглаголанныя исполнится сердце, да и минется... А послѣ уразумѣю, ано моего ради малодушія се бысть, егда о чемъ опечалюся или чрезмѣрно разсуждаю что... А егда что сблужу, тогда мнѣ и наказаніе живетъ: духъ мой томитъ мя, еле отдохну» (VIII, 79—81). Такъ писалъ Аввакумъ произнося осужденіе и своимъ «чрезмѣрнымъ» и «безумнымъ» умствованіямъ. Можетъ быть проповѣдь Трифилія началась еще въ Москвѣ, если это былъ извѣстный инокъ Трифилій. Можетъ быть въ Москву писано и сибирское посланіе «объ антихристѣ и тайномъ царствѣ его». По крайней мѣрѣ въ посланіи къ попу Стефану Аввакумъ уже посылалъ обличеніе этого рода кривотолкамъ. Перечисляя нестроенія среди московской братіи, о какихъ дошло извѣстіе до Пустозерска, Аввакумъ, между прочимъ, въ заключеніе писалъ: «еще же иніи глаголютъ Иліино и Энохово и Іоанново пришествіе быти и твари измѣненіе въ притчи, а не истинно. И то бо есть мудрованіе ихъ вражда на Бога. Чти Апокалипсисъ, главу II о Иліи и Энохѣ. Ипполитъ глаголетъ тамо быти и Іоанну. И многіе богословцы чувственнѣ имъ глаголютъ быти, а не въ притчи и гаданіи, сирѣчь тѣлеснѣ постраждутъ отъ противнаго духа, сирѣчь отъ сына погибельнаго. Тако же и вся тварь измѣнится отъ работы тлѣнія въ свободу славы чадъ Божіихъ - истинно, а не притчею и гаданіемъ» (V, 216). Смятеніе въ Москвѣ было великое. «Затекаете,—добавлялъ Аввакумъ,—во многомъ мудрованіи своемъ, и уже другъ друга гнушаетесь, и хлѣба не ядите другъ съ другомъ. Глупцы! Отъ гордости что черви капустные всѣ пропадете» (—217). Сторонниковъ того же

ученія около 1670 года называлъ и инокъ Авраамій въ посланіяхъ къ боярынѣ Морозовой и къ неизвѣстному по имени «боголюбцу», когда писалъ: «иніи глаголютъ на земли чувственно пророкамъ Иліи и Эноху не быти» (VII, 419). Инокъ добавлялъ, что такъ можно говорить только «отъ невѣдѣнія божественнаго Писанія» (ср. 424). Мнѣніе діакона Θеодора раскольники могли видѣть изъ посланій ко «всѣмъ православнымъ» (VI, 264) и къ сыну его Максиму (—187).

VII.

Проповѣдники ученія о духовномъ антихристѣ на Дону, въ Поморьѣ и Новгородѣ.—Писанія діакона Θеодора и протопопа Аввакума въ дѣлѣ закрѣпленія ученія объ антихристѣ какъ „отступленіи".—Первая статья опредѣленій Новгородскаго собора 1694 года.

Изъ сказаннаго видно, что Аввакумъ, діаконъ Θеодоръ и инокъ Авраамій были противниками ученія о духовномъ антихристѣ, въ своихъ руководственныхъ посланіяхъ высказывались объ этомъ предметѣ съ рѣшительностью и ясностію, въ большей или меньшей мѣрѣ выступали прямо съ полемикой. Однако и здѣсь нельзя сказать, что они не помогали утвердиться тому лжеученію, противъ котораго сами же и возставали. Взять книжника наиболѣе обстоятельнаго—діакона Θеодора. Прочитавши посланіе «всѣмъ вѣрнымъ», раскольники должны были составить себѣ одно понятіе объ антихристѣ,—ясное и основательное, за доказательствами для котораго легко было обратиться къ писанію. А прочитавши посланіе «о познаніи антихристовой прелести», раскольники могли составить другое понятіе объ антихристѣ, иное, чѣмъ первое,—туманное, какъ туманна была самая рѣчь посланія, отрывавшаяся отъ прямыхъ и ясныхъ свидѣтельствъ Писанія. Легко было сказать, что исполнилось «отступленіе» по числу «звѣря», но не такъ легко было отыскивать признаки «звѣриной прелести». Одно писали съ береговъ Ледовитаго океана, другое видѣли въ Москвѣ. Недоумѣніе было предложено на разрѣшеніе діакону Θеодору. Въ попыткѣ доказать, что сѣти антихристовой «прелести» уже уловляютъ «невнимающихъ себѣ», Θеодоръ высказалъ незамѣтно для себя такое ученіе, какое не отвѣчало воззрѣніямъ на антихриста, какъ на опредѣленную личность. «Антихристъ есть испадшая денница, зовомый діаволъ» (VI, 80). Такое опредѣленіе по-

нятія объ антихристѣ потребовалось расколоучителю именно за тѣмъ, чтобы уяснить понятіе объ «антихристовой прелести». «Нечестіе звѣря,—писалъ Θеодоръ,—удивительно реку—за пестротное его и за лживое злохитрство, яко сплете нечестіе съ благочестіемъ, клятву съ благословеніемъ, мучительство съ щедротами, милость съ немилосердіемъ, кротость съ звѣрствомъ, безчинство съ благочиніемъ, здравое съ вредящимъ, смертное съ пребывающимъ, волка съ агнцемъ», и такъ далѣе и такъ далѣе (VI, 84). Примѣровъ этого посланіе указывало немало. «О прелесте! понеже еси пестра: крестъ Христовъ трисоставный именуютъ, а почитателей его, яко еретиковъ, погубляютъ. О прелесте! понеже еси пестра: крещаютъ въ Троицу, богословцевъ же Святыя Троицы, яко безбожныхъ, огню предаютъ» (VI,—87). Объясняя, почему «каяждо святыня нечестивое близъ себя имѣетъ», Θеодоръ указывалъ на то, что «пестрота звѣрина по существу его сраслену имать въ себѣ крѣпость и сплетено нечестіе съ благочестіемъ носитъ», на то, далѣе, что «антихристъ есть діаволъ», иначе «ангелъ и бѣсъ, свѣтъ и тьма»: бѣсъ преобразуется въ свѣтлаго ангела и тьма можетъ казаться свѣтомъ. Такова по существу «антихристова прелесть», какъ «дѣйство сатанино»: отсюда антихристъ есть діаволъ. А такъ какъ «прелесть антихриста» проявляется въ человѣкѣ и чрезъ человѣка, то антихристъ есть «духъ и плоть, сатана и и человѣкъ» (VI, 85). «Образъ звѣря носитъ въ себѣ всякъ помраченный тьмою нечестія окаянный еретикъ (VI, 84), хотя первѣе всего «змій вошелъ» въ «двоицу окаянныхъ человѣкъ, царя и патріарха» (VI, 83). Отсюда видно, что мысль объ антихристѣ какъ діаволѣ, иначе какъ о нечестіи, которое діаволъ распространяетъ чрезъ человѣка, была высказана діакономъ Θеодоромъ только въ качествѣ добавочной и для поясненія, почему «антихристова прелесть» «пестра видѣніемъ», или: почему видимая «пестрая видѣніемъ» прелесть есть именно «антихристова прелесть». Онъ не говорилъ, что антихристъ есть «духъ» въ томъ смыслѣ, что не будетъ антихриста, какъ опредѣленной личности; онъ не доказывалъ, что антихристъ есть нечестіе, которое проявляется чрезъ человѣка, а всецѣло лишь въ человѣчествѣ, и что возглавленія этого нечестія въ одномъ лицѣ ждать не слѣдуетъ; онъ не намекалъ и на то, что все Писаніе объ антихристѣ надо понимать не буквально, а духовно, иносказа-

тельно, въ смыслѣ переносномъ; все это было бы несогласно съ Писаніемъ. Слѣдуя Писанію, діаконъ Θеодоръ училъ, что антихристъ не діаволъ, а человѣкъ, опредѣленная личность, имѣющая родиться отъ колѣна Данова. Въ данномъ же случаѣ Θеодору требовалось поддержать свою мысль, что произошло «послѣдніе отсутствіе», что настала «антихристова прелесть»,—та именно, скоро за который явится и самъ антихристъ. А между тѣмъ, по ходу мыслей посланія и по буквѣ ихъ выраженія, читатель могъ вынести убѣжденіе, что антихристъ есть не что иное какъ богоборный духъ, что царство его уже настало, и не гдѣ либо, а «въ христіанскомъ на сѣверѣ царствѣ, въ россійскомъ государствѣ». Почва раскола была такъ неустойчива, что колебалась непрестанно. Его дебри были столь непролазны, что запутаться въ нихъ было очень легко. Это была эсхатологія, исполненная противорѣчій. Ея направленіе измѣнялось съ измѣненіемъ взгляда отдѣльныхъ расколоучителей. Иногда одна фраза была достаточна для того, чтобы, помимо намѣренія ее написавшаго, возникли новые толки, новыя недоумѣнія. А если она падала на почву до извѣстной степени подготовленную, то слѣдствія оказывались тѣмъ обширнѣе. Дѣйствительно, ученіе о духовномъ антихристѣ, какъ объ отступленіи, проповѣдывалось въ расколѣ. Таковъ былъ Козма Косой на Дону, таковъ же діаконъ Игнатій въ Поморьѣ. «Догматство ихъ было: Илія и Энохъ не будутъ никогда, а на Москвѣ уже царствуетъ Титинъ [1]). «Титинъ», по объясненію Ипполитова слова въ Соборникѣ, есть «преисподній бѣсъ», содержитъ въ себѣ число 666, т. е. число имени антихриста. Очевидно, мнѣніе Косаго и Игнатія состояло въ томъ, что съ 1666 года, когда пало православіе въ Москвѣ, воцарился діаволъ. Его нечестіе, его богоборный духъ и есть антихристъ. О томъ же самомъ писалъ и единомышленникъ Косаго Козма Сидоровъ: «сатана связанъ былъ словомъ Божіимъ на тысячу лѣтъ, а по тысячи лѣтъ развязанъ, и на совершенномъ томъ числѣ Римъ отпаде со всѣми западными странами, а по тысячномъ лѣтѣ настало антихристово царство... Послѣ Рима стояла благочестивая вѣра» до 1666 года, а наконецъ и послѣднее «московское царство отъ вѣры православныя отступило, отъ Никона кровопроливца», и всюду стало «антихри-

---

[1]) *Евфросинъ*, 26.

стово дѣйство»[1]). Въ Поморьѣ это ученье утвердилось окончательно. Такъ какъ въ понятіи объ «отступленіи» заключается понятіе о признакахъ «отступленія», то не проходили безслѣдно сужденія и объ этихъ признакахъ. Поиски естественно устремлялись прежде всего на обнаруженіе печати антихриста и преимущественно останавливались на трехъ и пяти перстахъ. Однажды Аввакумъ писалъ: «двѣ печати антихриста Богословъ глаголетъ, едина на руцѣ, а другая на челѣ: три перста на руцѣ—самъ на себя скудоумный возглагаетъ печать, а на челѣ печатаютъ святители съ бѣсами» (V, 230). Такимъ образомъ Аввакумъ истолковалъ, что именославное благословеніе и троеперстіе есть печать антихриста. Въ посланіи къ нѣкоему брату съ братіей онъ хульствовалъ и еще подробнѣе. «Написали креститься тремя персты, въ троицу пребеззаконную, о ней же свидѣтельствуетъ Іоаннъ Богословъ въ Апокалипсисѣ: змій, звѣрь, лживый пророкъ,—сирѣчь: змій діаволъ, а звѣрь антихристъ и царь лукавый, а лживый пророкъ—учитель лукавый, какъ и Никонъ отступникъ... А благословляютъ нѣкако странно пятью персты, развращенно, по преданію врага и адова пса, Малаксы протопопа. Обѣ тайны пребеззаконны,—и три перста и пять перстовъ... По Ипполиту и по Ефрему Сирину, скверный и мерзкій образъ на челѣ возлагаютъ: скверный—три перста, мерзкій—пять перстовъ,—слогомъ молыть, печать антихристова на главѣ стала, и на брюхѣ, и на плечахъ... А треперстная ересь явна бѣ во Апокалипсисѣ: изъ нея бо исходятъ три духи нечисты и вселяются въ поганую душу, преводне рещи—три жабы или три лягуши, и оскверняютъ человѣка. Всякъ бо крестяся тремя персты... кланяется и жертвуетъ душею таино антихристу и самому діаволу» (VIII, 71—3). Подобнымъ образомъ писалъ и инокъ Авраамій въ «Щитѣ вѣры»: «Богословъ глаголетъ» объ антихристѣ: «и дастъ имъ знаменіе па руку десную и на чело. Кое знаменіе есть? Три персты,—число лѣтомъ, и число человѣческое, и число звѣрино» (VII, 242). Если есть печать антихриста, то гдѣ самъ антихристъ? Печать антихриста есть, а антихриста нѣтъ: это крайняя нелѣпость. Такъ какъ однако личнаго антихриста не находили и указать не могли, то на

[1]) Письмо Козмы Сидорова съ Медвѣдицы на Донъ. *Дружининъ:* „Расколъ на Дону", Спб. 1889, стр. 271.

вопросъ объ антихристѣ стали отвѣчать: «антихристъ тотъ, кто крестится тремя перстами» [1]). Въ томъ же духѣ разсуждали и о св. таинствахъ. Такъ, діаконъ Өеодоръ въ отвѣтѣ иноку писалъ: «Ипполитъ святый пишетъ въ словѣ своемъ о антихристѣ: въ та, рече, времена будетъ злый вождь, агнецъ неправедный, Титинъ,—и то все нынѣ сбывается,—Титинъ тоже что 666, два тверда по триста—600, нашъ—50, два иже по восьми—16» (VII, 241). Онъ же въ посланіи въ Москву приведя тоже слово Ипполита, говорилъ и еще прямѣе. «Святый Ипполитъ святымъ духомъ провидя о нынѣ наченшемся времени, рече: въ та времена будетъ... агнецъ неправедный, Титинъ, то есть жертва неправая въ числѣ звѣриномъ: Титинъ бо тоже есть 666 въ числѣ стоитъ» (VI, 65). Подобнымъ образомъ и еще болѣе съ поразительною развязностью богохульствовалъ Аввакумъ. «Нѣсть,—писалъ онъ въ посланіи къ нѣкоему брату,—въ іудеяхъ ни жертвы, ни приношенія, ни кадила, ни мѣста, еже пожрети Богу живу; аще нынѣ гдѣ и жрутъ іудеи,—не Богу, но діаволу. Тако и ты Никонъ, съ в.....ми своими, не Святѣй Троицѣ, но скверной троицѣ: змію, звѣрю и лживому пророку. Нѣсть ваша чиста и свята жертва, нѣсть! но скверна и пресквернa и противна» (VIII, 73; ср. 67). Если есть жертва по числу 666, а это число означаетъ имя антихриста, то въ чемъ же полагать обнаруженіе самого антихриста? Въ посланіи изъ Далматова было сказано, что антихристъ «вмѣстился въ потиръ» и «нарицается агнецъ». Новгородскіе расколоучители толковали своимъ послѣдователямъ общѣе. «Антихристъ пришелъ уже въ міръ и живетъ онъ духовнѣ по дѣйству въ перемѣнѣ па просвирахъ креста и въ прочихъ дѣйствахъ церковныхъ таинствъ». Временемъ окончательнаго воцаренія духовнаго антихриста былъ признанъ 1688 годъ [2]). Въ 1694 году новгородскіе раскольники и соборнѣ провозгласили, что уже «царствуетъ въ мірѣ антихристъ». Первою статьею своихъ опредѣленій соборъ узаконилъ: «несомнѣнно намъ вѣрить и прочимъ ученіе творить, еже есть: по грѣхамъ нашимъ въ кончину вѣка достигохомъ, въ няже и антихристъ въ мірѣ царствуетъ нынѣ, но царствуетъ духовно, въ видимой церкви, сѣдѣ на престолѣ

[1]) Нов. мат. для ист. стар. *Е. Барсова*, 19.
[2]) Есиповъ. Раск. дѣл. XVIII в. I, 94—5.

Бога Живаго, подъ именемъ инаго Іисуса, показуя себе яко Бога, и тѣмъ чрезъ воинство антихристово, раззоряющее церкви Божія, вся таинства ея истребилъ, и всякую святыню омрачилъ, и свое новодѣйствіе возстановилъ». Такимъ образомъ ученіе о царствованіи духовнаго антихриста было утверждено въ качествѣ догмата [1]).

VIII.

Ожиданіе кончины міра.—Извѣстія о попыткахъ раскольниковъ опредѣлить годъ и день кончины міра.—Ожиданіе свѣтопреставленія въ Соловкахъ.— Вычисленія инока Авраамія.— Проповѣдь на Медвѣдицѣ. „Встрѣча" трубнаго гласа.

Вопросъ объ антихристѣ имѣлъ въ первоначальной исторіи раскола не теоретическое только значеніе. Помимо тѣхъ споровъ и раздѣленій въ средѣ раскола, какими сопровождалась самая неодинаковость и различіе во взглядѣ расколоучителей на этотъ вопросъ,—ближайшія послѣдствія его выразились и въ особыхъ чрезвычайныхъ явленіяхъ: таковы ожиданіе кончины міра и проповѣдь о самоистребленіи [2]).

Игнатій, митрополитъ тобольскій, писалъ въ 1696, что раскольники высчитывали не только годъ, но и день кончины міра: «годъ отъ года и день отъ дне смущаютъ народы, сказующе, яко въ сій годъ и въ сій день будетъ кончина вѣка» [3]). Ранѣе, въ 1681 году, о томъ же свидѣтельствовалъ и патріархъ Іоакимъ. «Глаголютъ и пишутъ,—говорилъ онъ о расколоучителяхъ,—яко послѣдній день скончанія и премѣненіе свѣту, и второе пришествіе Господа нашего Іисуса Христа въ томъ и томъ году и мѣсяцѣ будетъ... а тѣ годы, о нихъ же лжепророчествующе рекоша, преидоша, и лжепророчество ихъ не сбыстъся» [4]). Свидѣтельства эти вполнѣ справедливы. Вопросъ о кончинѣ міра былъ тогда для раскола неизбѣженъ. Если скоро явится послѣдній антихристъ, какъ учили одни расколоучители. если онъ уже явился, какъ увѣряли другіе,

[1]) Опытъ раскрытія этого ученія былъ сдѣланъ Ѳеодосіемъ Васильевымъ въ 1708 году въ обширномъ сочиненіи „Отвѣты о пришествіи послѣдняго антихриста". Ркп. библ. Хлудова, № 262,—in 8, на 194 лл.

[2]) О самоистребленіи подробно было сказано въ нашей статьѣ, напечатанной въ „Христіанскомъ Чтеніи" 1895, вып. III и IV, стр. 617—635. 170—199. Былъ и отдѣльный оттискъ.

[3]) Игнатій, посл. 3, стр. 169.

[4]) Ркп. Соф. библ. № 1504, л. 71—71 об.

то надо было говорить и о времени кончины міра. Въ этомъ отношеніи разница въ ученіи была не велика: явился ли антихристъ, или же только «скоро будетъ», такъ что настроеніе умовъ поддерживалось и послѣдняго рода писаніями. Оказывается, что къ вычисленіямъ приступили немедленно. Такъ, напримѣръ, въ стѣнахъ Соловецкаго монастыря маралъ столбцы черный попъ Геронтій, составитель знаменитой соловецкой челобитной. По его выкладкамъ кончина міра должна была послѣдовать въ 7182 году отъ сотворенія міра, т. е. въ 1674 г. Монастырь тогда находился въ осадѣ и «стояніе за вѣру» продолжалось въ ожиданіи «свѣту преставленія»; но когда «пророчество не сбылось», Геронтія посадили въ земляную тюрьму [1]). Трудно опредѣлить способъ этого вычисленія, такъ какъ въ историческихъ памятникахъ онъ не указанъ [2]), но извѣстенъ способъ вычисленія инока Авраамія. Объ этомъ онъ писалъ въ посланіи къ боярынѣ Морозовой и опредѣленнѣе въ посланіи къ «боголюбцу». Авраамій говоритъ, почему нашелъ необходимымъ взяться за разъясненіе вопроса. Одни, по его словамъ, утверждали «скоро зѣло быти преставленію свѣта сего», другіе, иначе, недоумѣвали по поводу того, что предсказаніе «Книги о вѣрѣ» по числу 666 не исполнилось, такъ какъ «время то уже прошло» (VII, 119. 423). Устраняя недоразумѣніе, Авраамій писалъ, что ожидать антихриста надо дѣйствительно по числу 1666, какъ указано въ «Книгѣ о вѣрѣ», но 1000 лѣтъ, по истеченіи которой палъ Римъ, надо считать не отъ воплощенія Господня, а отъ сошествія Господа во адъ. «Мнози, — писалъ Авраамій къ Морозовой, — о семъ недоумѣваются и глаголютъ, яко уже прошло время то, еже писано въ книзѣ Правой Вѣры. А списатель воспомянулъ выше, въ томъ же словѣ» — въ 30 главѣ Книги о вѣрѣ: — «и сего, рече, воспомянути не отрекуся, еже святый Іоаннъ Богословъ въ Апокалипсисѣ, во главѣ 20, пишетъ, яко сатана

---

1) *Е. Барсова* — „Нов. мат. для ист. старообр.“, стр. 121.

2) Можно объяснить его только предположительно. Именно: Геронтій могъ выходить изъ мысли, что „за семь лѣтъ“ до кончины міра „пріидутъ пророки на землю“ Илія и Энохъ и „возвѣстять со дерзновеніемъ благовѣрствіе роду человѣческому“ (ср. VII, 424). Примѣняя Писаніе о пророкахъ къ защитѣ раскола (ср. „Обличеніе“ *Ѳеофилакта*, прил. № 4), раскольникъ могъ придти къ выводу, что кончина міра послѣдуетъ именно „во 182 году“, если положить, что время явленія „пророковъ“ онъ относилъ къ 174—175 году, когда, послѣ того какъ „православіе совершенно было отринуто“ (VI, 63), главнѣйшіе „обличители отступленія„ подверглись казни.

бысть связанъ на 1000 лѣтъ. И потомъ»—списатель Книги о вѣрѣ—«прекратилъ о семъ, но здѣ кратко на самое совершенство указалъ». Какимъ образомъ? «Толкуетъ сія святый Ипполитъ папа римскій, яко связанъ сатана на 1000 лѣтъ отъ вшествія во адъ Господа нашего Іисуса Христа, и глаголетъ: егда прейдетъ 1000 лѣтъ отъ вшествія Господня во адъ, и послѣ той тысящи лѣтъ егда исполнится число лѣтъ 666, и потомъ, рече, кончина будетъ». Читатели посланія и должны были отсюда сдѣлать выводы. Такъ какъ 1666 годъ отъ воплощенія Господня, по счисленію Авраамія, какъ это, конечно, извѣстно было его читателямъ, падалъ на нашъ 1658, или на 7166 отъ сотворенія міра, ибо годомъ воплощенія Господня у расколоучителей было принято считать 5500 отъ сотворенія міра, то прибавляя къ 7166 число лѣтъ земной жизни Спасителя—33, раскольники должны были получить 7199 годъ. Въ посланіи къ боголюбцу, писанномъ въ 179 году, Авраамій такъ дѣйствительно и пояснилъ свою рѣчь. «Исполненіе же числу сему,—писалъ онъ,—всего лѣтъ 20, или меньше мало и еще года» (VII, 424). Такимъ образомъ по вычисленіямъ Авраамія кончина міра имѣла быть въ 7199 году. Переводя счисленіе на лѣта отъ Рождества Христова, получаемъ: 1000+666, апокалипсическія числа, въ суммѣ имѣютъ 1666; 1000 считалась отъ «вшествія Господня во адъ»: 1000+666+33; воплощеніе Господне было, по счисленію расколоучителей, въ 5500 году, а не въ 5508, какъ принято въ счисленіи нашемъ: 1000+666+33—8; въ суммѣ: 1691. Такимъ образомъ 1666 годъ отъ сошествія Господа во адъ, по исполненіи котораго, по мнѣнію инока Авраамія, имѣла послѣдовать кончина міра, кончался, примѣнительно къ нашему счисленію, 1691 годомъ. Изъ другихъ источниковъ также видно, что кончину міра раскольники относили къ 199 году. Такъ, напримѣръ, въ стѣнахъ Соловецкаго монастыря такими тетрадками занимался головщикъ Матвѣй старецъ, родомъ изъ Архангельска, гдѣ у церкви Всемилостивѣйшаго Спаса и въ дьячкахъ нѣкогда состоялъ. Подъ грохотъ пушекъ съ монастырскихъ стѣнъ онъ записалъ «про пришествіе Христово, что пришествіе Христово будетъ въ 199 году» [1]). Впрочемъ, историческіе памятники свидѣтельствуютъ, что ожиданіе кончины міра продолжалось и въ

---

[1]) А. И. IV, 536; ср. Мат. для ист. раск. III, 493.

«200» году [1]). Въ частности можно указать на проповѣдника этого ученія въ лицѣ расколоучителя Козмы Сидорова, жившаго на Медвѣдицѣ. Въ письмѣ на Донъ отъ 1687 года Козма писалъ: «по тысящи лѣтъ», когда былъ развязанъ сатана и его дѣйствіемъ палъ Римъ, «настало антихристово царство; а царство его будетъ только семьсотъ лѣтъ,—извѣстно вѣдомо отъ Божественнаго Писанія... а осталось отъ сего времени только пять лѣтъ житія нашего всемірнаго». Ясно, что кончину міра Сидоровъ относилъ къ 7200 году. Въ томъ же 1687 году точно также проповѣдывалъ и другой расколоучитель съ Медвѣдицы — Козма Косой. «Осталось, — говорилъ онъ, — до кончины вѣка сего, по Божественному Писанію, только пять лѣтъ . [2]). Болѣе точныя выкладки могли зависѣть отъ убѣжденія о томъ, въ какой день должна послѣдовать кончина міра. Такимъ днемъ считали особенно воскресеніе предъ масляницей, — въ ночь подъ это воскресенье и ожидался трубный гласъ. Въ «200» году этотъ день приходился на 30 января. Въ страхѣ и трепетѣ были встрѣчаемы эти ночи. Раскольники постились, каялись во грѣхахъ, надѣвали чистыя рубахи и саваны и, простившись съ земнымъ міромъ и другъ съ другомъ, ложились въ приготовленные заранѣе гробы и закрывали себя крышками, чтобы не было страшно отъ страшнаго суда Христова [3]). Потомъ съ смущеніемъ вставали изъ гробовъ...

IX.

Противная партія.—Споры съ Козмою Косымъ въ Москвѣ, посланіе противъ него изъ Москвы на Донъ.—Толкованія попа Самойлы на Дону.

Разумѣется, не у всѣхъ въ этой формѣ выражалась мысль о послѣднихъ временахъ, сколь ни была она распространена въ средѣ послѣдователей раскола. Въ то время какъ партія болѣе крайняя выдвигала своихъ фанатиковъ,—партія болѣе

---

[1]) „Обличеніе“ *Ѳеофилакта* прил., № 28.

[2]) *Дружининъ*. Раск. на Дону, стр. 263. 271—5. Письмо Козмы Сидорова было писано и отдано казакамъ въ то время, когда они пріѣзжали на Медвѣдицу (—275), слѣдовательно въ 1687 году (—148. 150). Семисотый годъ „по тысящи“, по счисленію Сидорова, когда, по его мнѣнію, имѣло окончиться царство антихриста, падалъ на 7200, по нашему счисленію, или на 1692 годъ. Этому отвѣчала сумма: $195 + 5 = 200$, такъ какъ письмо Сидорова писано въ самомъ концѣ 195 года, равно какъ и $196 + 5 = 200$, такъ какъ Косой давалъ показаніе въ самомъ началѣ 196 года.

[3]) „Извѣщеніе“ *Яковлева*. Бр. Сл. 1888, I, 238.

умѣренная создавала противниковъ имъ. Въ сопоставленіи съ указаніями Писанія всякія вычисленія о годѣ и днѣ кончины міра являлись прямо хульнаго ума произведеніями и потому тѣмъ скорѣе вызывали себѣ противодѣйствіе. Такой отпоръ встрѣтила проповѣдь Козмы Косаго. Около 1678—1679 года онъ прилучился въ Москвѣ и тамъ повѣдалъ приверженцамъ раскола, что ему извѣстны «великія и несказанныя тайны о кончинѣ міра». Произошли по этому поводу бесѣды: москвичи стали опровергать Козму. Козма сначала называлъ свое ученіе «богословіемъ богословій», а когда ему указали, что его «богословіе» не имѣетъ никакихъ подтвержденій въ Писаніи, то онъ заявилъ, что у него есть «подлинникъ, писанный перстомъ Божіимъ прежде сотворенія міра» и что «листы» его писаны съ того подлинника. Такая ссылка конечно не могла имѣть вѣса: раскольники «предали раздранію суемудренное писаніе Козмы и огнемъ пожгли все безъ остатку, да не прельщаетъ христолюбивыхъ человѣкъ», и положили о немъ «яко неправо мудрствуетъ и чуже его мудрованіе христіанской вѣры, развѣ въ погибающихъ пріятенъ, а отъ православныхъ отверженъ». Такъ какъ приговоръ не остановилъ Козму и онъ продолжалъ писать, тщась «паче прежняго», то москвичи въ лицѣ чернецовъ Никифора и Іоны рѣшили предупредить своихъ донскихъ единовѣрцевъ посланіемъ въ Чирскую пустынь—къ строителю Макарію. Передавая о предметѣ ученія Косого, они глумились надъ нимъ: «сказываетъ, бездѣльникъ, яко послѣдній день и часъ знаетъ, а богословіи Христовы не внимаетъ, якоже во святомъ Евангеліи самъ Господь отъ апостолъ утаи, а не сказа... и паки рече: не лѣпо есть вамъ разумѣти времена и лѣта, яже Отецъ положи своею областію. И много о семъ вездѣ въ божественномъ Писаніи пишетъ, яко о чемъ не писано, о томъ и не вопрошаемъ. Умѣли бы и безъ Козмы святые апостолы и святые отцы о днѣ и часѣ послѣднемъ сказать: святіи умолчали, а косой богословъ сказалъ откровенно, — спасибо на жалованьѣ! Сохрани, Боже, отъ сего: чужи мы его мудрованія! Да много онъ плелъ бѣдной». Въ заключеніе они просили Макарія съ братіей: «и вы, отцы святіи, о семъ не нерадите, но всѣмъ людямъ о немъ, подлинно увѣдавъ, повѣщайте; аще умолчите, то мнози къ его прелести присовокупятся» [1]).

---

1) Доп. А. И. XII, 133.

Такимъ образомъ при опроверженіи ученія Косаго Никифоръ и Іона не стали входить въ подробности: до того оно имъ казалось нелѣпымъ, что они вполнѣ полагались на благоразуміе и разсудительность тѣхъ, къ кому писали, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ признавали, что бредни Косаго могутъ быть опасны для легковѣрныхъ. Дѣйствительно, по возвращеніи на берега Медвѣдицы Косой не прекратилъ своей проповѣди. Около 1687 года на Дону стало извѣстно, что Козма «сбирается воинствомъ великимъ». Изъ казачьяго войска послали за Косымъ. Онъ явился и здѣсь объяснилъ, что у него за сборъ: «сказывалъ у себя царя Михаила, намъ-де Христосъ велитъ землю очищать, мы-де не боимся ни царей, ни всей вселенной; христіанская вѣра вся отпала, а житья всемірнаго осталось только пять лѣтъ». Оказалось, что мысль о царѣ Михайлѣ Козма взялъ изъ книги пророка Даніила. Пока всѣ недоумѣвали, Косой сталъ проповѣдывать: «изъ Апокалипсиса, изъ Маргарита, изъ пророчества Даніилова о скончаніи вѣка и о послѣднихъ временахъ". Только попъ Самойла, котораго также пригласили на собраніе, сказалъ: «о скончаніи вѣка святіи апостолы и пророцы не написали». Козму спросили: „какъ вамъ идти землю очищать, — васъ немного?" — „Съ нами,—отвѣчалъ Козма,—будутъ небесныя силы": это означало, что «воинство» Козмы готовилось избить всѣхъ, кто оказался бы несогласнымъ съ Козмой. Изъ письма Козмы Сидорова на Донъ также видно, что мысль эта крѣпко засѣла на Медвѣдицѣ. «Осталось пять лѣтъ житія нашего всемірнаго,—писалъ Сидоровъ,—и въ сихъ пяти лѣтѣхъ Господь грядетъ, съ великою славою во тьмахъ ангельскихъ, грозно и страшно, на противника своего антихриста и его угодниковъ, потребити своимъ праведнымъ гнѣвомъ отъ земли нечестивыхъ и истребити всяку неправду... Хощетъ Господь Богъ свое царство возстановити и царствовати во вѣки вѣкомъ со всею небесною силою... И о семъ мы съѣзжаемся и отъ божественнаго Писанія вразумляемся и утѣшаемся, что хощетъ Господь Богъ воздати своимъ рабомъ, кто ему пріятенъ, яже наше око не видѣ и ухо не слыша... И о томъ сидимъ у божественнаго Писанія... А то совершенно извѣстно намъ и никто о семъ не блазнись суемысленнымъ и гордностнымъ разумомъ, что Господь Богъ не вскорѣ будетъ,—извѣстно намъ, вскорѣ явится во славѣ великой, и вся земля вострепещетъ, и море восколеблется, и преисподняя потрясется, и нечестивые и не-

покоривые всѣ потребятся отъ земли, уже мучительство антихристово престанетъ». Оказалось, что «ожиданіемъ втораго Христова пришествія» жили на Медвѣдицѣ давно, съ тѣхъ самыхъ поръ, какъ «съ Руси» сюда «прибѣжали». Въ томъ же 1687 году Козма Косой былъ отправленъ въ Москву къ «антихристову» суду и тамъ умеръ. Земля осталась неочищенной... [1]).

Такимъ образомъ проповѣдь Козмы Косаго не прошла безъ эпизода и на Дону, но здѣсь склонны были лелѣять другую надежду. Толковщикомъ выступилъ попъ Самойла. Онъ поддерживалъ убѣжденіе, что «послѣднія времена идутъ» и уже «пришли», что скоро послѣдуетъ въ мірѣ и перемѣна несказанная, но дѣло кончится пока не «свѣтопреставленіемъ», а торжествомъ новыхъ книгъ надъ старыми. Самойла взялъ 11 и 12 главы 3 книги Ездры. «Видѣхъ сонъ, се восхождаше отъ моря орелъ», говоритъ писатель книги Ездры: это, по признанію Самойлы, царь Алексѣй Михайловичъ. «А три главы, - то его дѣти»: Іоаннъ, Петръ и Софія. «И тѣ главы бяше покойны,—и то зачитъ ихъ государству слава и богатство, а средняя глава съ ними покояшеся»—это указываетъ на фактъ соправительства Софьи. «А что орелъ возста на когти,—и то произобразуется, что стоитъ на когтяхъ и ниже ногтей царствующій градъ Москва». «Ничто бяше остало съ тѣлѣ орлѣ, токмо двѣ главы и шесть крылати,—и то явваетъ нынѣшнихъ великихъ государей и шесть дщерей, а седьмая его государская дщерь равна съ ними, великими государи». «А раздѣлени двое пребыша подъ главою»: это значутъ, что цари Іоаннъ и Петръ между собою несоюзны. «И чидѣхъ, се два, иже свыше сами къ себѣ помышляху царвиковати»: это значитъ, что Іоаннъ и Петръ, принимая царство послѣ Ѳеодора Алексѣевича, думали, что оно дается имъ «свыше отъ Бога». «Се единъ покоющу главу»,—и то преставленіе брату ихъ государскому», Ѳеодору Алексѣевичу: Переходя затѣмъ къ 12 главѣ, Самойла толковалъ: «воскреснутъ восемъ царей, ихъ же будутъ времена легчайши и лѣта скорозванны,—и то царствовали малые лѣта блаженныя памяти великіе государи. И отъ тѣхъ осми родятся двое, и то нынѣ царствующіе великіе государи Іоаннъ и Петръ. А двое

---

[1]) Доп. А. И. XII, 142. Слѣдственное дѣло о Козмѣ Косомъ: *Дружининъ*, стр. 262 -283.

на концы содержатся и три главы покоющи,—и то явно изображено про» Іоанна и Петра и ихъ сестру Софію. «А что двое *на концы* содержатся,—и то значитъ *послѣднее время* вѣка сего на осмой тысячѣ». По счету Самойлы цари Іоаннъ и Петръ были послѣдними въ числѣ тѣхъ 12 царей, о которыхъ говорится въ той же 12 главѣ,—это русскіе правители, начиная съ Василія Ивановича. Почему же должно было прекратиться «наслѣдіе» царя Алексѣя Михайловича? Потому что оно «произошло отъ яростнаго гнѣва и ревнія безъ разсужденія». У Ездры сказано «о гласу орліи, что исходящъ не отъ главы, но отъ середины тѣла»: это относили именно къ дѣлу о расколѣ при Алексѣѣ Михайловичѣ, когда «по его государскому разсмотрѣнію чинилось не умно, но яростно, со многимъ рвеніемъ къ кроворазліянію за вѣру». Въ царствѣ должны, по Ездрѣ, произойти не малыя распри. Отсюда въ примѣненіи къ царямъ Іоанну и Петру «толковали съ сего свѣта о скоромъ ихъ прекращеніи отъ пришедшихъ царей Имеретинскихъ, и иныхъ, которые пріидоша въ Москву: тѣ будутъ царствовать и отъ нихъ вѣра утвердится старая *по прежнему*» [1]. Толкованіе попа Самойлы, конечно, противорѣчило убѣжденію той партіи, которая крѣпла въ мысли о наступленіи царства антихриста, равно могло возбудить недоумѣнія и въ послѣдователяхъ партіи болѣе умѣренной, но фактъ тѣмъ именно и характеренъ, что онъ показываетъ, какъ противорѣчиво разрѣшались въ расколѣ его руководителями внутренніе вопросы и почему они неожиданно для самихъ послѣдователей раскола производили въ немъ волненія и раздѣленія. Пока что—пошла по всему Дону молва: у попа-де Самойлы «есть книга въ лицахъ, изображенъ орелъ, и тому орлу толкованіе напечатано». Любопытные спѣшили посмотрѣть орла и послушать толкованіе. Глазѣя на орла, дивились и Самойлѣ, спрашивали его, гдѣ и какъ онъ научился такому толкованію, за которое достойно вторымъ Златоустомъ называть? Самойла не скрылъ тайны. «Жилъ онъ на Усердѣ, и на праздникъ Георгія Страстотерпца учинилъ душевный грѣхъ. И за тотъ свой грѣхъ приходя къ церкви Козмы и Даміана въ трапезу, въ полдни, три дня молился Богу о томъ грѣхѣ и положилъ поклоновъ тысячи двѣ. На четвертый день по тѣхъ трудѣхъ,

---

[1]) Доп. А. И. XII, 144—145. 187.—Допросъ распопу Самошкѣ—у *Дружинина*, стр. 302—303.

придя домой, въ сумеркахъ, легъ спать. И во снѣ видѣлъ священника, пришедшаго къ нему, въ ризахъ, съ бородою, средняго возраста, держа въ правой рукѣ крестъ, а въ лѣвой орла, и потомъ невидимъ бысть. И какъ отъ сна возбудился Самойла,—съ того времени дался ему учительный разумъ отъ божественныхъ книгъ. И послѣ того видѣнія,—шла уже пятая недѣля, — купилъ Самойла новоисправленную Библію», печатанную при царѣ Алексѣѣ Михайловичѣ, — очевидно, 1663 года,—въ которой «напечатанъ орелъ, а въ томъ орлѣ изображенъ онъ, великій государь, а надъ орломъ три вѣнца царскіе и подпись около того орла, его государское именованіе», точь въ точь какъ и «во снѣ былъ показанъ орелъ» ему, Самойлѣ. Сталъ Самойла читать ту Библію, нашелъ 11 и 12 главы 3 книги Ездры и понялъ, что дѣло ясное и толковать его легко [33]). Дѣйствительность, однако же, скоро разрушила надежды: попъ Самойла былъ взятъ въ Москву къ суду тѣхъ, кому онъ пророчилъ «скорое прекращеніе», а другіе раскольники принуждены были бѣжать съ Дона на Куму.

П. Смирновъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).

---

[1]) Доп. А. И. XII, 143—144. 158.

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

В.С. Серебреников

Самооткровение духа как источник его познания:

речь, произнесенная на торжественном акте СПб. духовной академии 17 февр. 1897 года

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 3. С. 424-439.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

САМООТКРОВЕНІЕ ДУХА
какъ источникъ его познанія.

(Рѣчь, произнесенная на торжественномъ актѣ С.-Петербургской духовной академіи 17 февраля 1897 года).

„Кто бо вѣсть отъ человѣкъ, яже въ человѣцѣ, точію духъ человѣка живущій въ немъ? (1 Кор. II, 11).

Нигдѣ такъ ясно не выражается особая природа человѣческаго духа, какъ въ способѣ его познанія. Матеріальный міръ познается нами посредствомъ внѣшняго воспріятія и наблюденія. Воспріятіе знакомитъ насъ съ единичными явленіями, а посредствомъ наблюденія мы даемъ себѣ отчетъ въ существующихъ между ними связяхъ. И съ жизнію духа мы знакомимся также чрезъ воспріятіе и наблюденіе. Но это воспріятіе и наблюденіе бываетъ двухъ родовъ: внѣшнее и внутреннее. Мы изучаемъ духъ или по его проявленіямъ и дѣйствіямъ въ матеріальномъ мірѣ, или непосредственно чрезъ его самооткровеніе. Если первый способъ можетъ показаться аналогичнымъ способу познанія матеріальнаго міра, то второй полагаетъ рѣзкую грань между духомъ и матеріею. Матерія слѣпа и безучастна ко всему, происходящему въ ней. Духъ же, существуя для себя, сознаетъ себя и оцѣниваетъ все съ точки зрѣнія своихъ запросовъ.

Казалось бы, что это различіе такъ ясно. На дѣлѣ, вопросъ о способѣ познанія жизни духа служитъ предметомъ ожесточенныхъ споровъ. Существуетъ цѣлый рядъ мыслителей и ученыхъ, которые стараются доказать, что психическая жизнь познается не чрезъ самооткровеніе духа, а посредствомъ внѣшняго воспріятія и наблюденія.

Въ этомъ отрицаніи специфическаго способа познанія духа нельзя не видѣть преклоненія изслѣдователей предъ изумительными успѣхами естествознанія новаго времени. Естественныя науки съ каждымъ годомъ расширяютъ кругъ своихъ изслѣдованій. Внося въ изслѣдованія необычайную точность, онѣ открываютъ точные законы, которые не только объясняютъ явленія, но и даютъ возможность предугадывать ихъ. Не то представляетъ собою наука о жизни духа. До сихъ поръ она стоитъ на степени описательной науки. Самыя описанія, дѣлаемыя ею, не имѣютъ желательной опредѣленности и точности. Одни и тѣ же душевныя явленія одними психологами описываются такъ, другими— иначе. Отсюда у изслѣдователей само собою является мысль, что наука о жизни духа или не возможна, или если возможна, то должна быть поставлена иначе. Душевную жизнь нужно изучать по тѣмъ же самымъ пріемамъ, по которымъ изучаются явленія физическаго міра. Это, впрочемъ, одна сторона разсматриваемаго явленія. Другая сторона заключается въ особомъ настроеніи современнаго общества. Наше время есть время практическихъ открытій и усовершенствованій. Техническія усовершенствованія, идя рука объ руку съ развитіемъ естественныхъ наукъ, невольно приковываютъ вниманіе современнаго человѣка къ матеріальному міру и развиваютъ пристрастіе къ его благамъ. Никакіе вопросы не занимаютъ современное общество такъ сильно, какъ вопросы относительно матеріальнаго благоустройства. Въ такое время всякое разсужденіе о специфическихъ особенностяхъ духа и его жизни является чѣмъ то страннымъ и непонятнымъ. Даже самое названіе «духъ» слышится въ настоящее время рѣдко. Проникнутый матеріальными интересами человѣкъ не хочетъ и не можетъ судить о духѣ и его жизни иначе, какъ въ терминахъ матеріальнаго міра.

Это послѣднее явленіе ненормально и должно рано или поздно кончиться. Въ русскомъ обществѣ уже начался поворотъ въ другую сторону. Горькій опытъ показалъ намъ, что исключительная погоня за матеріальными благами даже не отдѣльныхъ единицъ, а цѣлаго общества можетъ повести къ ниспроверженію глубочайшихъ основъ, на которыхъ зиждется наша государственная и общественная жизнь. У насъ начинаетъ пробуждаться сознаніе, что наше спасеніе въ религіозномъ и нравственномъ образованіи и развитіи. И это должно принести

свой добрый плодъ. При новомъ настроеніи общества, нужно думать, и изслѣдователи жизни духа измѣнятъ свой взглядъ на способъ его изученія. А пока эта перемѣна еще не настала и ложныя воззрѣнія продолжаютъ оказывать свое вліяніе на общество, мы должны бороться съ ними.

Разобрать ложныя мнѣнія по вопросу о способѣ познанія духа и намѣтить правильное рѣшеніе этого вопроса — и будетъ предметомъ настоящей рѣчи.

Мы не будемъ разбирать всѣхъ мнѣній, потому что это потребовало бы очень много времени, а остановимъ вниманіе на самыхъ рельефныхъ. Эти мнѣнія могутъ быть подѣлены на три группы.

Первое и самое парадоксальное мнѣніе заключается въ томъ, что внутреннее воспріятіе, или чувство, которое непосредственно знакомитъ насъ съ душевными явленіями, невозможно. Это мнѣніе было высказано еще Гоббесомъ. Гоббесъ училъ: если бы акты воспріятія к.-л. предметовъ непосредственно отражались въ сознаніи, то должны были бы непосредственно отражаться въ сознаніи и эти отраженія, равно какъ и отраженія отраженій безъ конца. Признать это мы должны въ силу простой послѣдовательности. Разъ допущено, что воспринимаются воспріятія предметовъ,—нужно допустить, что воспринимаются и воспріятія воспріятій, потому что между тѣми и другими, какъ актами, нѣтъ никакого различія. Но тогда при воспріятіи всякаго предмета должно было бы получаться воспріятіе воспріятія до безконечности. А это — абсурдъ. Слѣдовательно, воспріятіе психическихъ актовъ невозможно [1]). Въ новое время противъ возможности внутренняго воспріятія возражалъ Контъ. Внутреннее воспріятіе, или чувство, думаетъ Контъ, какимъ бы внутреннимъ мы ни представляли его, всегда останется чувствомъ. Но природа чувства такова, что при помощи его мы можемъ воспринимать лишь тѣ явленія, которыя находятся предъ нами, а не въ насъ или позади насъ. Какъ глазъ самъ не видитъ себя и не выходитъ изъ себя, но, встрѣтившись, два глаза привѣтствуютъ другъ друга, мѣняясь своими образами, [2]) такъ и чрезъ внутреннее чувство, если бы оно существовало, мы могли бы

---

[1]) Des-Cartes, Opera. In uno vol., I—VII part. Editioi Ezevirii. 1670—2. *Objectiones tertiae.* Object. 2.

[2]) *Шекспиръ,* Троилъ и Крессида III, 3. См. Льюисъ, Изученіе психологіи. Москва. 1880. Пер. под. ред. Боборыкина. Стр. 84.

воспринимать только внѣшнія явленія, а не свои собственныя [1]). Въ настоящее время нельзя указать ни одного изслѣдователя, который со всею рѣшительностью возставалъ бы противъ возможности внутренняго чувства. Находятся отдѣльныя единицы, которыя примыкаютъ къ мнѣнію Конта. Но ихъ возраженія скорѣе направлены противъ возможности внутренняго наблюденія, чѣмъ чувства. И это понятно. Отрицаніе внутренняго чувства равносильно положенію, что мы ничего ровно не знаемъ о существованіи к.-л. мыслей, чувствованій, желаній, — вообще душевныхъ явленій. А это — очевидная нелѣпость.

Второе довольно распространенное въ наши дни мнѣніе направлено противъ возможности внутренняго наблюденія. Какъ извѣстно, между наблюденіемъ и воспріятіемъ вообще существуетъ большая разница. Воспринять какое-либо явленіе — значитъ непосредственно сознать его. Произвести же наблюденіе надъ явленіемъ — значитъ активно устремить на него вниманіе и чрезъ уясненіе связи, существующей между отдѣльными его моментами, мысленно построить изъ нихъ образъ цѣлаго. Увидѣть, напр., фазы луны еще не значитъ произвести наблюденіе надъ ними. Чтобы произвести наблюденіе, для этого нужно прослѣдить, въ какомъ порядкѣ отдѣльныя фазы луны смѣняются, и затѣмъ мысленно поставить ихъ въ этомъ порядкѣ предъ собою и соединить въ одно цѣлое. Отсюда открывается возможность двоякаго отрицательнаго отношенія къ внутреннему чувству и наблюденію: можно — или отрицать то и другое, или же отрицать только внутреннее наблюденіе и признавать внутреннее чувство. Представителями мнѣнія о невозможности внутренняго наблюденія являются, съ одной стороны, Контъ [2]), съ другой, Брентано [3]) и Вундтъ [4]). Мы остановимъ свое вниманіе на мнѣніи одного Конта, потому что только онъ отрицалъ внутреннее наблюденіе безусловно. Брентано же и Вундтъ, признавая внутреннее чувство, ищутъ выхода изъ своего отрицанія. Брентано полагаетъ, что мы можемъ наблюдать надъ душевными явле-

---

[1]) Comte, Cours de Philosophie Positive, 2 éd. Paris. 1864. I, p. 30 и слѣд. Ср. Brentano, Psychologie. Leipzig. 1874. I, p. 39—40. 42.

[2]) Comte, l. c.

[3]) Brentano, Psychologie, I, p. 35.

[4]) Wundt, Die Aufgaben der experementellen Psychologie. Separatabdruck aus „Unsere Zeit“, 1882. III. p. 9.

ніями по воспоминанію [1]), а по мнѣнію Вундта, внутреннее наблюденіе дѣлается возможнымъ чрезъ экспериментъ [2]). Заслуживаетъ вниманія мнѣніе Конта еще и съ другой стороны. Контъ привелъ въ защиту своего мнѣнія такія соображенія, подъ давленіемъ которыхъ, видимо, находятся и Брентано и Вундтъ, когда отрицаютъ возможность наблюденія надъ душевными явленіями во время ихъ обычнаго теченія.

По ученію Конта, наблюденіе надъ познавательными актами невозможно. Всякій познавательный актъ есть самъ по себѣ дѣятельность. Наблюденіе надъ нимъ есть другая дѣятельность. Но нельзя представить, чтобы мы одновременно совершали двѣ различныхъ дѣятельности. «Наблюдать умственныя явленія во время ихъ дѣйствія, говоритъ Контъ, рѣшительно невозможно. Это непреодолимая необходимость, вслѣдствіе которой человѣческій духъ способенъ прямо наблюдать всѣ явленія, исключая явленій своего Я. Мыслящій человѣкъ не можетъ раздѣляться на двое—быть одновременно и размышляющимъ и наблюдающимъ» [3]). Эта же невозможность замѣчается и по отношенію къ состояніямъ чувствованія. Опытъ показываетъ, что всякій разъ, какъ мы дѣлаемъ попытку наблюдать надъ какимъ-либо чувствованіемъ, оно сейчасъ же исчезаетъ [4]).

Третье и послѣднее мнѣніе, на которомъ мы должны остановить свое вниманіе, является какъ бы дополненіемъ ко второму. Внутренній опытъ, говорятъ представители этого мнѣнія, есть мутный источникъ, изъ котораго нельзя почерпнуть сколько-нибудь надежныхъ и точныхъ свѣдѣній о жизни духа. Такія свѣдѣнія могутъ быть получены только изъ объективнаго источника, то есть изъ внѣшняго наблюденія. Нѣтъ ни одного душевнаго явленія, которое такъ или иначе не проявлялось бы во внѣ. Эти внѣшнія проявленія чрезвычайно разнообразны и представляютъ весьма богатый матеріалъ для внѣшняго наблюденія. Сюда относятся прежде всего выразительныя движенія, каковы, напр., мимика лица, жесты и звуки. Мы понимаемъ, что кто заливается смѣхомъ, тотъ веселъ, кто издаетъ стоны—страдаетъ, кто стискиваетъ зубы и сжимаетъ

---

[1]) Brentano, Psychologie. p. 42 и слѣд.

[2]) Wundt. Selbstbeobachtung und innere Wahrnehmung. Separatabdruck aus „Philos. Studien". p. 301. Ср. Grundzüge der physiologischen Psychologie. 4-te Auflage. Leipzig. 1893. p. 4.

[3]) Comte, l. c.

[4]) Ibidem.

кулаки — тотъ находится въ состояніи ярости и т. п. Еще больше мы судимъ о душевныхъ состояніяхъ людей по ихъ словамъ. Посредствомъ словъ каждый можетъ выразить другимъ, что̀ онъ думаетъ, чувствуетъ, желаетъ, какими задается цѣлями и т. п. Но не въ выразительныхъ движеніяхъ и рѣчи заключается центръ тяжести. Они составляютъ только какъ-бы введеніе къ объективному изученію жизни духа. Болѣе надежнымъ показателемъ душевной жизни людей служатъ ихъ поступки. На словахъ человѣкъ можетъ приписывать себѣ то, чего въ немъ нѣтъ. Въ поступкахъ же и вообще въ поведеніи сказывается настоящій человѣкъ. Человѣкъ, напр., говоритъ, что онъ не стяжателенъ. Но если наблюденіе надъ его поведеніемъ показываетъ, что онъ не упускаетъ случаевъ увеличить свое матеріальное благосостояніе и является глухимъ къ обращаемымъ къ нему приглашеніямъ и просьбамъ о помощи нуждающимся, то мы мало придаемъ вѣры его словамъ. Не даромъ говорили римляне: verba docent, exempla trahunt. Далѣе, мы можемъ знакомиться съ человѣческимъ духомъ чрезъ изученіе продуктовъ человѣческаго творчества. Естественныя религіи, науки, искусства, гражданскіе и политическіе уставы, матеріальныя созданія, словомъ—все, въ чемъ только выражается дѣятельность человѣка, служитъ матеріаломъ для изученія жизни духа. Историки придумали способы извлекать изъ народныхъ обычаевъ, легендъ и миѳовъ скрывающіеся въ нихъ историческіе факты. Они научились снимать съ нихъ оболочку, сотканную душевною обработкою. Въ изслѣдованіяхъ жизни духа все вниманіе, напротивъ, должно быть обращено именно на эту обработку, потому что она-то и содержитъ объективный слѣдъ душевной дѣятельности, по которому и должно изучать свойства и законы жизни духа. [1]) Не мало поучительнаго матеріала можетъ дать затѣмъ наблюденіе надъ душевно больными и идіотами. Но самое важное значеніе для изученія жизни духа должны имѣть наблюденія надъ жизнію первобытныхъ народовъ, дѣтей и особенно животныхъ. Естественный порядокъ познанія состоитъ въ восхожденіи отъ простого къ сложному. Только уяснивъ простое, мы можемъ понять сложное. А душевная жизнь животныхъ и отличается отъ душевной жизни людей своею простотою. Поэтому изученіе ея должно быть

[1]) Кавелинъ, Задачи Психологіи, стр. 99—100.

положено въ основу изученія душевной жизни человѣка. «Истинно индуктивная психологія, говоритъ Маудсли, должна слѣдовать естественному порядку и начинать тамъ, гдѣ начинается духъ, то есть съ животныхъ... и затѣмъ постепенно подниматься до тѣхъ высшихъ и болѣе сложныхъ душевныхъ явленій, которыя распознаетъ или думаетъ, что распознаетъ сомонаблюдающій философъ» [1]). На этомъ же основаніи наблюденіе надъ жизнью дѣтей и первобытныхъ народовъ должно предшествовать наблюденію надъ жизнью взрослыхъ людей и культурныхъ народовъ.

Такіе взгляды на способъ познанія духа, естественно, отражаются на самомъ характерѣ современныхъ ученій о духѣ. Безспорныя показанія внутренняго опыта игнорируются или прямо отрицаются. Къ изученію духа приступаютъ съ физическими понятіями. Въ духѣ, подобно тѣламъ, разыскиваютъ элементы и связывающій ихъ цементъ. Такими элементами обыкновенно признаютъ ощущенія и простыя чувствованія, а связывающимъ ихъ цементомъ механическую ассоціацію. Въ результатѣ личный духъ отъ взора изслѣдователей ускользаетъ. На мѣсто его получается подвижное сочетаніе измѣнчивыхъ явленій сознанія. Дѣлается еще шагъ впередъ по пути матеріализаціи духа—и получается отрицаніе всякаго значенія за явленіями сознанія. Явленія сознанія, говорятъ намъ матеріалисты, суть не болѣе, какъ пассивные спутники мозговыхъ процессовъ. Подобно тѣни, они рабски слѣдуютъ за мозговыми процессами и не могутъ оказать на нихъ никакого вліянія. Но и это слѣдованіе можетъ быть явленіемъ временнымъ. Оно существуетъ, пока продолжается прокладываніе новыхъ путей къ мозгу, соединенное съ приспособленіемъ организма къ окружающей средѣ. Но если бы организмъ вполнѣ приспособился къ средѣ и всѣ пути въ мозгу были бы проторены,—сознаніе неизбѣжно погасло бы [2]). Тогда всѣ счеты съ духомъ были бы покончены.

Спрашивается: ужели могутъ быть истинными ученія, которыя ведутъ къ отрицанію личнаго духа и сознанія? Нѣтъ. Противъ такого вывода возмущается все наше существо. Мы ясно сознаемъ, что каждый изъ насъ есть личность,

---

[1]) Маудсли, Физіологія и патологія души, Пер. Исаина. СПБ. 871. стр. 13.

[2]) Maudsley, The Physical Conditions of Consciousness. „Mind" Oktober. p. 490—515.

обладающая творческою силою. Чрезъ нее по идеямъ разума мы преобразуемъ и окружающую насъ дѣйствительность и себя. Тамъ, гдѣ нѣкогда находились непроходимыя болота, въ настоящее время мы имѣемъ столицу Россіи—Петербургъ, въ которомъ собраны различныя произведенія наукъ и искусствъ. Но это произошло не само собою вслѣдствіе слѣпого дѣйствія физическихъ силъ, а создано сознательными усиліями человѣческаго духа. Еще болѣе величественную картину представляютъ собою строгіе подвижники, которые неусыпною работою надъ собою достигаютъ того, что предъ ихъ духовною силою преклоняется и собственная, и окружающая ихъ физическая природа. Это—факты, которыхъ отрицать нельзя. Но въ такомъ случаѣ указанныя ученія, какими бы убѣдительными съ внѣшней стороны они ни представлялись, должны заключать въ себѣ фальшь.

Не нужно большой проницательности, чтобы видѣть, что возраженіе Гоббеса противъ возможности внутренняго воспріятія составляетъ плодъ изворотливости мысли, отрѣшенной отъ опыта. Если бы Гоббесъ искренно присмотрѣлся къ своимъ воспріятіямъ, то замѣтилъ бы, что каждое изъ нихъ имѣетъ двѣ стороны: является актомъ сознанія и самосознанія. Какъ актъ сознанія, воспріятіе даетъ намъ знать, съ какимъ предметомъ мы имѣемъ дѣло, что̀ мы предъ собою видимъ—столъ, стулъ, чернильницу, перо или что другое. А какъ актъ самосознанія, оно говоритъ намъ, что видя, напр., столъ, мы *созерцаемъ*, а не находимся въ состояніи волненія или желанія. Эти двѣ стороны даны всюду, хотя вслѣдствіе узости сознанія не всегда одинаково ясно сознаются нами. Въ одинъ разъ болѣе ясно сознается предметъ, въ другой—самый актъ воспріятія. Когда мы встрѣчаемся съ новымъ и интереснымъ предметомъ, на первый планъ выступаетъ сознаніе этого предмета. Наоборотъ, когда мы попадаемъ въ общество, гдѣ горячо обсуждаются вопросы, съ которыми мы давно покончили, у насъ возникаетъ живое сознаніе, что это общество не представляетъ для насъ никакого интереса, что мы являемся въ немъ *простыми созерцателями*. Никакихъ другихъ отраженій въ сознаніи кромѣ этихъ двухъ, при воспріятіи предметовъ, не бываетъ и быть не можетъ. Гоббесъ боится безконечныхъ отраженій въ сознаніи. Подобныя отраженія возможны, но—не сразу, а въ послѣдовательные моменты. Удалившись изъ скучнаго общества, мы можемъ,

напр., отмѣтить для себя, или сознать, что провели время попусту—въ пассивномъ созерцаніи. Но это сознаніе можетъ явиться не тогда, когда мы сидимъ въ обществѣ и слушаемъ его разсужденія, а въ послѣдующій моментъ, когда эти разсужденія прекратятся или мы перестанемъ ихъ слушать.

Болѣе серіознымъ характеромъ отличается возраженіе Конта. Само по себѣ оно, конечно, очень наивно. Когда говорятъ о внутреннемъ чувствѣ, то вовсе не разумѣютъ подъ нимъ какого-либо органа чувства, въ родѣ глаза, находящагося гдѣ-то внутри насъ, а хотятъ выразить только, что душевныя явленія воспринимаются нами такъ же непосредственно, какъ непосредственно открываются нашимъ глазамъ видимые предметы. Но заявленіе, что мы можемъ воспринимать только тѣ явленія, которые находятся предъ нами, заключаемъ въ себѣ глубокую мысль. Познавательныя явленія необходимо предполагаютъ раздѣленіе между созерцающимъ субъектомъ и созерцаемымъ объектомъ. Гдѣ нѣтъ этого раздѣленія, тамъ не можетъ быть и познанія. Но эта мысль у Конта не доведена до конца. Контъ думаетъ, что только матеріальныя явленія могутъ находиться предъ субъектомъ въ качествѣ объекта. Въ основѣ этой мысли лежитъ у него, очевидно, предположеніе, что образы матеріальныхъ явленій, какъ вызываемые въ насъ дѣйствіемъ внѣшнихъ тѣлъ, должны само собою находиться внѣ насъ. Но такое предположеніе слишкомъ близоруко. И во внѣшнемъ воспріятіи мы имѣемъ дѣло не съ внѣшними явленіями, а со своими собственными состояніями, сознаваемыми нами непосредственно. Физика доказываетъ, что въ природѣ нѣтъ ни цвѣтовъ, ни звуковъ, ни запаховъ, а существуютъ лишь различныя движенія. Эти качества суть, слѣдовательно, произведенія нашего духа. Какъ такія, они нигдѣ больше не могутъ находиться, какъ только въ насъ. Если же они представляются данными во внѣ, то это отнесеніе ко внѣ есть дѣло нашего духа. Мы, какъ сознающій субъектъ, отдѣляемъ себя отъ своихъ состояній, ставимъ ихъ предъ собою, какъ объектъ, и въ такомъ видѣ созерцаемъ ихъ. Но если мы—въ цѣляхъ созерцанія—отдѣляемъ себя отъ однихъ своихъ состояній, принимаемыхъ нами за физическія качества, то почему не можемъ дѣлать того же самаго по отношенію къ другимъ своимъ состояніямъ, которыя мы считаемъ чисто психическими? Обращаясь къ опыту, мы видимъ, что не только можемъ, но и дѣлаемъ всегда такъ. Мы сознаемъ свои мыс..,

чувствованія и желанія не какъ части себя, а какъ различныя проявленія, или принадлежности нашего Я. Они, слѣдовательно, не сливаются съ нашимъ Я, а обособляются отъ него—какъ объекты, и чрезъ то созерцаются имъ. И чѣмъ больше отдѣляется отъ субъекта какое-либо его состояніе, тѣмъ яснѣе сознается его природа. Никакія душевныя состоянія не находятся такъ близко къ субъекту, какъ чувствованія, потому что они затрогиваютъ самое существо его. Но если мы хотимъ дать себѣ отчетъ въ какомъ-либо чувствованіи, мы отдаляемъ его отъ себя, оглядываемся какъ бы назадъ и тамъ на разстояніи отъ себя разсматриваемъ его, какъ какой-нибудь посторонній предметъ. Т. о., основываясь на показаніяхъ внутренняго опыта, мы должны признать, что самосознающій духъ противопоставляетъ себѣ свои состоянія и въ такомъ видѣ непосредственно сознаетъ ихъ. Непосредственное сознаніе душевныхъ явленій, или внутреннее воспріятіе, есть первый и самый главный источникъ познанія духа.

Возраженіе Конта противъ возможности внутренняго наблюденія, взятое въ отвлеченіи, совершенно справедливо. Мы, какъ единый субъектъ, въ одинъ моментъ времени можемъ совершать только одинъ актъ. Поэтому когда мы заняты воспріятіемъ какого-либо сложнаго душевнаго явленія, мы не можемъ производить наблюденія надъ нимъ, т. е. слѣдить за взаимнымъ отношеніемъ его моментовъ и связывать ихъ. Но отсюда вовсе не слѣдуетъ, что внутреннее наблюденіе не возможно вообще. Если наблюденію надъ явленіемъ мѣшаетъ процессъ воспріятія его, то нужно выждать, когда этотъ процессъ ознакомленія съ отдѣльными моментами явленія окончится, чтобы начать затѣмъ наблюденіе. Съ окончаніемъ воспріятія, явленіе перейдетъ въ область памяти и можетъ усиліями воли быть снова вызвано въ сознаніе. Оно можетъ возникнуть въ сознаніи чрезъ извѣстный промежутокъ времени и независимо отъ нашей воли, подъ вліяніемъ такихъ же условій, какими оно было вызвано въ первый разъ. Но какъ бы оно ни возникло во второй разъ въ сознаніи, воспріятіе его, какъ явленія знакомаго, уже не потребуетъ отъ насъ никакого труда. Работу мысли мы можемъ поэтому употребить на сопоставленіе отдѣльныхъ его моментовъ и на воспріятіе ихъ взаимнаго отношенія. Быстро переходя мыслію отъ перваго момента ко второму, отъ второго къ третьему и обратно и сосредоточивая свое вниманіе на ихъ отношеніи, мы усмотримъ, на-

конецъ, это отношеніе. Моменты явленія съ точки зрѣнія этого отношенія объединятся и дадутъ намъ образъ единаго цѣлаго. Наблюденіе надъ разсматриваемымъ явленіемъ т. о. будетъ произведено. Эта необходимость сначала воспринять явленіе, чтобы потомъ наблюдать надъ нимъ, имѣетъ отношеніе къ наблюденію не надъ душевными только явленіями, а и надъ всякими другими явленіями. Не говоритъ ли намъ ежедневный опытъ, что при встрѣчѣ съ новымъ сложнымъ матеріальнымъ предметомъ, напр., картиною, мы не можемъ сразу усмотрѣть всѣхъ ея частей съ ихъ взаимнымъ отношеніемъ, и что поэтому первоначальное впечатлѣніе отъ картины бываетъ очень смутное и неопредѣленное. Только потомъ, когда мы внимательно разсмотримъ отдѣльныя фигуры на ней и прослѣдимъ ихъ взаимное отношеніе, у насъ явится образъ цѣлаго, и картина будетъ для насъ понятна. То же самое замѣчается, когда мы хотимъ наблюдать надъ какимъ-нибудь сложнымъ явленіемъ физической природы. Мы должны сначала воспринять его отдѣльныя фазы и затѣмъ или воспроизвести ихъ въ сознаніи, или выждать моментъ, когда они сами собою снова пройдутъ предъ нашими глазами, чтобы дать себѣ отчетъ въ ихъ взаимномъ отношеніи и построить изъ нихъ то цѣлое, которое совершилось предъ нами. «Несомнѣнно, говоритъ Льюисъ, движеніе, наблюдаемое нами, заканчивается ранѣе, чѣмъ сдѣлано наше наблюденіе. Оно состояло изъ цѣлаго ряда слѣдующихъ другъ за другомъ въ пространствѣ положеній. Мы мысленно снова проходимъ сквозь этотъ рядъ положеній, связывая точку отправленія съ точкою прибытія. И потому именно, что мы можемъ мысленно воспроизвести эти точки, мы знаемъ, что произошло движеніе. Такимъ образомъ прямое воспріятіе (отдѣльныхъ пространственныхъ положеній) должно быть дополнено косвеннымъ схватываніемъ, возстановляющимъ части въ цѣлое» [1]). Аналогію между внѣшнимъ и внутреннимъ наблюденіемъ можно провести и дальше. Какъ извѣстно, воспріятіе взаимнаго отношенія частей наблюдаемаго матеріальнаго предмета или моментовъ наблюдаемаго физическаго явленія отъ повторенія становится обыкновенно яснѣе и раздѣльнѣе. Въ концѣ концовъ бываетъ достаточно одного взгляда на предметъ или явленіе, чтобы ясно сознать его во всѣхъ его подробностяхъ.

---

1) Льюисъ, Изученіе Психологіи. Стр. 86.

Точно также и воспріятіе какого-либо душевнаго явленія со всѣми его моментами становится тѣмъ яснѣе, чѣмъ чаще возникаетъ это явленіе въ нашемъ сознаніи. Возьмемъ для примѣра к.-л. чувствованіе. Когда мы переживаемъ его въ первый разъ, оно овладѣваетъ всѣмъ нашимъ существомъ. Мы какъ-бы совсѣмъ забываемся. Наше сознаніе какъ-бы все уходитъ на переживаніе его. Но что бываетъ съ этимъ чувствованіемъ, когда оно часто начинаетъ повторяться въ нашемъ опытѣ? Переживаніе его теряетъ свою свѣжесть; за то выигрываетъ въ своей ясности воспріятіе его. Какъ только оно возникаетъ, мы уже не увлекаемся имъ, а проникаемся сознаніемъ, что наступаетъ такое-то чувствованіе, сопровождающееся такими-то явленіями и т. п. Особенно живо бываетъ это сознаніе въ томъ случаѣ, когда возникаетъ въ насъ к.-л. нежелательное чувствованіе, бороться съ которымъ мы поставили своею задачею. Тогда при первыхъ проблескахъ этого чувствованія, мы сразу узнаемъ, какое чувствованіе заговорило въ насъ, чѣмъ оно вызывается, въ какую сторону нужно направить вниманіе, чтобы подавить это чувствованіе и т. д. Очевидно, этотъ послѣдній фактъ и имѣетъ въ виду Контъ, когда ссылается на опытъ, какъ на доказательство невозможности внутренняго наблюденія надъ чувствованіями. Но этотъ фактъ имѣетъ совсѣмъ другую причину. Потому исчезаетъ чувствованіе, что мы приступаемъ къ наблюденію надъ нимъ съ цѣлью его подавленія. Если же этой цѣли мы не преслѣдуемъ и если чувствованіе или образъ его возникаетъ въ насъ не первый разъ,—наблюденіе надъ нимъ возможно. Это прекрасно доказываютъ своимъ примѣромъ христіанскіе подвижники, которые, основываясь на самонаблюденіи, такъ хорошо знали природу человѣческихъ страстей и умѣли бороться съ ними. Т. о. внутреннее наблюденіе не только возможно, но и совершенно одинаково по существу своему съ внѣшнимъ наблюденіемъ. Въ обоихъ мы имѣемъ дѣло съ однимъ и тѣмъ же процессомъ мысли, обращеннымъ на явленія сознанія съ цѣлью ихъ объединенія. Разница между ними заключается лишь въ томъ, что во внѣшнемъ наблюденіи мысль устанавливаетъ связь между явленіями сознанія, служащими показателемъ внѣшней дѣйствительности, во внутреннемъ же наблюденіи—между явленіями сознанія, отражающими непосредственно нашу собственную духовную природу.

Послѣ сказаннаго не трудно уже понять, что мнѣніе, будто свѣдѣнія о жизни духа мы должны заимствовать исключительно изъ внѣшняго наблюденія, совершенно ложно. Нашимъ внѣшнимъ чувствамъ доступны лишь матеріальныя явленія. Посему посредствомъ внѣшняго наблюденія мы можемъ получать свѣдѣнія только о тѣлахъ, ихъ свойствахъ и движеніяхъ. Познать посредствомъ его больше этого мы не можемъ, какъ бы наши чувства ни изощрялись или какими бы аппаратами мы ихъ ни вооружали. Открытые въ послѣднее время Рентгеновскіе лучи даютъ намъ возможность видѣть въ живомъ человѣкѣ его внутренности, напр., сердце, желудокъ, діафрагму и слѣдить за ихъ движеніями. Но если бы при помощи этихъ лучей можно было освѣтить человѣка насквозь, такъ чтобы отъ взора наблюдателя не ускользалъ ни одинъ процессъ, совершающійся въ тѣлѣ, то и тогда мы воспринимали бы только различные органы и происходящія въ нихъ движенія и перемѣны. А что̀ совершается во время этихъ движеній въ душѣ человѣка, какія онъ переживаетъ мысли, чувствованія и т. п.,—это для глазъ наблюдателя осталось бы совершенно недоступнымъ. „Кто бо вѣсть отъ человѣкъ, говоритъ апостолъ Павелъ, яже въ человѣцѣ, точію духъ человѣка, живущій въ немъ“? И подлинно, переживаемое нами въ душѣ извѣстно только намъ самимъ, отъ взора же другихъ сокрыто непреодолимою преградою. Правда, душевныя явленія выражаются во внѣ,—въ движеніяхъ, рѣчи, поступкахъ, произведеніяхъ творчества. Но всѣ эти выраженія являются для нашихъ чувствъ различными измѣненіями тѣла и больше ничѣмъ. За ними скрываются душевныя явленія, говорятъ намъ. Но какія? Объ этомъ мы можемъ строить лишь догадки и предположенія. Внѣшнія проявленія духа—въ чемъ бы они ни состояли, въ выразительныхъ движеніяхъ или въ произведеніяхъ науки и искусства—суть іероглифы, въ которыхъ мы усмотримъ такую или иную мысль, смотря по тому, какъ мы будемъ читать ихъ. А читать выраженія душевной жизни или внѣшнія проявленія духа мы можемъ не иначе, какъ основываясь на внутреннемъ и внѣшнемъ наблюденіи надъ собою. Это можно видѣть лучше всего на примѣрѣ выразительныхъ движеній. Мы должны пережить душевное явленіе и подмѣтить, какъ оно выражается въ насъ. Только подъ этимъ условіемъ, встрѣтившись съ такимъ же выраженіемъ въ другомъ человѣкѣ, мы можемъ заключить по

аналогіи, что и въ немъ это выраженіе служитъ показателемъ душевнаго явленія, подобнаго нашему. Зная, напр., по собственному опыту, что при напряженномъ размышленіи, наши глаза дѣлаются неподвижными и все тѣло какъ бы застываетъ на мѣстѣ, мы можемъ уже сознательно заключить, что человѣкъ, устремившій свои глаза въ одну точку и сидящій неподвижно, погруженъ въ какія-либо мысли. Такъ какъ подобныя заключенія мы дѣлаемъ постоянно, то они становятся для насъ очень привычными и легкими. При взглядѣ на выразительное движеніе, мы сразу догадываемся, что̀ оно обозначаетъ. Но это справедливо лишь по отношенію къ выразительнымъ движеніямъ нашего ежедневнаго обихода. Новыя же и совершенно незнакомыя выраженія душевныхъ явленій обыкновенно ставятъ насъ въ тупикъ. Если бы встрѣтился намъ какой-либо иностранецъ и заговорилъ съ нами на своемъ языкѣ, котораго мы не знаемъ, то мы не поняли бы, о чемъ онъ намъ говоритъ. То же самое нужно сказать и о другихъ внѣшнихъ обнаруженіяхъ человѣческаго духа. Художникъ, напр., воплощаетъ въ своемъ произведеніи, скажемъ картинѣ, опредѣленную идею. Но если мы не художники и изученіемъ художественныхъ произведеній никогда не занимались, то эта идея останется для насъ неуловимою. Нужно быть самому законодателемъ или близко стоять къ этому дѣлу, чтобы вполнѣ понять тѣ или другіе памятники внѣшняго законодательства. Еще въ большей степени приводятъ насъ въ недоумѣніе внѣшнія проявленія, если они выражаютъ незнакомое намъ душевное явленіе. Душевную жизнь другихъ мы можемъ понимать только въ терминахъ нашей собственной жизни. Видя, напр., плачущаго человѣка, мы догадываемся, что его постигло какое-либо горе. Но самое горе мы представляемъ себѣ непремѣнно въ видѣ того, какое мы сами нѣкогда пережили. Если поэтому совершается предъ нами душевное явленіе, которому ничего соотвѣтствующаго въ нашей собственной жизни нѣтъ, то мы или совсѣмъ непоймемъ этого явленія, или истолкуемъ его превратно. А съ такими явленіями мы встрѣчаемся всякій разъ, когда душевная жизнь существа наблюдаемаго рѣзко отличается отъ нашей. На этомъ основаніи сухому скрягѣ трудно понять поведеніе щедраго благотворителя. Высокіе подвиги христіанскихъ аскетовъ кажутся юродствомъ и безуміемъ человѣку, который ищетъ въ жизни однихъ наслажденій. По этой же

причинѣ лица, удостоившіяся духовныхъ видѣній или пережившія состояніе экстаза, сознавали невозможность передать другимъ, чтó они испытали. «Вѣмъ такова человѣка, говорить о себѣ апостолъ Павелъ, аще въ тѣлѣ, или кромѣ тѣла, не вѣмъ: Богъ вѣсть, яко восхищенъ бысть въ рай, и слыша не изреченны глаголы, ихъ же не лѣть есть человѣку *глаголати*». (2 Кор. XII, 3. 4). Отсюда же становится понятнымъ, почему вызываетъ въ изслѣдователяхъ такое разногласіе душевная жизнь психически больныхъ, идіотовъ, дѣтей и животныхъ. Психологи матеріалисты учатъ, что знаніе о душѣ человѣка должно быть построено на знакомствѣ съ душевною жизнью животныхъ. Въ дѣйствительности порядокъ изученія долженъ быть какъ—разъ обратный. О душевной жизни животныхъ мы можемъ судить только по своей собственной. И такъ какъ душевная жизнь животныхъ рѣзко отличается отъ нашей, то мы легко можемъ впасть въ ошибочныя сужденія о ней. Здѣсь возможны двѣ крайности: или мы можемъ, подобно Декарту, считать животныхъ бездушными автоматами, или приписать животнымъ то, что принадлежитъ намъ. Мнѣніе Декарта въ настоящее время не находитъ для себя сторонниковъ. Зато въ другой крайности повинны многіе современные изслѣдователи. Вотъ, напр., какіе разсказы о муравьяхъ находимъ мы въ сочиненіи Romanes'а подъ заглавіемъ «Умъ животныхъ». «Однажды я замѣтилъ, говорится здѣсь отъ лица одного пастора, въ одной колоніи подземное кладбище, въ которомъ муравьи были заняты погребеніемъ своихъ мертвыхъ, покрывая ихъ землею. Одинъ изъ нихъ, видимо, охваченный сильнымъ душевнымъ волненіемъ, хотѣлъ снова вырыть тѣла, но его удержали отъ этого могильщики»... «Дюжина молодыхъ царицъ, читаемъ въ другомъ мѣстѣ, забавлялись тѣмъ, что взлѣзали на большой камень, лежавшій у входа въ муравейникъ. Онѣ шутя тѣснились и толкались. Каждая хотѣла получить лучше мѣсто. Рабочіе не принимали участія въ этой игрѣ, но, казалось, наблюдали за ней. По временамъ они привѣтствовали своихъ принцесъ щупальцами, предоставляя имъ, впрочемъ, полную свободу». Или еще разсказъ: «Молодой муравей при своемъ вступленіи въ свѣтъ, повидимому, еще не имѣетъ достаточныхъ свѣдѣній объ обязанностяхъ, падающихъ на него, какъ на сочлена общества. Его ведутъ по гнѣзду, обучаютъ домашнимъ добродѣтелямъ, въ особенности уходу за личинками. Позднѣе учатъ его от-

личать друзей отъ враговъ» [1]. Читая подобные разсказы, можно подумать, что это—басни, составленныя для дѣтей. Но Romanes думаетъ иначе: онъ выдаетъ все это за дѣйствительныя событія. Нужно ли послѣ этого удивляться, что между человѣкомъ и животными не находятъ никакого существеннаго различія? Различія такого и быть не можетъ, когда на животныхъ цѣликомъ переносятъ душевную жизнь человѣка.

Резюмируя вышесказанное, мы видимъ, что самооткровеніе духа есть единственный опытный источникъ, изъ котораго мы получаемъ непосредственное знаніе о своей собственной душевной жизни и посредственное знаніе о душевной жизни другихъ существъ. Посему, если мы хотимъ выработать правильное понятіе о духѣ и его жизни,—мы должны держаться этого источника, какъ можно, ближе, заимствуя изъ него, а не изъ внѣшняго наблюденія руководящіе принципы. А чтобы этотъ источникъ былъ чистъ и давалъ полное отраженіе человѣческаго духа, мы должны позаботиться о просвѣтленіи и облагороженіи своей души, о развитіи тѣхъ ея сторонъ, которыя отличаютъ насъ отъ животныхъ. Только подъ этимъ условіемъ мы откроемъ въ себѣ идеальные запросы и усмотримъ въ своей природѣ отраженіе вѣчной, божественной природы. Неразуміе исключительной погони за матеріальными благами мы русскіе уже почувствовали. Призывъ къ религіозно - нравственному образованію у насъ уже дѣлается. Будемъ надѣяться, что русскій народъ, хотя и темный, но всегда сердобольный и богобоязненный, давшій изъ своей среды цѣлый сонмъ великихъ подвижниковъ, отзовется на этотъ призывъ и разовьетъ высшія стороны своей духовной природы. Тогда создастся благопріятная почва для истиннаго направленія науки о духѣ и мы будемъ имѣть вмѣсто психологіи человѣка—животнаго психологію человѣка—

ОБРАЗА БОЖІЯ, умаленнаго малымъ чимъ отъ ангелъ, славою и честью вѣнчаннаго-царя видимаго міра.

Виталій Серебрениковъ.

---

[1] Wundt, Vorlesungen über Menschen und Thierseele. 2-te Auflage. Hamburg und Leipzig. 1892. p. 372—378.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Отчёт о состоянии С.-Петербургской Духовной Академии за 1896 год

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 3. С. 440-480.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Отчетъ о состояніи С.-Петербургской Духовной Академіи за 1896 годъ.

Преосвященнѣйшіе Архипастыри,

Милостивые Государи!

Совѣтъ С.-Петербургской Духовной Академіи, на основаніи §§ 90 и 91 академическаго устава, имѣетъ честь представить вашему просвѣщенному вниманію отчетъ о состояніи Академіи за минувшій 1896 годъ.

А. СОСТАВЪ АКАДЕМІИ.

I. Составъ почетныхъ членовъ.

Къ началу отчетнаго года почетными членами Академіи состояли 34 лица, изъ нихъ 18 преосвященныхъ архипастырей, 2 протопресвитера, 6 протоіереевъ и 8 лицъ свѣтскаго званія.

Въ отчетномъ году Академія понесла утрату въ лицѣ трехъ скончавшихся своихъ почетныхъ членовъ: высокопреосвященнаго Саввы, архіепископа тверскаго и кашинскаго, преосвященнаго Діонисія, епископа уфимскаго и мензелинскаго, и бывшаго законоучителя Николаевскаго кавалерійскаго училища протоіерея Кирилла Кирилловича Крупскаго.

Высокопреосвященный Савва будетъ памятенъ въ исторіи отечественной церкви и просвѣщенія ревностными попеченіями о благѣ преемственно ввѣрявшихся ему паствъ, учено-литературными трудами и особеннымъ вниманіемъ къ потреб-

ностямъ духовнаго образованія. Мужъ обильныхъ духовныхъ дарованій, почившій іерархъ, по его собственному свидѣтельству, съ раннихъ лѣтъ имѣлъ «непреодолимое влеченіе къ занятію книжному». Эта рано пробудившаяся любознательность, вмѣстѣ съ готовностью быть и для другихъ полезнымъ своею начитанностью, особенно обнаружилась во время прохожденія имъ должности синодальнаго ризничаго, завѣдывавшаго и синодальной библіотекой въ Москвѣ, когда онъ, по его выраженію, «возлюбилъ въ священныхъ древностяхъ искать слѣдовъ и воспоминаній древней церковной жизни» и, производя археологическія изысканія, вмѣстѣ съ тѣмъ оказывалъ существенныя научныя услуги русскимъ и иностраннымъ ученымъ, работавшимъ въ библіотекѣ. Указанная черта характера наблюдалась въ почившемъ въ теченіи всей почти его послѣдующей жизни. Въ связи съ этимъ находилась также отличавшая его обширная литературная дѣятельность, которою онъ пріобрѣлъ себѣ заслуженную извѣстность. Составленный имъ «Указатель для обозрѣнія Московской Патріаршей (нынѣ Синодальной) ризницы и библіотеки», во второмъ изданіи удостоенный отъ Академіи Наукъ Уваровской преміи; особый «Указатель для обозрѣнія московской Патріаршей ризницы», въ 1883 году вышедшій уже пятымъ, дополненнымъ изданіемъ и переведенный на французскій языкъ (2-me édition Moscou 1865), съ приложеніемъ снимковъ съ замѣчательнѣйшихъ предметовъ ризницы; его статья—«Вновь открытые памятники XI вѣка» въ «Извѣстіяхъ Академіи Наукъ»; капитальный трудъ—«Палеографическіе снимки съ греческихъ и славянскихъ рукописей Московской Синодальной библіотеки»; изданное подъ его ближайшимъ наблюденіемъ «Собраніе мнѣній и отзывовъ московскаго митрополита Филарета по учебнымъ и церковно-государственнымъ вопросамъ и по дѣламъ православной церкви на Востокѣ», сборники «Писемъ митр. Филарета» и другія изданія, снабженныя историческими справками, обстоятельными примѣчаніями и объясненіями преосвященнаго издателя, представляютъ труды, имѣвшіе и имѣющіе значительную важность, притомъ не только научную. Въ частности, его «Собраніе мнѣній и отзывовъ митрополита Филарета» несомнѣнно долго будетъ имѣть не только цѣнность сборника важныхъ историческихъ матеріаловъ, но и значеніе руководственное въ сомнительныхъ и трудныхъ дѣлахъ церковнаго управленія и церковной жизни. Къ этимъ изданіямъ, явившимся въ

свѣтъ при жизни высокопреосвященнаго Саввы, присоединяется нынѣ предпринимаемое Московскою Духовною Академіею посмертное изданіе его автобіографическихъ записокъ, на страницы которыхъ усопшій іерархъ, по своему положенію близко знакомый со многими выдающимися дѣятелями, могъ заносить сообщенія и наблюденія высокой исторической важности и которыя составятъ цѣнный историческій памятникъ. Послѣднею по времени заслугою его для дѣла отечественнаго просвѣщенія была передача собранной имъ обширной библіотеки въ собственность Московской Академіи, въ которой онъ получилъ образованіе и во главѣ которой потомъ стоялъ въ качествѣ ея ректора. Вручая Академіи свои книжныя и рукописныя пріобрѣтенія, почившій вновь засвидѣтельствовалъ свою особенную попечительность о потребностяхъ духовнаго образованія. Всею же вообще своею жизнію и общественнымъ служеніемъ въ санѣ архипастырскомъ онъ явилъ въ себѣ истиннаго ученика его рукоположителя и руководителя, приснопамятнаго митрополита московскаго Филарета.

Преосвященный Діонисій почти всю жизнь свою провелъ въ служеніи Церкви по преимуществу миссіонерскомъ. Около 55 лѣтъ продолжалось его служеніе, и все это время оно было запечатлѣно истинною ревностію и настойчивымъ стремленіемъ сдѣлать все необходимое для духовнаго просвѣщенія какъ коренныхъ русскихъ, такъ, въ особенности, инородцевъ тѣхъ епархій, въ которыхъ Богъ привелъ его служить. Будучи въ санѣ священника-миссіонера и потомъ епископа якутскаго, онъ предпринималъ отдаленнѣйшія, соединенныя съ чрезвычайными лишеніями и опасностями, миссіонерскія путешествія, для проповѣди Слова Божія, и эта проповѣдь принесла плодъ обильный. Въ тотъ же періодъ своей жизни онъ подготовилъ частію единолично, частію совмѣстно съ другими сотрудниками, нѣкоторыя изданія, въ которыхъ далъ миссіонерамъ вѣрнѣйшія средства для первоначальнаго и дальнѣйшаго духовнаго просвѣщенія якутовъ. Онъ именно потрудился надъ переводами на якутскій языкъ Евангелія и Апостола, а также необходимыхъ богослужебныхъ книгъ, которые и были потомъ отпечатаны славянскими буквами для употребленія въ якутской области. Нѣсколько позже, когда и для якутовъ и для духовныхъ лицъ, поступавшихъ на мѣстную епархіальную службу изъ другихъ губерній, открылась нужда въ общепонятномъ изложеніи грамматики якутскаго языка, достойный миссіонеръ составилъ «Крат-

кую грамматику якутскаго языка», изданную съ разрѣшенія Св. Синода въ 1858 году. Это былъ трудъ для той поры особо нужный и въ своемъ родѣ единственный, такъ какъ, по заявленію самого автора руководства, появившіяся предъ тѣмъ ученыя изслѣдованія о туземныхъ языкахъ, въ томъ числѣ и объ языкѣ якутовъ, для мѣстнаго края были совершенно неизвѣстны и непригодны. Своими трудами въ якутской области оставивъ неизгладимую по себѣ память добраго пастыря, усопшій епископъ-миссіонеръ, послѣ перевода на уфимскую каѳедру, и здѣсь обнаружилъ ту же ревность о распространеніи свѣта Христовой вѣры среди мѣстныхъ инородцевъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ виду особеннаго состава населенія этой епархіи, онъ замѣчательно бдительно заботился объ огражденіи христіанъ изъ инородцевъ отъ вліянія упрочившагося здѣсь мусульманства, которое опирается на сравнительно весьма многочисленныя мечети и школы. Этотъ трудъ отошедшаго отъ насъ іерарха въ исторіи отечественной Церкви не будетъ забытъ никогда.

Жизнь названныхъ почетныхъ членовъ Академіи прошла вдали отъ нея, и Академія находилась съ ними почти исключительно лишь въ духовномъ общеніи. Жизнь послѣдняго изъ умершихъ почетныхъ членовъ, протоіерея Кирилла Кирилловича Крупскаго, протекла на глазахъ и отчасти даже въ стѣнахъ Академіи, въ которой онъ получилъ высшее образованіе и нѣкоторое время служилъ. Почившій о. протоіерей въ исторіи Академіи памятенъ какъ первый магистръ XII академическаго курса, давшаго отечественной церкви и государству цѣлый рядъ выдающихся тружениковъ, затѣмъ—какъ даровитый баккалавръ Академіи по классу философскихъ наукъ и, наконецъ, какъ одинъ изъ тѣхъ воспитанниковъ ея, которые съ особенною пользою служили дѣлу духовнаго руководительства юношества въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ. Это послѣднее свое служеніе почившій проходилъ при одномъ изъ военно-учебныхъ заведеній столицы, среди людей разнаго направленія и разныхъ убѣжденій, и при этомъ обнаружилъ и замѣчательную христіанскую ревность и многостороннюю просвѣщенную пастырскую опытность. Въ теченіе многолѣтней своей службы постоянно принимая участіе въ трудахъ коммиссій, учреждавшихся по вопросамъ о преподаваніи Закона Божія въ военно-учебныхъ заведеніяхъ, и въ продолженіе многихъ лѣтъ занимая высокій постъ наблюдателя за преподаваніемъ Закона Божія во всѣхъ военно-учебныхъ заведеніяхъ Петербурга, скончав-

шійся почетный членъ Академіи всегда былъ однимъ изъ самыхъ видныхъ и достойныхъ представителей нашего бѣлаго духовенства, что и выразилось рельефно во время памятнаго многимъ празднованія 50-лѣтія его достойной службы.

Въ отчетномъ году Совѣтомъ Академіи избраны въ званіе почетныхъ членовъ Академіи: высокопреосвященный Арсеній, архіепископъ рижскій и митавскій, преосвященный епископъ Гурій, предсѣдатель Училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ, каѳедральный протоіерей Исаакіевскаго каѳедральнаго собора Петръ Алексѣевичъ Смирновъ, протоіерей церкви Владимірской Божіей Матери въ С.-Петербургѣ Петръ Іосифовичъ Никитскій и бывшій заслуженный ординарный профессоръ С.-Петербургской Академіи, дѣйствительный статскій совѣтникъ, Александръ Львовичъ Катанскій.

II. Составъ начальствующихъ, наставниковъ и прочихъ должностныхъ лицъ Академіи.

Въ личномъ составѣ и служебномъ положеніи начальствующихъ, наставниковъ и должностныхъ лицъ Академіи произошли слѣдующія перемѣны:

Указомъ Святѣйшаго Синода отъ 21 іюня за № 2936 заслуженный ординарный профессоръ по каѳедрѣ догматическаго богословія, докторъ богословія, Александръ Катанскій уволенъ, вслѣдствіе прошенія его, отъ службы при Академіи, съ правомъ ношенія въ отставкѣ мундира, присвоеннаго занимаемой имъ должности.

Указомъ Святѣйшаго Синода отъ 5 сего февраля за № 616 заслуженный ординарный профессоръ по каѳедрѣ библейской исторіи, докторъ богословія, дѣйствительный статскій совѣтникъ Ѳеодоръ Елеонскій также уволенъ, вслѣдствіе его прошенія, отъ службы при Академіи, съ правомъ носить въ отставкѣ мундиръ.

Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ латинскаго языка и его словесности, докторъ церковной исторіи, Александръ Садовъ Совѣтомъ Академіи 3 апрѣля избранъ въ званіе ординарнаго профессора и утвержденъ въ этомъ званіи указомъ Святѣйшаго Синода отъ 19 мая за № 83.

Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ общей церковной исторіи, докторъ церковной исторіи, Василій Болотовъ

избранъ Совѣтомъ Академіи 13 сентября въ званіе ординарнаго профессора и утвержденъ въ этомъ званіи указомъ Святѣйшаго Синода отъ 19 октября за № 5249.

Доцентъ по каѳедрѣ психологіи, магистръ богословія, Виталій Серебрениковъ избранъ Совѣтомъ Академіи 3 іюня въ званіе экстраординарнаго профессора и указомъ Святѣйшаго Синода отъ 19 іюля за № 3502 утвержденъ въ этомъ званіи.

19 декабря Совѣтъ Академіи избралъ на имѣющуюся вакансію экстраординарнаго профессора доцента по каѳедрѣ патристики, магистра богословія, Тимоѳея Налимова.

Исправляющій должность доцента по каѳедрѣ Священнаго Писанія Ветхаго Завѣта, кандидатъ богословія, Александръ Рождественскій, по защитѣ имъ сочиненія «Откровеніе Даніилу о семидесяти седьминахъ. Опытъ толкованія 24—27 стиховъ 9-й главы книги пророка Даніила». Спб. 1896 г., удостоенъ Совѣтомъ Академіи степени магистра богословія и утвержденъ въ этой степени указомъ Святѣйшаго Синода отъ 10 іюля за № 3331. Резолюціею Его Высокопреосвященства отъ 21 сентября за № 4416 г. Рождественскій утвержденъ въ званіи доцента Академіи.

На освободившуюся, съ выходомъ въ отставку профессора А. Л. Катанскаго, каѳедру догматическаго богословія Совѣтъ Академіи 2 октября избралъ бывшаго профессорскимъ стипендіатомъ при Академіи съ 15 августа 1895 года по 15 августа 1896 года кандидата богословія Петра Лепорскаго, въ качествѣ исправляющаго должность доцента. Постановленіе Совѣта объ избраніи Петра Лепорскаго утверждено Его Высокопреосвященствомъ 4 октября.

Исправляющій должность доцента по каѳедрѣ введенія въ кругъ богословскихъ наукъ и помощникъ инспектора Евгеній Аквилоновъ въ ноябрѣ мѣсяцѣ отчетнаго года былъ опредѣленъ Его Высокопреосвященствомъ въ священника къ Знаменской Входо-іерусалимской церкви въ С.-Петербургѣ и подалъ прошеніе объ увольненіи его отъ должности помощника инспектора. Резолюціею Его Высокопреосвященства отъ 3 декабря за № 5731 священникъ Аквилоновъ былъ уволенъ отъ названной должности, а на его мѣсто опредѣленъ, по рекомендаціи инспектора и представленію преосвященнаго Ректора Академіи, кандидатъ богословія С.-Петербургской духовной академіи LI выпуска, коллежскій секретарь Константинъ Велтистовъ, бывшій до того времени чиновникомъ въ канцеляріи Военнаго Министерства.

За совершившимися въ теченіе отчетнаго года перемѣнами къ 1 января 1897 года при Академіи состояли: ректоръ преосвященный Іоаннъ, епископъ нарвскій, инспекторъ и ординарный профессоръ Николай Покровскій, 4 ординарныхъ профессора (изъ нихъ 1 заслуженный), 9 экстраординарныхъ профессоровъ, 4 доцента, 6 исправляющихъ должность доцента, 3 лектора новыхъ языковъ, 2 нештатныхъ преподавателя и 8 должностныхъ лицъ, всего 38 человѣкъ.

III. Составъ учащихся.

Къ началу отчетнаго года всѣхъ студентовъ въ Академіи было 236. По курсамъ они распредѣлялись слѣдующимъ образомъ: въ I курсѣ было 55 студентовъ, во II—57, въ III—70 и въ IV—54. Изъ нихъ на казенномъ содержаніи состояли 120 человѣкъ, на стипендіяхъ Святѣйшаго Синода 29 и на стипендіяхъ частныхъ лицъ и учрежденій 20; 46 студентовъ помѣщались въ Академіи въ качествѣ пансіонеровъ; 21 студентъ (I к.—3 студента, II к.—4, III к.—7 и IV курса—7) жили на частныхъ квартирахъ у своихъ родителей и родственниковъ тамъ же, гдѣ они жили и въ 1895 году (см. отчетъ о состояніи Академіи за 1895 годъ, отдѣлъ III. «Составъ учащихся»).

Въ отчетномъ году окончили курсъ ученія 52 студента [1], 4 уволены по прошенію изъ Академіи (изъ нихъ болгаринъ Спасъ Николовъ переведенъ въ Кіевскую духовную академію и Евгеній Пясецкій—въ Московскую) и 2 студента—Овчинниковъ Геннадій IV к. и Генкинъ Викторъ I к. скончались.

Вновь принято въ Академію въ началѣ 1896/7 учебнаго года въ составъ I курса 74 студента (въ томъ числѣ 62 воспитанника духовныхъ семинарій, 1 бывшій студентъ Спб. технологическаго института, 1 окончившій курсъ въ Александровскомъ кадетскомъ корпусѣ и 10 иностранцевъ: 1 сиріецъ, 4 грека, 1 сербъ и 4 болгарина, изъ нихъ 1 священникъ; изъ числа воспитанниковъ семинарій, принятыхъ въ Академію въ составъ I курса, 2 имѣютъ священническій санъ). Сверхъ того,

[1]) Кромѣ того, студенту IV к. Алексѣю Новскому, не сдавшему, вслѣдствіе болѣзни, нѣкоторыхъ выпускныхъ экзаменовъ, разрѣшено сдать ихъ по выздоровленіи.

оставлены на второй годъ на I курсѣ, по прошеніямъ, студенты Николай Намoрадзе и Михаилъ Невдачинъ. Въ началѣ учебнаго года, съ разрѣшенія Его Высокопреосвященства, по рекомендаціи преосвященнаго ректора, въ составъ IV курса принятъ Сергѣй Коротковъ, окончившій 3 курса Кіевской духовной академіи, и ранѣе обучавшійся въ харьковской духовной семинаріи. Студенты II курса Борисъ Жуковичъ и Георгій Шелепинъ оставлены, по прошенію, на томъ же курсѣ на второй годъ.

Такимъ образомъ къ концу отчетнаго года всѣхъ студентовъ въ Академіи было 252; изъ нихъ на I курсѣ состояло 76, на II—52, на III—54 и на IV—70.

Изъ указаннаго числа студентовъ на казенномъ содержаніи состояло 119 (одна казеннокоштная стипендія переведена въ Московскую академію на содержаніе перешедшаго туда студента II к. Е. Пясецкаго), на особыхъ стипендіяхъ Святѣйшаго Синода—33 (въ томъ числѣ 1 священникъ, 3 іеромонаха, 1 іеродіаконъ, 3 грузина и 25 иностранцевъ— грековъ, сербовъ, болгаръ и 1 сиріецъ; между болгарами 1 священникъ и 1 іеродіаконъ); на стипендіяхъ частныхъ лицъ—19 и Александро-Невской лавры—2; 45 студентовъ помѣщались въ академическомъ корпусѣ въ качествѣ пансіонеровъ и 34 жили на частныхъ квартирахъ у своихъ родителей и родственниковъ.

Находился въ отпускѣ, съ мая мѣсяца, по болѣзни, и не явился къ концу отчетнаго года студентъ II к. болгарскій уроженецъ іеродіаконъ Варлаамъ Рыболовскій.

Кромѣ студентовъ, въ началѣ отчетнаго года состояло посторонних слушателей 11 человѣкъ; изъ нихъ одинъ пользовался стипендіей Святѣйшаго Синода и помѣщался въ академическомъ корпусѣ (іеромонахъ Леонидъ Скобѣевъ). Къ концу отчетнаго года стороннихъ слушателей было 5 человѣкъ, изъ нихъ слушали лекціи со студентами IV курса—1 (псаломщикъ), III курса—1 (бывшій стипендіатъ для приготовленія къ профессорскому званію при Императорскомъ Харьковскомъ Университетѣ), II к.—2 (одинъ священникъ и 1 діаконъ) и I к.—1 (студентъ псковской духовной семинаріи).

Общество вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ С.-Петербургской духовной академіи дѣятельно продолжало оказывать денежныя вспоможенія бѣднѣйшимъ пансіонерамъ и приходящимъ студентамъ. Въ теченіе первой половины отчетнаго года оно внесло въ Правленіе Академіи на содержаніе

пансіонеровъ 1732 р. 50 к., и въ теченіе второй половины 1273 р. 25 к., всего 3005 р. 75 к. Кромѣ того, Обществомъ выдано ежемѣсячныхъ и единовременныхъ пособій своекоштнымъ студентамъ въ отчетномъ году 474 р. Такимъ образомъ всего пособій въ 1896 году Общество выдало на сумму 3479 р. 75 к.

Кромѣ Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Академіи были лица и учрежденія, которыя оказали въ отчетномъ году щедрую помощь студентамъ Академіи. Такъ 18 декабря минувшаго года Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Палладій, Митрополитъ С.-Петербургскій и Ладожскій, вручилъ преосвященному ректору Академіи на учрежденіе стипендіи имени Его Высокопреосвященства 10 билетовъ 5 5% займа Государственной Коммиссіи Погашенія Долговъ по 500 руб. каждый, всего на сумму 5000 руб. Эти деньги представлены Его Высокопреосвященству Александро-Невской Лаврою на предметъ учрежденія въ Академіи стипендіи для одного изъ бѣднѣйшихъ студентовъ въ ознаменованіе исполнившагося 18 декабря 1896 года тридцатилѣтія служенія Его Высокопреосвященства въ архіерейскомъ санѣ. Стипендія и положеніе о ней утверждены указомъ Святѣйшаго Синода отъ 31 минувшаго января за № 556. Засимъ лицо, пожелавшее остаться неизвѣстнымъ, «желая сохранить благодарную память о своемъ воспитаніи и образованіи въ Академіи», прислало на имя преосвященнаго ректора 1000 р. на учрежденіе стипендіи имени XXX курса съ просьбою, обращенною къ своимъ товарищамъ по Академіи, принять посильное участіе въ благомъ и полезномъ дѣлѣ. На этотъ призывъ отозвались: неизвѣстный, приславшій чрезъ начальника Синодальнаго Архива А. Н. Львова 100 руб., п. Е. С., пожертвовавшій чрезъ протоіерея Г. И. Титова 100 руб. и одинъ изъ воспитанниковъ XXX курса, изъ Кишинева, также приславшій 100 р. Всѣ эти взносы обращены въ свидѣтельства государственной 4% ренты. Кромѣ того, на ту же стипендію пожертвовано свидѣтельство 4% ренты въ 100 руб. Въ отчетномъ году кандидатъ XLII курса Спб. академіи священникъ о. Александръ Златковскій представилъ преосвященному ректору Академіи 1200 рублей. свидѣтельствами 4% ренты на учрежденіе въ Академіи стипендіи имени этого курса. Этотъ капиталъ составился изъ взносовъ кандидатовъ означеннаго выпуска. Сверхъ того, въ продолженіи всего отчетнаго года въ Правленіе Академіи поступали пожертвованія

кандидатовъ выпусковъ XLVII и L курсовъ на образованіе въ Академіи стипендій имени этихъ курсовъ.

Наконецъ, по распоряженію г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, Хозяйственнымъ Управленіемъ въ отчетномъ году высланы денежныя пособія для уплаты за содержаніе въ Академіи студентамъ: Николаю Драницыну III к. 225 рубл., Алексѣю Подлинскому I курса 337 р. 50 к., Николаю Ромаскевичу II к. 195 р., Ивану Мостипану III к. 112 р. 50 к. Сергѣю Архангелову III курса 225 рублей, Ивану Заплатину III курса 225 рубл., Евгенію Шаволову I курса 100 р., Ивану Переверзеву III курса 275 рублей, Константину Фаминскому IV к. 225 рубл., Ѳеофану Шеляговскому IV курса 225 рубл., Александру Ельцову IV к. 225 р., Константину Смирнову IV к. 225 рубл., Виктору Тихомирову IV к. 225 рубл., Анатолію Пятницкому IV к. 225 р., Ивану Мостипану IV к. 225 р., Николаю Лыткину III к. 225 р., Ивану Косаткину II к. 225 р., Павлу Виноградову II к. 225 р., священнику Николаю Миловидову I к. 225 рубл., П. Успенскому и Александру Коротаеву I к. по 225 рубл., Митрофану Семенову и Петру Беклемишеву III к. по 225 р., и Іоасафу Никанорову III к. 56 р. 25 к., а всего 5126 р. 25 к. Всѣ эти пособія выданы Хозяйственнымъ Управленіемъ заимообразно съ тѣмъ, чтобы выданныя деньги были возвращены названными студентами по поступленіи ихъ на службу.

Сверхъ сего, изъ суммъ редакціи „Церковн. Вѣдомостей“ выдано пособіе 3 студентамъ, по 60 руб. каждому — Ивану Косаткину, Петру Беклемишеву и Николаю Ромаскевичу.

Б. ДѢЯТЕЛЬНОСТЬ АКАДЕМІИ.

I. Занятія Совѣта Академіи.

Въ теченіе отчетнаго года Совѣтъ Академіи имѣлъ 21 собраніе, въ томъ числѣ 1 торжественное, по случаю годичнаго акта, 1 по случаю магистерскаго коллоквіума доцента А. Рождественскаго, 1 для выслушанія пробной лекціи кандидата на замѣщеніе каѳедры догматическаго богословія и 18 обыкновенныхъ, очередныхъ. Предметами занятій Совѣта служили текущія дѣла, касающіяся ученой и учебно-воспитательной дѣятельности Академіи, замѣщеніе вакантной каѳедры догма-

тическаго богословія, присужденіе ученыхъ степеней, присужденіе за ученыя сочиненія премій, денежныхъ наградъ и почетныхъ отзывовъ, пополненіе академической библіотеки и т. д.

Въ отчетномъ году экстраординарный профессоръ Василій Болотовъ за свои выдающіеся ученые труды удостоенъ Совѣтомъ Академіи степени доктора церковной исторіи.

И. д. доцента Александръ Рождественскій удостоенъ степени магистра богословія за сочиненіе: „Откровеніе Даніилу о семидесяти седьминахъ. Опытъ толкованія 24—27 стиховъ 9-й гл. кн. прор. Даніила». Спб. 1896.

Въ отчетномъ году разрѣшены къ печатанію диссертаціи на степень магистра богословія: Ивана Евсѣева «Книга пророка Исаіи въ древне-славянскомъ переводѣ», Александра Петровскаго «Литургіи Апостоловъ Іакова, Ѳаддея, Марія и Евангелиста Марка», Михаила Пальмова «Идолопоклонство у древнихъ евреевъ» и Аѳанасія Ярушевича «Ревнитель православія князь Константинъ Ивановичъ Острожскій (1461—1530) и православная Литовская Русь въ его время». Въ степени кандидата богословія утверждены 54 человѣка, въ томъ числѣ 50 окончившихъ курсъ въ отчетномъ году, 1 окончившій въ 1888 году, 1 — въ 1893 году и 2 — въ 1895 г. и 3 стороннихъ слушателя: іеромонахи Александръ Головинъ и Леонидъ Скобѣевъ и діаконъ Михаилъ Смирновъ.

Званія дѣйствительнаго студента удостоенъ болгарскій уроженецъ Стоилъ Димчевъ, не подавшій курсоваго сочиненія.

Въ качествѣ приготовляющихся къ занятію преподавательскихъ вакансій оставлены при Академіи на одинъ годъ кандидаты богословія Василій Быстровъ и Николай Сагарда, первый—при каѳедрѣ библейской исторіи и второй—при каѳедрѣ Священнаго Писанія Ветхаго Завѣта.

Совѣтомъ Академіи удостоены премій Высокопреосвященнаго митрополита Макарія сочиненія: заслуженнаго ординарнаго профессора Тимоѳея В. Барсова „Святѣйшій Синодъ въ его прошломъ“ (Спб. 1896)—первой наставнической преміи за текущій преміальный годъ въ размѣрѣ 451 р. 48 к.; исправляющаго должность доцента священника Евгенія П. Аквилонова „Новозавѣтное ученіе о Церкви. Опытъ догматическаго изслѣдованія». Спб. 1896—второй наставнической преміи за тотъ же годъ, въ размѣрѣ 270 р. 90 к., и сочиненіе доцента Александра П. Рождественскаго ,,Откровеніе Даніилу

о семидесяти седьминахъ" преміи, оставшейся отъ 1894 года, въ размѣрѣ 322 р. 90 к.

Въ академическую библіотеку поступило всего 1219 названій (въ количествѣ свыше 2000 книгъ), изъ коихъ чрезъ покупку пріобрѣтено 417 названій, остальныя 802 названія поступили въ даръ отъ разныхъ лицъ и учрежденій. Въ числѣ пожертвованныхъ находятся 1 рукопись [1]) и 1 печатная церковно-славянская книга [2]). Всего съ прежде пріобрѣтенными въ библіотекѣ состоитъ 63117 названій книгъ, въ томъ числѣ 4027 рукописей.

Даровыя книги въ отчетномъ году поступили отъ разныхъ ученыхъ обществъ и учрежденій, а также и отъ частныхъ лицъ: отъ Его Высокопревосходительства, Г. Оберъ-Прокурора Св. Синода К. П. Побѣдоносцева, отъ Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Антонія, архіепископа финляндскаго, Преосвященнаго Николая, Начальника Японской Миссіи, отъ заслуженнаго ординарнаго профессора И. Е. Троицкаго и отъ других. Профессоромъ И. Е. Троицкимъ пожертвовано въ отчетномъ году 283 названія, въ количествѣ 370 книгъ; пожертвованныя имъ книги отличаются рѣдкостью изданій, превосходною сохранностью и прекрасными переплетами.

Книгами и рукописями въ отчетномъ году пользовались и стороннія лица съ разрѣшенія начальства. Всего въ отчетномъ году выдано свыше 20 тысячъ экземпляровъ.

Въ церковно-археологическій музей вновь поступило свыше 100 предметовъ древности. Наибольшее число предметовъ пожертвовано профессоромъ И. Е. Троицкимъ, помощникомъ библіотекаря И. Е. Евсѣевымъ, настоятелемъ церкви Императорской Русской Миссіи въ Токіо священникомъ С. І. Глѣбовымъ и г. Машуковымъ. Музей посѣщаемъ былъ главнымъ образомъ студентами Академіи, которые знакомились здѣсь съ памятниками церковной старины подъ руководствомъ про-

---

[1]) Сборникъ святоотеческихъ словъ (преимущественно Кирилла Іерусалимскаго)—въ 4-ку, на 225 лист.; писанъ скорописью половины XVII вѣка. Рукопись поступила въ даръ отъ бывшаго воспитанника академіи о. Василія Кожина.

[2]) „Симфоніи" разныхъ изданій и авторовъ: а) *Кантеміра*—на кн. Псалмовъ, изд. 1727 года,—б) *Богданова*—на 14 посл. ап. Павла и Апокалипсисъ, изд. 1737 года,—и в) *Ильинскаго*—на Четвероевангеліе и Д. Св. Апостолъ, изд. 1761 года,—всѣ въ одной книгѣ, поступившей въ даръ отъ проф. И. Е. Троицкаго.

фессора, завѣдывающаго музеемъ. Посѣщали музей также и сторонніе любители старины.

II. Занятія Правленія Академіи.

Занятія Правленія Академіи, согласно требованію академическаго устава, съ одной стороны состояли въ завѣдываніи хозяйственно-распорядительною частью, куда относятся составленіе смѣты доходовъ и расходовъ по содержанію Академіи, пріемъ и расходованіе суммъ смѣтныхъ и сверхсмѣтныхъ и процентовъ съ имѣющихся въ Академіи капиталовъ; своевременное и наиболѣе выгодное заготовленіе потребныхъ для Академіи матеріаловъ и припасовъ; наблюденіе за исправнымъ выполненіемъ поставщиками и подрядчиками заключенныхъ съ ними контрактовъ по поставкѣ разныхъ припасовъ и по выполненію различныхъ работъ; наблюденіе за порядкомъ, чистотою и исправнымъ содержаніемъ академическихъ зданій; пополненіе и исправленіе студенческой мебели и проч. Съ другой стороны Правленіе Академіи вѣдало и нѣкоторыя дѣла административнаго и учебно-воспитательнаго характера, каковы увольненіе студентовъ Академіи, разсмотрѣніе вѣдомостей о поведеніи студентовъ, донесеніе инспектора о студентахъ уволенныхъ въ отпускъ, разсмотрѣніе донесеній инспектора о студентахъ, не подавшихъ въ срокъ семестровыхъ сочиненій, наложеніе штрафовъ на тѣхъ изъ нихъ, которые опоздали подачею сочиненій по причинамъ, признаннымъ Правленіемъ не заслуживающими уваженія, и др. дѣла, касающіяся учебныхъ студенческихъ занятій.

III. Занятія наставниковъ Академіи.

Наставники Академіи сосредоточивали свою дѣятельность главнымъ образомъ на преподаваніи своихъ наукъ.

Ректоръ Академіи преосвященный Іоаннъ, епископъ нарвскій, въ отчетномъ году читалъ лекціи по Священному Писанію Новаго Завѣта, и именно сдѣлалъ обозрѣніе пастырскихъ посланій св. Апостола Павла къ Тимоѳею и Титу, при чемъ были разсмотрѣны различныя мнѣнія о писателѣ, времени, мѣстѣ написанія посланій и проч.

Инспекторъ Академіи ординарный профессоръ по каѳедрѣ церковной археологіи и литургики *Николай Покровскій* въ теченіе первой половины отчетнаго года студентамъ III и IV курсовъ совмѣстно преподалъ по литургикѣ о частномъ богослуженіи православной церкви, особенно объ обрядовой сторонѣ таинствъ; во вторую половину года студентамъ тѣхъ же курсовъ—по церковной археологіи—о памятникахъ церковнаго искусства въ древне-христіанскій и византійскій періодъ. Кромѣ того въ теченіе отчетнаго года велъ внѣклассныя занятія съ нѣкоторыми студентами по спеціальнымъ вопросамъ церковной археологіи и литургики. Программа выполнена.

Заслуженный профессоръ по каѳедрѣ исторіи и разбора западныхъ исповѣданій *Иванъ Троицкій* въ теченіе первой половины 1896 года разбиралъ вѣроученіе западныхъ исповѣданій, а во вторую половину года излагалъ ихъ исторію; изъ вѣроученія запад. исповѣданій осталось не разсмотрѣннымъ ученіе о таинствахъ и послѣдней судьбѣ по недостатку времени.

Заслуженный ординарный профессоръ по каѳедрѣ догматическаго богословія *Александръ Катанскій* до выхода своего въ отставку студентамъ III курса прочиталъ первую половину системы догматическаго богословія, до ученія о лицѣ І. Христа, Искупителя міра. Студентамъ IV курса прочиталъ отдѣлы изъ второй половины системы до ученія о семи церковныхъ таинствахъ. Остался не пройденнымъ конецъ системы, именно—ученіе о таинствахъ и ученіе о Богѣ, какъ выполнителѣ Его цѣлей о мірѣ.

Заслуженный ординарный профессоръ по каѳедрѣ церковнаго права *Тимоѳей Барсовъ* студентамъ III и IV курсовъ въ теченіе первой половины 1896 г. продолжалъ читать начатый въ концѣ 1895 г. курсъ церковнаго права, а именно прочиталъ объ источникахъ науки, о правахъ Христовой церкви, ея отношеніи къ государству и существующимъ въ государствѣ религіознымъ обществамъ; во вторую половину того же года читалъ объ устройствѣ и управленіи древней вселенской церкви.

Заслуженный ординарный профессоръ по каѳедрѣ библейской исторіи *Ѳеодоръ Елеонскій* въ теченіе первой половины 1896 г. продолжалъ чтенія изъ періода Синайскаго законодательства, начиная съ перехода израильтянъ черезъ Чермное море, съ изложеніемъ при этомъ основаній для опредѣленія продолжительности времени пребыванія израильтянъ въ Египтѣ и разсмотрѣніемъ мнѣній о личности фараона, современнаго

исходу изъ Египта, и оканчивая изложеніемъ событій странствованія израильтянъ по пустынѣ; въ теченіе второй половины года изложилъ введеніе въ библейскую исторію и въ исторію ветхозавѣтной церкви, затѣмъ приступилъ къ обзору событій 1-го библейскаго періода, но здѣсь чтенія были прерваны въ половинѣ октября вслѣдствіе болѣзни, заставившей просить потомъ объ увольненіи отъ службы при Академіи.

Ординарный профессоръ по каѳедрѣ новой общей гражданской исторіи *Николай Скабалановичъ* прочиталъ студентамъ I и II курсовъ въ теченіе первой половины 1896 г. объ императорахъ-иконоборцахъ, о династіяхъ Комниновъ и Ангеловъ въ связи съ крестовыми походами и о Византіи при латинскихъ императорахъ и Палеологахъ. Во вторую половину 1896 г. лекцій не читалъ по причинѣ болѣзни и программа осталась невыполненной (предполагалось же прочитать исторію зап. Европы отъ начала крестовыхъ походовъ до конца среднихъ вѣковъ).

Ординарный профессоръ по каѳедрѣ латинскаго языка и его словесности *Александръ Садовъ* въ теченіе первой половины 1896 года въ чтеніяхъ студентамъ I и II курсовъ продолжалъ изложеніе богопочтенія въ языческомъ Римѣ, начатое въ предшествовавшемъ году, именно: разсмотрѣлъ родовое богопочтеніе у римлянъ и отчасти государственный культъ, при чемъ сдѣлалъ полный обзоръ священныхъ мѣстъ у римлянъ; съ I курсомъ продолжалъ начатое въ предшествовавшемъ году чтеніе и объясненіе Цицеронова сочиненія «О природѣ боговъ»; со вторымъ курсомъ читалъ, съ необходимыми объясненіями, сатиры Персія: вторую, третью и часть пятой. Въ теченіе второй половины 1896 года въ чтеніяхъ студентамъ I и II курсовъ, послѣ обстоятельнаго обзора развитія исторіи римской литературы отъ первыхъ историко-литературныхъ опытовъ до новѣйшаго времени, разсмотрѣлъ начатки римской письменности и литературы и затѣмъ литературные труды древнѣйшихъ поэтовъ: Ливія Андроника, Гнея Невія и Квинта Эннія; въ I курсѣ, послѣ предварительнаго обозрѣнія римской прозаической и поэтической эпистолографіи, читалъ и объяснялъ одно изъ писемъ Горація, представляющихъ большой историко-литературный интересъ, именно первое письмо второй книги Гораціевыхъ Писемъ; во II курсѣ сдѣлалъ очеркъ жизни и литературной дѣятельности сатирика Ювенала и прочиталъ, съ необходимыми объясненіями, пятую сатиру Ювенала.

Ординарный профессоръ по каѳедрѣ общей церковной исторіи *Василій Болотовъ* въ первую половину 1896 г. читалъ студентамъ I-го (LVI курса) и II-го (LV) курса продолженіе исторіи вселенскихъ соборовъ и довелъ ее до VII вселенскаго собора включительно. Во вторую половину 1896 г. α) студентамъ I-го (LVII) и II-го (LVI) курса читалъ «введеніе» въ исторію церкви и затѣмъ отдѣлъ Аа. I: «Христіанство и міръ языческій: борьба христіанства съ язычествомъ въ жизни — а, 1. 2. 3»; β) студентамъ III-го (LV) и IV-го (LIV) курса, по предмету догматическаго богословія съ историческимъ изложеніемъ догматовъ прочиталъ «введеніе» и затѣмъ «ученіе о св. Троицѣ у древнихъ отцевъ и учителей церкви и церковныхъ писателей до Тертулліана включительно».

Съ окончаніемъ академическаго 1895—96 г. и съ переходомъ студентовъ LV курса на *третій* курсъ, на которомъ общая церковная исторія уже не читается, кругъ чтеній, этому курсу предложенныхъ, фактически законченъ. Студенты LV курса выслушали (съ начала 1894—95 академическаго года по конецъ 1895—96-го) введеніе въ церковную исторію и отдѣлъ А, но съ довольно значительными сокращеніями въ подробностяхъ, вызванными (какъ и опущеніе всего отдѣла Б) недостаткомъ учебнаго времени.

Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ русской церковной исторіи протоіерей *Павелъ Николаевскій* въ первую половину отчетнаго года закончилъ чтенія студентамъ III и IV курсовъ по исторіи русской церкви въ періодъ патріаршества, т. е. изложилъ внутреннее состояніе этой церкви въ Восточной Россіи — бытъ духовенства, состояніе управленія церковнаго и духовнаго просвѣщенія въ этотъ періодъ. Во вторую половину учебнаго года (съ сентября по декабрь) прочиталъ исторію русской церкви съ первыхъ временъ введенія христіанства на Руси до раздѣленія митрополій, т. е. до половины XV вѣка. Программа чтеній по этимъ отдѣламъ, представленная прот. Николаевскимъ въ Св. Синодъ, выполнена вполнѣ, исключая чтеній по исторіи западнорусской церкви; исторія этой церкви со времени раздѣленія митрополій до возсоединенія уніатовъ въ 1839 году, для соблюденія полноты и единства въ чтеніяхъ, по плану его лекцій составляетъ предметъ особаго отдѣльнаго курса, читаемаго имъ сту-

дентамъ. По недостатку времени за отчетный одинъ годъ не могли быть прочитаны ни исторія московской митрополіи, ни исторія синодальнаго періода русской церкви.

Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ пастырскаго богословія и педагогики протоіерей *Сергій Соллертинскій* въ теченіе первой половины 1896 года изложилъ студентамъ III и IV курсовъ общую методологію со всѣми вопросами, которые поставлены въ нормальной его программѣ. А во вторую половину 1896 года пробовалъ во 1-хъ сравнительно болѣе углубиться въ отысканіи пастырско-богословскихъ матеріаловъ, которые заключены въ Евангеліи, во 2-хъ представить подробное указаніе задачъ, условій и средствъ пастырскаго воздѣйствія, предполагаемыхъ ученіемъ Спасителя о будущей жизни, о законахъ духовнаго обнищанія, плача, кротости, правды и милостивости.

Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ теоріи словесности и исторіи иностранныхъ литературъ *Александръ Пономаревъ* въ теченіе минувшаго отчетнаго года прочиталъ студентамъ I и II курсовъ Академіи: а) въ первую половину года: 1. По теоріи словесности: очеркъ исторіи теоретическаго изученія словесности въ древности, въ средніе вѣка, въ новое время. 2. По исторіи иностранныхъ литературъ: о западно-европейскихъ литературахъ въ эпоху возрожденія и въ послѣдующее время до XVIII в. включительно. б) Во вторую половину года: 1. По теоріи словесности: объ эпосѣ народномъ и художественномъ въ послѣдовательномъ развитіи его различныхъ видовъ, отъ лиро-эпической народной пѣсни до новѣйшихъ романа и повѣсти. 2. По исторіи иностранныхъ литературъ: о западно-европейскихъ литературахъ въ средніе вѣка (въ Италіи, Германіи, Франціи, Англіи, Испаніи).

Программа предмета, разсчитанная на два года чтеній студентамъ I и II курсовъ, выполнена.

Экстраординарный профессоръ по исторіи славянскихъ церквей *Иванъ Пальмовъ* въ первую половину 1896 прочиталъ студентамъ I курса ($189^5/_6$ г.) курсъ чтеній по исторіи православныхъ юго-славянскихъ церквей (болгарской и сербской)—общій, а во вторую половину 1896 г. предложилъ студентамъ I к. (новаго состава—$189^6/_7$ учебнаго года) общій курсъ славянскихъ древностей и этнографіи и исторію христіанства у славянъ до времени св. Кирилла и Меѳодія. Вслѣдствіе значительнаго объема программы нѣкоторые отдѣлы приходилось

излагать кратко (съ указаніемъ на подробности въ литографированныхъ лекціяхъ за предшествующіе годы), а нѣкоторые (какъ церковную исторію славянъ, примкнувшихъ къ церкви римско-католической и впослѣдствіи ставшихъ частію протестантами) только схематически, въ самыхъ общихъ чертахъ.

Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ древней общей гражданской исторіи *Александръ Лопухинъ* въ теченіе первой половины отчетнаго (второй половины академическаго) года 1) студентамъ I курса читалъ изложеніе философско-историческихъ теорій Канта, Гегеля, О. Конта и Бокля съ критическимъ разсмотрѣніемъ ихъ, а также изложеніе положительно-христіанскаго взгляда на процессъ всемірно-историческаго развитія съ точки зрѣнія Промысла Божія; 2) студентамъ I и II курса вмѣстѣ—исторію древняго востока при свѣтѣ новѣйшихъ изслѣдованій и открытій въ области клинообразныхъ надписей, именно въ частности исторію Ассиро-Вавилоніи. Въ теченіе второй половины отчетнаго (первой половины новаго академическаго года) 3) студентамъ I курса читалъ введеніе въ исторію какъ науку, причемъ прослѣдилъ постепенное развитіе этого понятія у древнихъ языческихъ и христіанскихъ писателей и частнѣй подробно излагалъ философско-историческія воззрѣнія блаж. Августина, Боссюэта, Вико, Монтескьё и Гердера съ критическими замѣчаніями на нихъ; 4) студентамъ I и II курсовъ вмѣстѣ читалъ отдѣлъ своей программы о мірѣ доисторическомъ, причемъ изложилъ преданія народовъ о главнѣйшихъ событіяхъ первобытной исторіи съ указаніемъ соотношенія этихъ преданій съ данными библейскаго повѣствованія объ этомъ мірѣ.

Предназначенные для академическаго года отдѣлы программы прочитаны были сполна.

Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ еврейскаго языка и библейской археологіи *Иванъ Троицкій* въ теченіе первой половины 1896 г. занимался по еврейскому языку со студентами I-го курса переводомъ съ еврейскаго на русскій языкъ, напечатанныхъ во II-мъ отдѣлѣ хрестоматіи проф. К. Коссовича статей, подъ № 5 (Исх. I—II), № 6 (Суд. IX) и № 7 (Суд. XIII), а кромѣ того, нѣсколько лекцій посвятилъ репетированію со студентами раньше пройденной ими грамматики еврейскаго языка. Занятія по тому же предмету со студентами II-го и III-го курсовъ за этотъ періодъ времени заключались въ переводѣ съ еврейскаго на русскій

языкъ, напечатанныхъ въ III-мъ отдѣлѣ той-же хрестоматіи, статей, подъ № 13 (Ис. V), № 14 (Ис. VI), № 15 (Ис. XIV) и № 16 (Іоил. I), причемъ, вмѣстѣ съ филологическимъ анализомъ, обращалось вниманіе также на логическое дѣленіе стиховъ, опредѣляемое масоретскими акцентами, и въ нужныхъ случаяхъ дѣлалось сопоставленіе еврейско-масоретскаго текста съ текстомъ LXX, вульгаты и пешито. Кромѣ того, студентамъ III-го курса прочиталъ двѣ лекціи по библейско-арамейскому языку, въ которыхъ сообщилъ главныя и существенныя свѣдѣнія по грамматикѣ этого языка, и на которыхъ было переведено нѣсколько стиховъ изъ 2-й гл. кн. пр. Даніила. Въ теченіе второй половины 1896 г. студентамъ I-го курса прочиталъ грамматику еврейскаго языка, причемъ они упражнялись въ переводѣ съ еврейскаго на русскій языкъ отдѣльныхъ предложеній, напечатанныхъ въ христоматіи проф. К. Коссовича, въ отдѣлѣ I-мъ. Занятія по еврейскому языку со студентами II-го и III-го курсовъ за то же время заключались въ переводѣ съ еврейскаго на русскій языкъ, напечатанныхъ въ III-мъ отдѣлѣ той же хрестоматіи статей, подъ № 1 (Пс. II), № 2 (Пс. VIII), № 3 (Пс. XV), № 4 (Пс. XIX), № 5 (Пс. LXXII), причемъ, вмѣстѣ съ филологическимъ анализомъ, разъяснялись правила еврейскаго стихосложенія и въ нужныхъ случаяхъ дѣлалось сопоставленіе еврейско-масоретскаго текста съ текстомъ LXX, вульгаты и пешито.—По библейской археологіи въ теченіе первой половины 1896 г. студентамъ II-го и III-го курсовъ прочиталъ о вещественныхъ памятникахъ, имѣющихъ значеніе источниковъ библ. археологіи, открытыхъ въ Палестинѣ, въ частности въ Іерусалимѣ, Заіорданской области, Финикіи, Сиріи, Месопотаміи и Египтѣ;—потомъ были указаны пособія и систематическіе курсы библ. археологіи и было прочитано вкратцѣ: о скрижаляхъ завѣта, ковчегѣ завѣта и херувимахъ, столѣ съ хлѣбами предложенія, свѣтильникѣ и жертвенникѣ куреній. Въ теченіе второй половины 1896 г. студентамъ II и III курсовъ прочиталъ: предварительныя свѣдѣнія о библ. археологіи и о религіозномъ бытѣ евреевъ—въ періодъ патріархальный и подзаконный (о Скиніи, ея устройствѣ, принадлежностяхъ, дворѣ скиніи и его принадлежностяхъ; о лицахъ, совершавшихъ общественное богослуженіе въ патріархальный и подзаконный періодъ).

Программа по еврейскому языку была выполнена вся. По

библейской археологіи программа была выполнена только на половину ея, остальная половина, въ виду слушанія студентами этого предмета въ теченіе 2 лѣтъ, отнесена къ 1897 году.

Экстраординарнымъ профессоромъ по каоедрѣ русской гражданской исторіи *Платономъ Жуковичемъ* были изложены въ теченіе первой половины: внѣшнія сношенія Русскаго государства до половины XI вѣка и ихъ значеніе для внутренней жизни Руси; Русская государственность съ половины XI вѣка въ связи съ внѣшними отношеніями Руси того времени. Исторія областной жизни древней Руси до конца XIV вѣка. Въ теченіе второй половины: основные элементы внутренняго государственнаго строя древнерусскаго княжества [1]. Преемство великокняжеской власти на сѣверо-востокѣ въ связи съ общимъ ходомъ общественно-государственной жизни владимирско-суздальской Руси. Новгородскія отношенія Владимирской Руси въ связи съ междукняжескими отношеніями вообще. Первая эпоха собиранія Московскимъ княжествомъ сѣверо-восточной Руси и Литовской западной Руси. Борьба московскихъ князей за великое княженіе въ связи съ татарскими отношеніями. Отношенія московскихъ великихъ князей къ другимъ князьямъ сѣверо-восточной Руси. Внутренній политическій строй сѣверно-русскихъ княжествъ въ эпоху первыхъ московскихъ князей. Объединеніе западныхъ и южныхъ русскихъ областей подъ властію Литвы. Вторая эпоха собиранія Руси великимъ княжествомъ Московскимъ въ связи съ литовскими и татарскими отношеніями его. Внутреннія междукняжескія отношенія въ Московскомъ государствѣ до уничтоженія въ немъ послѣднихъ удѣловъ въ связи съ вопросомъ о престолонаслѣдіи. Начало самодержавія въ Московскомъ государствѣ и значеніе боярства въ Москвѣ. Расширеніе предѣловъ Московскаго государства на востокѣ и югѣ при послѣднихъ государяхъ старой династіи. Предположенная къ выполненію часть курса не могла быть выполнена въ теченіе первой половины отчетнаго года по причинѣ окончанія учебнаго года ранѣе предполагавшагося конца его, а въ теченіе второй половины по причинѣ того, что учебныя занятія начались лишь съ 20 сентября.

---

[1]) Черты внутренней жизни древнерусскихъ общественныхъ классовъ.

Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ Священнаго Писанія Новаго Завѣта *Николай Глубоковскій* а) закончилъ чтеніе о посланіяхъ св. Апостола Павла и разсмотрѣлъ Апокалипсисъ св. Іоанна Богослова; прочиталъ б) общее введеніе и о свв. Евангеліяхъ.

Программа выполнена.

Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ психологіи *Виталій Серебрениковъ* въ первое полугодіе читалъ объ умѣ чувствованіи и волѣ, во второе—введеніе, о сознаніи и самосознаніи и о классификаціи душевныхъ явленій.

Программа выполнена.

Доцентъ по каѳедрѣ патристики *Тимоѳей Налимовъ* въ первую половину 1896 года изучалъ со студентами согласно программѣ творенія св. отцовъ и учителей церкви IV вѣка до св. Григорія Нисскаго и св. Амвросія Медіоланскаго включительно (дальнѣйшее осталость непройденнымъ). Во вторую половину года изучались творенія мужей апостольскихъ и апологетовъ II вѣка.

Доцентъ по каѳедрѣ гомилетики и исторіи проповѣдничества *Николай Никольскій* въ первое полугодіе (съ 1 января 1896 года) читалъ студентамъ III курса исторію греко-восточнаго проповѣдничества съ IV по IX столѣтіе. Предметомъ классныхъ занятій со студентами III и IV курсовъ во второе полугодіе съ 1896 года была исторія русскаго проповѣдничества до конца XIV вѣка.

Съ разрѣшенія Совѣта Академіи къ слушанію лекцій привлечены студенты двухъ курсовъ, почему выполненіе учебной программы распредѣлено (вмѣсто одного) на два года. Но (за широтою ея и преждевременнымъ окончаніемъ лекцій въ первое полугодіе)—остался непройденнымъ отдѣлъ о греческой проповѣди въ ея позднѣйшіе вѣка.

Доцентъ по каѳедрѣ нравственнаго богословія *Александръ Бронзовъ* въ теченіе первой половины 1896 года продолжалъ чтеніе лекцій по нравственному богословію съ того отдѣла, до какого оно было доведено въ декабрѣ 1895-го г. Въ частности, были прочитаны въ теченіе первой половины 1896 года отдѣлы: «Спасеніе человѣка, при божественной помощи совершаемое и его собственными силами» (глава 3-я 2-й части «Программы чтеній», разсмотрѣнной Совѣтомъ Академіи); «Частнѣйшія обнаруженія христіанской нравствен-

ности въ отношеніяхъ христіанина къ Богу, себѣ самомъ и ближнимъ, а также и къ безличнымъ тварямъ» (1 — 4 гла́вы 3-й части). При этомъ,—въ виду того, что чтеніе лекцій должно было быть прекращено 7 марта (а не въ концѣ апрѣля, какъ обычно бываетъ), такъ какъ въ первой уже половинѣ марта начались у студентовъ 3-го курса экзамены,— конецъ 3-й главы 3-й части (въ этой главѣ рѣчь идетъ о «частнѣйшихъ обнаруженіяхъ христіанской нравственности въ отношеніяхъ христіанина къ ближнимъ») и глава 4-я (о «частныхъ отношеніяхъ христіанина къ безличнымъ тварямъ») прочитаны лишь конспективно. Конспектъ же только былъ предложенъ и «Дополнительной къ системѣ нравственнаго богословія главы» («оцѣнка съ нравственной точки зрѣнія такъ называемой индивидуальности, присущей людямъ»), а также и «Заключенія ко всей системѣ науки нравственнаго богословія». — Такимъ образомъ, *вся* предположенная программа чтеній по нравственному богословію была выполнена (значительнѣйшая ея часть подробно, а нѣкоторая—весьма незначительная—конспективно). Въ теченіе второй половины 1896 г. предъ новымъ составомъ слушателей прочиталъ: «Введеніе» въ науку нравственнаго богословія и изъ первой части («Сущность нравственности, разсматриваемой съ «естественной» точки зрѣнія, и оцѣнка ея на основаніи откровенной») системы отдѣлы: «Нравственность, опредѣляемая съ помощію этимологическихъ изысканій», «Существенные элементы нравственности»: «Свобода воли вообще и нравственная въ особенности» и «Нравственный законъ». Рѣчь о третьемъ элементѣ: «Совѣсти» поведется уже въ дальнѣйшемъ (1897-мъ) году. Въ теченіи второй половины 1896 г. прочитано сравнительно меньше, чѣмъ въ теченіи второй же половины 1895-го года, потому что чтеніе лекцій во второй половинѣ 1896 года началось въ Академіи на половину мѣсяца позже, чѣмъ какъ бываетъ обычно.

Доцентъ по каѳедрѣ Священнаго Писанія Ветхаго Завѣта *Александръ Рождественскій* въ теченіе первой половины истекшаго года прочиталъ студентамъ II и III курсовъ Академіи Введеніе въ Пятокнижіе Моисеево, съ подробнымъ изложеніемъ содержанія каждой книги и съ опроверженіемъ отрицательно-критическихъ гипотезъ относительно составленія Пятокнижія. Въ теченіе второй половины 1896 года читалъ введеніе въ книгу Іова и ея подробное толкованіе.

Программа предположеннаго къ прочтенію въ прошломъ

уч. году курса выполнена съ нѣкоторыми сокращеніями, въ виду недостатка времени.

Исправляющій должность доцента по каѳедрѣ логики и метафизики *Александръ Высокоостровскій* въ первую половину 1896 года читалъ по логикѣ лекціи, составляющія вторую часть курса, касавшуюся отдѣловъ объ элементарныхъ и систематическихъ формахъ мышленія.

I. Изъ элементарныхъ формъ мышленія, въ эту половину курса, читано было: 1) о сужденіяхъ и ихъ видахъ различныхъ, о логической и психологической сторонахъ ихъ, о различномъ въ логической литературѣ опредѣленіи и толкованіи ихъ (критическій обзоръ взглядовъ формальной и реальной школъ). 2) Объ умозаключеніяхъ, ихъ составныхъ элементахъ и главныхъ моментахъ, о различныхъ принципахъ классификаціи ихъ (критическій взглядъ на литературу вопроса), о различныхъ видахъ ихъ (относительная и сравнительная оцѣнка значенія ихъ).

II. Изъ отдѣла о систематическихъ формахъ мышленія сообщены понятія объ опредѣленіи, раздѣленіи, доказательствѣ и методѣ, причемъ болѣе подробно раскрыто ученіе о видахъ метода и доказательства, о логической цѣнности ихъ и объ отношеніи ихъ къ требованіямъ закона достаточнаго основанія.

Во вторую половину 1896 года въ чтеніяхъ по метафизикѣ изложена первая часть курса. Въ нее вошли:

I. Уясненіе предмета, задачи и метода метафизики.

II. Раскрытіе значенія идеи Безусловнаго для теоріи знанія въ связи съ изслѣдованіемъ вопроса о критеріяхъ истинности и достовѣрности человѣч. знаній. Разборъ различныхъ критеріевъ, выставляемыхъ философіей и наукой. Критическая оцѣнка различныхъ способовъ выхода изъ скепсиса, теоретическаго и практическаго, съ болѣе подробнымъ обсужденіемъ нравственнаго способа выхода изъ скептич. затрудненій. Необходимость религіозныхъ основъ для выхода изъ скепсиса. Взглядъ на онтологическое доказательство бытія Божія.

III. Уясненіе значенія идеи Безусловнаго для нравственной науки; необходимость религіозной концепціи этой идеи; критическое обсужденіе различныхъ теорій по вопросу объ отношеніи между нравственностью и религіей. Взглядъ на этикотелеологическое доказательство бытія Божія: критика кантовскаго мнѣнія по этому вопросу; распространимость кантовскаго спо-

соба доказательства бытія Бога на вопросъ о доказательствѣ бытія различныхъ видовъ существъ.

Вышеописанные полукурсы логики и метафизики, за вторую половину истекшаго и за первую половину текущаго учебнаго года, въ академич. лекціяхъ выполнены соотвѣтственно предположенной программѣ учебной.

Исправляющимъ должность доцента по каѳедрѣ введенія въ кругъ богословскихъ наукъ *Евгеніемъ Аквилоновымъ* въ первую половину 1896 года читалаеь: Часть первая программы, Отдѣлъ I, именно—Ученіе о Богѣ: Глава I. Ученіе о Богѣ единомъ по существу. Тѣсная связь между ученіемъ о бытіи, существѣ и свойствахъ Божіихъ. Возможность истиннаго богопознанія и опроверженіе отвергающихъ ее лжеученій. Обозрѣніе доказательствъ бытія Божія. Онтологическій моментъ въ доказательствѣ бытія Божія. Слѣдствія доказательства: единство, простота и безпредѣльность существа Божія. Космологическій моментъ. Слѣдствія доказательства: Богъ, какъ всемогущее Существо и Творецъ міра. Физико-телеологическій моментъ. Слѣдствія доказательства: Богъ, какъ совершеннѣйшая жизнь и Податель жизни. Общее заключеніе.

Во вторую половину 1896 года предметомъ классныхъ чтеній служила таже первая часть, съ присоединеніемъ къ вышеозначенному слѣдующихъ §§: Переходъ отъ физико-телеологическаго аргумента къ идеѣ права и къ духовной сферѣ. Бытіе абсолютной цѣли и абсолютнаго средства къ ея достиженію. Несостоятельность детерминизма и фатализма. Юридическій аргументъ и абсолютное правосудіе. Его осуществленіе въ Богѣ. Заключеніе.

Программа выполнена не вся—за краткостью учебнаго года.

Исправляющій должность доцента по каѳедрѣ исторіи и обличенія русскаго раскола *Петръ Смирновъ*, въ теченіе первой половины 1896 года разсматривалъ ученіе раскола старообрядства, причемъ курсъ обличенія раскола въ главныхъ своихъ положеніяхъ былъ законченъ, какъ со стороны догматико-канонической, такъ и обрядово-апологетической; въ теченіе второй половины того же года читалъ исторію раскола, причемъ, послѣ введенія, успѣлъ изложить состояніе раскола въ первое время его существованія.

Исправляющій должность доцента по каѳедрѣ исторіи философіи *Димитрій Миртовъ* въ теченіе первой половины 1896 г. прочиталъ изъ исторіи новой философіи о философіи

Спинозы, Локка и Лейбница и сдѣлалъ общій очеркъ исторіи философской мысли послѣ Лейбница; въ теченіе второй половины изъ исторіи древней философіи прочиталъ, послѣ вводныхъ и предварительныхъ свѣдѣній, о философахъ досократовскаго періода. Такимъ образомъ, программа прошлаго учебнаго (18/95/96) года не была выполнена во всѣхъ своихъ деталяхъ: вторая половина ея (о Кантѣ, Фихте, Шеллингѣ и Гегелѣ), по недостатку времени, была пройдена въ общихъ чертахъ. Изъ курса же настоящаго 18/96/97 учебнаго года осталось изложить исторію трехъ послѣднихъ періодовъ греческой философіи.

Исправляющій должность доцента по каѳедрѣ греческаго языка и его словесности священникъ *Михаилъ Орловъ* въ первую половину отчетнаго года читалъ: объ эллинскихъ историкахъ—Геродотѣ, Ѳукидидѣ и Ксенофонтѣ. Во вторую половину началъ чтенія обо всей эллинской литературѣ, съ самыхъ первыхъ произведеній до заключительнаго византійскаго періода включительно.

Параллельно былъ переводъ съ 1-мъ курсомъ Θεογονία Гезіода, и со 2-мъ—Περὶ ἱερωσύνης І. Златоуста.

Исправляющій должность доцента по каѳедрѣ догматическаго богословія *Петръ Лепорскій* въ теченіе второй половины 1896 г. излагалъ ученіе о лицѣ І. Христа.

Лекторъ нѣмецкаго языка *Людвигъ Размуссенъ* въ теченіе 1-ой половины 1896 года со своими слушателями I курса переводилъ съ нѣмецкаго языка на русскій и разбиралъ разныя прозаическія статьи изъ Образцовыхъ статей Массона. Слушатели повторяли этимологическую часть грамматики. Къ концу полугодія сдѣлалъ краткій обзоръ исторіи грамматическихъ формъ. Два раза въ мѣсяцъ слушатели имѣли возможность получать объясненія затруднительныхъ для нихъ мѣстъ въ прочитанныхъ ими другихъ статьяхъ той же хрестоматіи. Занятія въ теченіе 2-го полугодія составляли начало занятій 1-ой половины года. Въ теченіе 1-ой половины того же года со студентами II курса переводилъ съ нѣмецкаго языка на русскій и разбиралъ разныя прозаическія статьи, особенно научнаго содержанія, изъ хрестоматіи Lebensbilder IV. Были и синтаксическія упражненія. Два раза въ мѣсяцъ слушатели имѣли возможность получать объясненія затруднительныхъ для нихъ мѣстъ въ прочитанныхъ ими другихъ статьяхъ научнаго содержанія изъ той же хрестоматіи. Къ концу полугодія слушатели

переводили и разбирали разныя стихотворенія изъ той же хрестоматіи. Занятія въ теченіе 2-го полугодія составляли вообще начало занятій 1-го полугодія, только чтенія стихотвореній не было. Въ обоихъ курсахъ при разборѣ и вообще при объясненіи явленій языка, какъ во всѣ прежніе годы, такъ и въ 1896 году, лекціи приспособлялись къ тому, что духовныя академіи, кромѣ образованныхъ духовныхъ лицъ, имѣютъ также назначеніе приготовлять, наравнѣ съ университетами, преподавателей русскаго, греческаго и латинскаго языковъ.

Занятія по французскому языку лекторомъ *Иваномъ Фаснахтъ* велись въ теченіе первой половины 1896 года въ слѣдующемъ порядкѣ: на I курсѣ: грамматика: части рѣчи, кромѣ глагола. Переводъ съ французскаго языка на русскій изъ учебника Игнатовича 2-й части. На II курсѣ: переводы изъ учебника Герригъ французскихъ писателей 2-й половины XVIII и начала XIX столѣтій. Въ теченіе второй половины на I курсѣ проходилась грамматика: о глаголахъ правильныхъ и неправильныхъ. Переводы съ французскаго языка на русскій изъ учебника Игнатовича 1-й части, а на II курсѣ занимались переводомъ съ французскаго языка на русскій французскихъ писателей 1-й половины XVIII столѣтія (учебникъ Герригъ).

По англійскому языку лекторомъ *Чарльзомъ Гудлетомъ* втеченіе первой половины 1896 г. пройдено со студентами I курса: краткій курсъ грамматики, и переводъ слѣдующихъ статей изъ хрестоматіи Нурока: «The Peregrinations of Sieur Godolph», The Way I made my Fortune; со студентами II курса переведены изъ сборника «Typical Selections from the Best English Prose Writers» статьи слѣдующихъ авторовъ: Adam Smith, Dugald Stewart, Sydney Smith, Henry Fielding, Oliver Goldsmith, Laurence Sterne, Samuel Johnson, William Cobbett. Въ теченіе второй половины 1896 г. пройдены статьи изъ Нурока: въ I курсѣ: 1) The Sailor and the Farmer; 2) The Officer and the Egg; 3) The Wise Fool; 4) Curious Exculpation; 5) The Emperor Joseph; 6) Peter the Great; 7) Philip the Second; 8) The Jocular Preacher; 9) Example of Filial Affection; 10) Sayings of Eminent Men; 11) The Rules for Life; 12) The Man who had an axe to grind; 13) Adventure of a Mason, и краткій курсъ англійской грамматики; во II курсѣ переведены слѣдующія статьи изъ хрестоматіи Нурока: 1) Anecdote of a Hoax; 2) Diamond cut Diamond;

3) **Double Metamorphosis**; 4) **The schoolboy and the Grapes**; 5) **Shut the Door**; 6) **Swift teaching Good Manners**; 7) **Swift and his Servant**; 8) **Discovery of a New World**; 9) **Partridge's Almanack**; 10) **The Students outwitted**; 11) **The Lawyer outwitted**; 12) **Henry V**; 13) **The Carpenter's Improvisation**; 14) **The Long Quartet** 15) **Letter from Franklin**; 16) **Thackeray on Swift**; 17) **Lighting of London**; 18) **Scene at Lanark**; изъ сборника «**Typical Selections from the Best English Prose Writers**», слѣдующія статьи: 1) **Gibbon**; 2) **Adam Smith**; 3) **David Hume**; 4) **Dugald Stewart**; 5) **Macaulay**.

Наставники Академіи, сосредоточивая свою дѣятельность на преподаваніи своихъ наукъ и исполненіи другихъ обязанностей по своимъ каѳедрамъ, въ то же время несли особыя обязанности и исполняли различныя порученія, возлагаемыя на нихъ какъ Высшимъ Начальствомъ, такъ и Совѣтомъ и Правленіемъ Академіи, а также и принимаемыя ими по собственнымъ побужденіямъ.

Преосвященный *Іоаннъ*, епископъ нарвскій, ректоръ Академіи и первый викарій С.-Петербургской епархіи, состоялъ цензоромъ академическаго журнала «Церковный Вѣстникъ», предсѣдателемъ Совѣта С.-Петербургскаго епархіальнаго Комитета православнаго Миссіонерскаго Общества и наблюдателемъ за преподаваніемъ Закона Божія въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ по вѣдомствамъ министерствъ народнаго просвѣщенія и военнаго, по человѣколюбивому обществу и по городскимъ школамъ.

Инспекторъ Академіи ординарный профессоръ *Николай Покровскій*, на основаніи § 33 академическаго устава, исправлялъ должность ректора Академіи въ іюлѣ мѣсяцѣ отчетнаго года въ отсутствіе, по случаю отпуска, преосвященнаго епископа Іоанна; состоялъ профессоромъ церковной археологіи въ Археологическомъ Институтѣ и членомъ различныхъ ученыхъ обществъ и учрежденій, о которыхъ уже было говорено въ отчетахъ Академіи за предшествующіе годы. Совѣтомъ Академіи былъ командированъ на X археологическій съѣздъ въ Ригу.

Въ отчетномъ году профессоръ Покровскій напечаталъ отдѣльно третій выпускъ иконописнаго подлинника Антоніева Сійскаго монастыря, о чинѣ коронованія Государей въ «Церковномъ Вѣстникѣ» и отзывъ о сочиненіи проф. Дмитріевскаго «Патмосскіе очерки» въ «Христіанскомъ Чтеніи».

Заслуженный ординарный профессоръ, членъ Правленія, *Тимоѳей Барсовъ*, въ видахъ пополненія нѣкоторыхъ отдѣловъ науки отечественнаго церковнаго права, въ началѣ отчетнаго года окончилъ печатаніемъ, вышедшее отдѣльною книгою, изслѣдованіе подъ заглавіемъ «Святѣйшій Синодъ въ его прошломъ»; въ теченіе отчетнаго года напечаталъ другое изслѣдованіе, вышедшее также отдѣльною книгою: «Синодальныя учрежденія прежняго времени». Сверхъ сего подготовленъ имъ матеріалъ для второго тома «Сборника дѣйствующихъ и руководственныхъ постановленій по вѣдомству православнаго исповѣданія» каковой томъ, въ виду заявленныхъ требованій, авторъ надѣется издать въ текущемъ году.

Заслуженный ординарный профессоръ, членъ Правленія (съ 21 іюня), *Ѳеодоръ Елеонскій*, по порученію Совѣта Академіи, разсматривалъ представленныя на соисканіе степени магистра богословія сочиненія Михаила Пальмова и Нестора Дагаева.

Ординарный профессоръ, членъ Правленія, *Николай Скабалановичъ* велъ въ «Церковномъ Вѣстникѣ» отдѣлъ, посвященный изложенію и критической оцѣнкѣ отзывовъ печати о текущихъ вопросахъ церковно-общественной жизни и редактировалъ второй томъ перевода твореній св. Іоанна Златоуста.

Ординарный профессоръ *Александръ Садовъ* напечаталъ въ «Христіанскомъ Чтеніи» статьи: «Очеркъ исторіи римской религіи» и «Слѣды идеи о единомъ Богѣ у древнихъ римлянъ».

Экстраординарный профессоръ протоіерей *Сергій Соллертинскій* въ отчетномъ году переиздалъ въ исправленномъ и дополненномъ видѣ свое сочиненіе «Пастырство Христа Спасителя».

Экстраординарный профессоръ *Александръ Пономаревъ* продолжалъ издавать и редактировать духовный журналъ «Странникъ», велъ въ немъ отдѣлы западно-европейской и славянской церковной жизни и помѣстилъ нѣсколько статей по церковнымъ и историко-литературнымъ вопросамъ; отпечаталъ третій выпускъ издаваемыхъ имъ «Памятниковъ древне-русской церковно-учительной литературы», въ которомъ помѣстилъ статью о безъимянныхъ поученіяхъ, издалъ и редактировалъ послѣднія и сдѣлалъ примѣчанія къ нимъ. Кромѣ того, редактировалъ изданныя въ томъ же выпускѣ древне-русскія поученія противъ язычества и народныхъ суевѣрій. Затѣмъ, помѣстилъ въ «Новомъ Времени» статью: «Женщина въ духов-

ной семьѣ въ связи съ исторіей приходскаго духовенства на Руси». Продолжалъ состоять членомъ различныхъ ученыхъ обществъ и учрежденій, о которыхъ говорилось въ отчетахъ за минувшіе годы.

Экстраординарный профессоръ *Иванъ Пальмовъ* напечаталъ въ «Христіанскомъ Чтеніи» двѣ статьи подъ заглавіемъ: «Болгарская экзархійская церковь. Первоначальное и современное ея устройство», и нѣсколько статей (о положеніи заграничныхъ православныхъ автокефальныхъ церквей) въ «Церковномъ Вѣстникѣ». Разсматривалъ присылаемыя изъ Спб. духовнаго цензурнаго Комитета рукописи на славянскихъ нарѣчіяхъ.

Экстраординарный профессоръ *Александръ Лопухинъ* въ теченіе года напечаталъ: 1) въ «Церковномъ Вѣстникѣ» рядъ статей, изъ которыхъ можно упомянуть: «Христіанскій міръ на рубежѣ новаго года», «Скромный праздникъ духовной литературы» (по поводу 75-тилѣтія «Христіанскаго Чтенія»), «Къ вопросу о старокатолицизмѣ въ его отношеніи къ православію» (4 статьи, перев. на нѣмецкій языкъ), «Высочайшій образецъ жизни и молитвы», нѣсколько статей по случаю св. Коронованія, «Церковь и государство въ православной Россіи», «Три дня въ Червонной Руси» (рядъ очерковъ изъ лѣтнихъ впечатлѣній), «Національный характеръ русской церкви по взгляду англичанина», «Церковь и государство въ Россіи по взгляду англичанина», «Послѣднее слово модной философіи въ ея отношеніи къ христіанству», «Жажда духовная и одинъ изъ способовъ къ ея удовлетворенію» (нѣкоторыя изъ этихъ статей переведены на нѣмецкій, новогреческій, болгарскій и друг. славянскіе языки). Кромѣ того велъ постоянный отдѣлъ въ этомъ журналѣ: «Лѣтопись церковной и общественной жизни за границей». 2) Въ «Христіанскомъ Чтеніи» напечаталъ статьи: «75-тилѣтіе духовно-академическаго журнала Христіанское Чтеніе», «Св. І. Златоустъ и театральныя зрѣлища его времени», «Кризисъ въ отрицательной школѣ», «Апостолъ Павелъ въ центрахъ классическаго міра» и др. Кромѣ того, издалъ въ своемъ переводѣ новое сочиненіе Фаррара: «Власть тьмы въ царствѣ свѣта (разсказъ изъ временъ св. І. Златоуста) и напечаталъ вторымъ изданіемъ свою «Библейскую исторію В. Завѣта» (руководство для школы и самообразованія). Редактировалъ духовно-академическіе журналы «Церковный Вѣстникъ» и «Христіанское Чтеніе» и завѣды-

валъ ходомъ изданія «Полнаго собранія твореній св. Іоанна Златоуста».

Въ отчетномъ году профессоръ Лопухинъ избранъ почетнымъ членомъ двухъ С.-Американскихъ обществъ: «Православнаго общества взаимопомощи» и «Нью-іоркскаго братства Пресв. Богородицы».

Экстраординарный профессоръ *Иванъ Троицкій* въ продолженіе августа и сентября, по случаю отпуска проф. А. Лопухина, редактировалъ «Церковный Вѣстникъ», гдѣ напечаталъ нѣсколько статей, между прочими—критическую замѣтку о сочиненіи профессора А. А. Олесницкаго «Мегалитическіе памятники святой земли». Въ концѣ отчетнаго года напечаталъ нѣсколько листовъ составленной имъ «Грамматики еврейскаго языка».

По представленію преосвященнаго ректора Академіи, съ разрѣшенія Его Высокопреосвященства, исправлялъ должность инспектора Академіи въ теченіи двухъ мѣсяцевъ, съ 15 іюня по 15 августа, за время отпуска инспектора и за время исполненія имъ должности ректора Академіи; съ 24 октября по 20 ноября исправлялъ должность члена Правленія Академіи.

По порученію Преосвященнаго ректора Академіи разсматривалъ присланный изъ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода предназначенный къ поднесенію Его Императорскому Величеству Государю Императору Николаю II, экземпляръ составленной докторомъ С. Мандělькерномъ «Veteris Testamenti Concordanciae Hebraicae atque Chaldaicae», о чемъ и далъ подробный отзывъ. По порученію г. товарища оберъ-прокурора Святѣйшаго Синода на имя г. директора Хозяйственнаго Управленія, представилъ отзывъ о русскомъ текстѣ заграничнаго вѣнскаго изданія Псалтири и Пятокнижія, соотносительно съ русскими текстами синодальнаго перевода. По порученію ректора Академіи разсматривалъ поступавшіе въ Совѣтъ Академіи изъ Спб. духовнаго цензурнаго Комитета сочиненія на еврейскомъ языкѣ и іудейско-нѣмецкомъ жаргонѣ, какъ-то: NN. «Berith Am.», «Dibre-hajamim», «Tiquath Israël» и др. Разсматривалъ представленное на соисканіе степени магистра богословія сочиненіе М. Пальмова «Идолопоклонство у древнихъ евреевъ».

Въ отчетномъ году избранъ въ число дѣйствительныхъ членовъ Просвѣтительнаго Иннокентіевскаго Братства Пресвятыя Богородицы въ г. Пензѣ.

Экстраординарный профессоръ *Платонъ Жуковичъ* напечаталъ въ «Христіанскомъ Чтеніи» статью: «Борьба противъ уніи на современныхъ ей литовско-польскихъ сеймахъ».

Экстраординарный профессоръ *Николай Глубоковскій* издалъ отдѣльно свое изслѣдованіе «Обращеніе Савла и «Евангеліе» св. Апостола Павла», въ разныхъ редакціяхъ печатавшееся въ журналахъ: «Христіанское Чтеніе», «Вѣра и Разумъ» и «Странникъ». Въ журн. «Вѣра и Разумъ» напечаталъ статью «Евангеліе и Евангелія»; въ «Христіанскомъ Чтеніи» и «Церковномъ Вѣстникѣ» помѣщалъ критическіе отзывы о русскихъ и иностранныхъ сочиненіяхъ по предмету своей спеціальности, а равно и замѣтки другаго содержанія. Принималъ участіе въ «Церковныхъ Вѣдомостяхъ» и другихъ органахъ печати.

Экстраординарный профессоръ *Виталій Серебрениковъ* напечаталъ статьи: въ «Христіанскомъ Чтеніи» — «Декартъ и его философія» (къ 300-лѣтнему юбилею его рожденія) и въ «Журналѣ Министерства народнаго просвѣщенія» — «Веніаминъ Снегиревъ, Психологія».

Доцентъ *Николай Никольскій* напечаталъ изслѣдованіе: «Кирилло-бѣлозерскій монастырь и его устройство до второй четверти XVII вѣка». Тома перваго выпускъ первый.

Доцентъ *Александръ Бронзовъ* напечаталъ въ «Христіанскомъ Чтеніи» а) статьи: «Къ характеристикѣ нравственной стороны современнаго общества (по поводу нынѣшняго увлеченія его драмою Л. Толстого: Власть тьмы)»; «Забытый юбилей (по поводу 300-лѣтней годовщины смерти А. Дано, отца науки о христіанской нравственности, какъ особой въ ряду другихъ)»; «Общая характеристика современнаго состоянія Вѣнскаго университета и постановка въ немъ науки нравственнаго богословія въ 1895/6 учебномъ году»; б) библіографическіе отзывы: о русскомъ переводѣ «Исторіи этики въ новой философіи» Фр. Іодля и о нѣмецкомъ опытѣ «Христіанской этики» Кюбеля. Въ «Церковномъ Вѣстникѣ» помѣстилъ статью — «Неизмѣнный поклонникъ Л. Толстого въ роли критика идей послѣдняго»; размышленіе — «Наши отношенія къ умершимъ»; корреспонденцію изъ Вѣны о «прибытіи въ этотъ городъ Ихъ Императорскихъ Величествъ» и замѣтку о «Православно-церковномъ торжествѣ въ г. Вѣнѣ (5/17 декабря 1896 года)». Въ «Богословскомъ Вѣстникѣ» напечаталъ статью: «Нѣсколько словъ по поводу письма въ редакцію «Богослов-

скаго Вѣстника» прот. Г. П. Смирнова-Платонова объ одномъ изъ произведеній графа Л. Толстого». Кромѣ того, помѣстилъ въ «Историческомъ Вѣстникѣ» библіографическій отзывъ о второмъ выпускѣ изданныхъ редакціей «Странника» «Памятниковъ древне-русской церковно-учительной литературы», въ «Вопросахъ философіи и психологіи» рецензію на нѣмецкую книгу Бонгеффера, раскрывающую «этику стоика Эпиктета» и въ нѣкоторыхъ газетахъ нѣсколько мелкихъ статей, замѣтокъ и сообщеній.

Доцентъ *Александръ Рождественскій* напечаталъ свою магистерскую диссертацію: «Откровеніе Даніилу о семидесяти седьминахъ. Опытъ толкованія 24—27 стиховъ 9 главы книги пророка Даніила. Спб. 1896». Въ «Христ. Чтеніи» напечаталъ рѣчь, сказанную передъ защитой диссертаціи на коллоквіумѣ, подъ заглавіемъ: «Откровеніе Даніилу о седьминахъ въ связи съ предыдущими откровеніями Божіими избранному народу».

Исправляющій должность доцента священникъ *Евгеній Аквилоновъ* продолжалъ состоять сверхштатнымъ членомъ Учебнаго Комитета, состоящаго при Собственной Е. И. В. Канцеляріи по учрежденіямъ Императрицы Маріи и въ отчетномъ году, по порученію г. главноуправляющаго Собственною Его Императорскаго Величества Канцеляріею по вѣдомству учрежденій Императрицы Маріи, графа Н. А. Протасова-Бахметева, присутствовалъ въ качествѣ депутата отъ вѣдомства на экзаменахъ въ Гатчинскомъ Николаевскомъ мужскомъ сиротскомъ институтѣ и въ Гатчинской женской гимназіи.

IV. Занятія и поведеніе студентовъ.

Занятія студентовъ Академіи состояли въ слушаніи и усвоеніи лекцій, составленіи сочиненій и проповѣдей, въ чтеніи книгъ и въ сдачѣ годичныхъ испытаній. Студенты I, II и III курсовъ въ теченіи недѣли слушали отъ 20 до 24 лекцій и студенты IV кур.—отъ 14 (1-я группа) до 16 (2-я группа). Въ теченіи года студентамъ I, II и III курсовъ назначено было написать по три семестровыхъ сочиненія и по одной проповѣди—экспромпту, при чемъ экспромптъ составлялся въ классѣ въ указанное время на данную тему; студенты IV курса, какъ и прежде, писали проповѣди по особому росписанію.

Студенты IV курса (въ іюнѣ мѣсяцѣ окончившіе курсъ ученія) написали сочиненія на ученыя степени на темы, предложенныя наставниками и утвержденныя Его Высокопреосвященствомъ. Нѣкоторыя изъ этихъ сочиненій, обратившія на себя особое вниманіе своими достоинствами, Совѣтомъ Академіи удостоены денежныхъ наградъ и премій. Таковы, именно, сочиненія: *Быстрова Василія*—«Ветхозавѣтное Божественное имя יהוה: его происхожденіе, значеніе и употребленіе (въ книгѣ Бытія)», *Сагарды Николая*—«Первое посланіе святаго Апостола и Евангелиста Іоанна Богослова. Исагогико—экзегетическое изслѣдованіе», *Аѳанасьева Владиміра*—«Правительство Императрицы Елизаветы Петровны въ его заботахъ о дѣлахъ православной вѣры и церкви», *Зезюлина Іосифа*—«Последній уніатскій митрополитъ Іосафатъ Булгакъ и его отношеніе къ дѣлу возсоединенія уніатовъ съ православною церковью», *Гринякина Никиты* — «Нравственное міровоззрѣніе греческаго философа Платона. Разсмотрѣніе его какъ самого по себѣ, такъ и предъ лицомъ христіанства»; *Покровскаго Ѳеодора*— «Исторія Костромской духовной Семинаріи», *Адольфа Августина*—«Религія и нравственность (ихъ взаимоотношеніе)», *Полянскаго Ивана*—«Философская и библейско-богословская оцѣнка естественаучныхъ теорій развитія въ вопросѣ о факторахъ органической жизни», *Миролюбова Михаила*—«Философскій элементъ въ твореніяхъ св. Григорія Богослова», *Левицкаго Ивана*—«Византійскія мозаики въ храмахъ Равенны», іеромонаха *Никодима* (Кононова)—«Соловецкіе святые: ихъ жизнь и церковное чествованіе (по рукописямъ)», *Николаева Николая*—«Св. Амвросій Медіоланскій, какъ учитель нравственности», *Лучинскаго Николая*—«Церковно-литературная дѣятельность Мелетія Смотрицкаго до перехода его въ унію». Кромѣ того, удостоены почетнаго отзыва Совѣта Академіи сочиненія: іеромонаха *Сергія* (въ мірѣ Милана Георгіевича)—«Церковное законодательство въ освобожденной Сербіи (историческій очеркъ съ характеристикой содержанія памятниковъ церковнаго законодательства)», *Гошкевича Николая*—„Значеніе древнихъ памятниковъ Кіева въ исторіи церковнаго искусства и просвѣщенія», *Комнино Пантелеймона*—«Списки греческихъ Евангелій X—XI в.в. въ библіотекѣ Спб. духовной академіи. Обслѣдованіе текста ихъ и порядка евангельскихъ чтеній», *Лобова Михаила*—Исторія Могилевской духовной семинаріи за первый періодъ ея существованія

(1759—1814 гг.)», *Михайлова Ивана*—«Чудо воскресенія Христова, его значеніе въ ряду другихъ чудесъ евангельскихъ и несостоятельность современныхъ противъ него возраженій»,—*Орлеанскаго Николая* — «Древне-христіанскія апологіи и значеніе ихъ для нашего времени», *Василія Рождественскаго*—«Церковное пѣніе въ Россіи въ эпоху замѣны крюковой нотной системы линейною», *Тарунтаева Павла*—«Просвѣщеніе, по преимуществу религіозное, въ Москвѣ въ царствованіе Өеодора Алексѣевича и правленіе Софьи Алексѣевны», іеромонаха *Сергія* (Тихомирова)—«Черты внутренней церковной жизни Новгорода Великаго (преимущественно по писцовымъ книгамъ) въ періодъ отъ 1478 до 1613 года», *Троицкаго Николая*—«Евангельскія заповѣди и совѣты» и *Ширяева Александра*—«Значеніе религіи и нравственности въ исторіи человѣчества (противъ отрицательныхъ воззрѣній на этотъ предметъ)».

Студенты IV курса во вторую половину отчетнаго года избрали изъ предложенныхъ наставниками и утвержденныхъ Его Высокопреосвященствомъ слѣдующія темы для диссертацій на ученую степень: *Абрамовичъ Димитрій*— «Преподобный Несторъ лѣтописецъ», *Арентъ Иванъ*—«Явленія Божіи людямъ по Пятокнижію Моисееву», *Архангеловъ Сергѣй*—«Христіанское ученіе о человѣческомъ бытіи, какъ благѣ, и оцѣнка съ его точки зрѣнія различныхъ современныхъ взглядовъ на тотъ же предметъ», *Аѳонскій Евгеній* — «Христіанскій оптимизмъ, его отличіе отъ оптимизма философскаго и превосходство надъ нимъ», *Барадулинъ Григорій*—«Пастырская дѣятельность Лазаря Барановича, Архіепископа Черниговскаго», *Борзецовскій Иванъ*—«Обзоръ полемической противъ раскола литературы съ 1761 г. по 1825 годъ», *Бѣлявскій Фотій*—«Библейское воззрѣніе на происхожденіе языка и смѣшеніе языковъ въ связи съ выводами естествознанія», *Вавресюкъ Владиміръ*—«Православіе и унія въ западной Россіи съ 1654 по 1686 г.» *Вадковскій Александръ*— «Германъ патріархъ Московскій и всея Россіи», *Волковскій Фока*—«Представленіе скиніи Моисеевой въ трудахъ русскихъ ученыхъ и оцѣнка таковаго представленія съ библейско-археологической точки зрѣнія», *Гамрекеловъ Георгій* —«Древнѣйшая исторія церкви въ Грузіи (отъ IV в. до прибытія сирскихъ святыхъ)», *Давъ Петръ*—«Въ чемъ различіе между лютеранами и реформатами въ ученіи о таинствахъ», *Добромысловъ Василій*—«Макарій, митрополитъ Московскій, какъ

«расколовѣдъ», *Догуревичъ Тихонъ*—Внутренніе вопросы въ расколѣ во второй половинѣ XVIII вѣка», *Драницынъ Николай* —«Вліяніе христіанскихъ нравственныхъ началъ на жизнь древне-русскаго народа. Изслѣдованіе вопроса на основаніи данныхъ древне-русской письменности», *Дундьерскій Іованъ* —»Церковно-приходскія школы въ Сербіи и методъ обученія въ нихъ», *Дьяковъ Александръ*—«Пастырскія ученія, данныя въ твореніяхъ Высокопреосвященнаго Митрополита московскаго Платона», *Дьяконовъ Александръ*—«Исторія патріархата антіохійскаго въ VI вѣкѣ», *Дѣяновъ Арсеній*—«Богословско-критическій взглядъ на русскую литературу по вопросу объ отношеніи между вѣрою и знаніемъ», *Ельцовъ Александръ* — «Вопросъ о папской власти въ западно-русской полемической литературѣ (до Петра Могилы)», *Зезюлинскій Андрей*—«Объ управленіи Христовой Церкви по каноническимъ и историческимъ памятникамъ первыхъ вѣковъ до Никейскаго Собора», *Зелепугинъ Ѳеодоръ*—«Нравственность, раскрываемая по руководству твореній св. Тихона Задонскаго», *Измайловъ Александръ*—«Нравы современниковъ св. Іоанна Златоуста. Изслѣдованіе вопроса на основаніи твореній этого св. отца христіанской церкви», іеромонахъ *Веніаминъ* (Казанскій)—«Аркадій, архіепископъ олонецкій, какъ дѣятель противъ раскола», іеромонахъ «*Ѳеофилактъ* (Клементьевъ) —«Значеніе памятниковъ ассиро-вавилонской клинообразной письменности для пониманія книги прор. Даніила», *Коротковъ Сергѣй* —«Св. Кириллъ, еп. Туровскій, и его сочиненія», *Любиша Николай*—«Церковно-историческое значеніе св. Саввы, перваго сербскаго архіепископа», *Матвѣевъ Димитрій*—«Православіе въ западной Россіи съ 1548 по 1572 годъ», *Мостипанъ Иванъ* —«Выясненіе сущности нравственности на основаніи сочиненій архіеп. Херсонскаго Иннокенія», *Новиковъ Алексѣй*,—«Исторія Священнаго Коронованія и Муропомазанія Государей», *Новиковъ Николай*—«Разборъ текста и толкованіе пророчества Исаіи объ Еммануилѣ» (Ис. гл. 7), *Острогорскій Иванъ*—«Данныя для науки догматическаго богословія въ сочиненіяхъ епископа Ѳеофана, бывшаго Владимірскаго», *Петровичъ Миланъ*—«Устройство церковнаго управленія въ королевствѣ Сербскомъ», *Петровскій Николай*—«Іисусъ Христосъ, какъ высочайшій и Божественный образецъ нравственности», *Петровъ Митрофанъ*—«Религіозныя воззрѣнія Посошкова и его отношеніе къ современнымъ церковнымъ вопросамъ», *Пилатъ Михаилъ*—«О значеніи самопознанія и самоиспытанія по

святоотеческому ученію», *Подосеновъ Николай*—«Цѣнность жизни по ученію христіанскому», *Покровскій Владиміръ*—«Образецъ христіанскаго апологета на основаніи слова Божія и святоотеческихъ твореній», *Поташовъ Яковъ*—«Вопросъ о происхожденіи раскола въ исторической по расколу литературѣ», *Птицынъ Владиміръ*—«Бытіе Божіе, премірная Личность Божества, и Промыслъ—какъ предметъ вѣры въ Откровеніи и какъ предметъ знанія въ новѣйшей философіи теистическаго направленія», *Путилинъ Димитрій*—«Идеалъ инока по древнимъ иноческимъ уставамъ (изданнымъ епископомъ Ѳеофаномъ»), *Пятницкій Анатолій*—«Воззрѣнія современныхъ мыслителей русскаго общества по вопросу о бракѣ и оцѣнка ихъ съ православно-богословской точки зрѣнія», *Радовановичъ Свѣтозаръ*—«Крестное имя» и другія религіозно-бытовыя особенности у православныхъ южныхъ славянъ (вопросъ объ ихъ происхожденіи; историческая ихъ судьба, внутренній смыслъ и значеніе)», *Разумовскій Алексѣй* — «Святоотеческія наставленія о наилучшихъ способахъ защиты христіанства отъ нападенія на него враговъ», *Рождественскій Александръ*—«Исторія «Духовно-учебнаго Управленія» (1839—1867) въ связи съ общимъ очеркомъ развитія духовнаго просвѣщенія и богословской мысли», *Рождественскій Василій*—«Состояніе религіозно-церковныхъ дѣлъ въ Россіи въ царствованіе императора Павла», *Рождественскій Евгеній*—«Православно-христіанскій взглядъ на истинныя задачи философскаго вѣдѣнія», *Свѣтловъ Сергѣй*—«Преподобный Исидоръ Пелусіотъ по его твореніямъ», іеродіаконъ *Веніаминъ* (Селезневъ)—«Нравственныя начала по ученію символическихъ книгъ греко-россійской православной церкви», *Скворцовъ Викторъ*—«Мистицизмъ въ Россіи въ концѣ XVIII и началѣ XIX вѣка», *Смирновъ Адріанъ*—«Библейскій взглядъ на чрезвычайныхъ дѣятелей въ исторіи народовъ», *Смирновъ Димитрій*—«Пастырскія ученія, данныя въ твореніяхъ Высокопреосвященнаго митрополита московскаго Филарета», *Смирновъ Константинъ* (нижегор.)—«Положеніе и значеніе твореній св. Іоанна Златоуста въ исторіи святоотеческой философіи», *Смирновъ Константинъ* (ряз.) «Питиримъ, архіепископъ нижегородскій, въ борьбѣ съ расколомъ», *Смирновъ Павелъ*—«Святоотеческій взглядъ на значеніе научнаго и философскаго образованія для человѣка вообще и христіанина въ частности», *Соболевъ Александръ*—«Иновѣрная религіозная пропаганда въ Москвѣ въ смутное время до

1612 г. и борьба съ нею православной церкви», *Соболевъ Павелъ* — «Промыслъ Божій въ судьбахъ народа русскаго»,— *Соколовъ Владиміръ*—Disciplina arcani въ древней церкви»,— *Спасовъ Иванъ* — «Послѣдній болгарскій терновскій патріархъ Евѳимій, его архипастырская и церковно-литературная дѣятельность», *Страховъ Сергѣй* — «Христіанскій взглядъ на значеніе сердца, какъ источникъ нравственныхъ помысловъ и дѣяній человѣка», *Тихомировъ Викторъ* — «Естественныя и благодатныя свойства души человѣческой по ученію св. Макарія Египетскаго», *Туберозовъ Иванъ* — «Промыслъ Божій въ развитіи человѣчества», *Успенскій Павелъ* (костром.) — «Значеніе сверхъестественныхъ признаковъ божественнаго Откровенія для показанія его истинности», *Успенскій Павелъ* (московск.)— «Приходское духовенство въ XVIII столѣтіи», *Фаминскій Константинъ* — «Ученіе св. Василія Великаго о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ», *Фіалковскій Назарій* — «Древнеславянскія толкованія Ветхаго Завѣта», *Хуцаидзе Николай* — «О Московской и Грузино-Имеретинской конторѣ Святѣйшаго Правительствующаго Синода», *Цыпляевъ Александръ* — «Служеніе пастыря въ церкви Христовой по ученіи І. Христа и Его Апостоловъ», *Шелятовскій Ѳеофанъ* — «Православіе и унія въ Подольской землѣ въ XVII вѣкѣ», *Якшичъ Душанъ* — «Историческій очеркъ борьбы православныхъ сербовъ въ Австро-Угорщинѣ противъ уніи и латинства (въ XVIII в.)» и вольнослушатель *Тихомировъ Михаилъ* — «Исторія Рижской духовной семинаріи».

При обязательномъ слушаніи лекцій по наукамъ и изготовленіи срочныхъ сочиненій, студенты всѣхъ курсовъ пользовались учеными и учебными пособіями изъ академической библіотеки, въ видахъ лучшаго усвоенія преподаваемыхъ наукъ и болѣе основательнаго и обстоятельнаго рѣшенія вопросовъ или темъ, даваемыхъ для сочиненій; кромѣ того они знакомились съ произведеніями современной русской литературы— духовной и свѣтской. удѣляя часы своего досуга на чтеніе сочиненій и періодическихъ изданій частію изъ фундаментальной библіотеки, частью изъ особой студенческой (находящейся подъ наблюденіемъ инспектора). Нѣкоторые изъ студентовъ пользовались относящимися къ темамъ ихъ сочиненій книгами и рукописями Императорской Публичной Библіотеки, Московскаго публичнаго и Румянцовскаго музеевъ, иногороднихъ университетскихъ и академическихъ библіотекъ и другихъ ученыхъ и учебныхъ учрежденій.

Кромѣ исполненія требуемыхъ уставомъ и инструкціей обязанностей нѣкоторые студенты, съ разрѣшенія Его Высокопреосвященства, вели внѣбогослужебныя собесѣдованія въ разныхъ частяхъ города, а именно: въ храмѣ Общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія, въ церкви подворья Задне-Никифоровской пустыни, въ школѣ при фабрикѣ бр. Варгуниныхъ, за Невской Заставой, въ церкви св. Петра и Павла при Обуховскомъ заводѣ, въ молитвенномъ домѣ И. В. Алексѣева, въ столовой при Чугунномъ заводѣ, при фабрикѣ Спасской мануфактуры, на фабрикѣ Паля, въ столовой при фабрикѣ Штиглица, въ І-мъ ночлежномъ домѣ, въ ночлежномъ домѣ на М. Болотной, при заводѣ Дурдина и въ Комитетѣ для призрѣнія и разбора нищихъ. Собесѣдованія вели студенты: IV к. іеромонахъ Ѳеофилактъ (Клементьевъ), іеромонахъ Веніаминъ (Казанскій), Волковскій Ф., Давъ П., Матвѣевъ Д., Новиковъ Н., Путилинъ Д. и Рождественскій А., III к. Альбовъ Ив., Медвѣдь Я., Верюжскій В., Щербовъ Ив., Егоровъ Ив., Успенскій В., Тополевъ П., Никольскій А., Карташовъ А. и Груздевъ Б. II к. Бекаревичъ А., Клементьевъ Н., Зоринъ С., Голowановъ С., Флоровскій Гр. и Дьяковъ Ал. и I к. Давъ Н., Васильевъ, Вертоградскій Н., Русецкій Гр., Рункевичъ Н. и Шаволовъ Е.

Занятія студентовъ въ теченіе отчетнаго года завершились, какъ и всегда, экзаменами, произведенными по особому росписанію коммиссіями изъ наставниковъ подъ предсѣдательствомъ ректора Академіи, или инспектора, или одного изъ членовъ Правленія, или одного изъ ординарныхъ профессоровъ. Нѣсколько студентовъ не держали своевременно испытаній по всѣмъ или нѣкоторымъ предметамъ и не представили въ назначенные сроки всѣхъ или нѣсколькихъ сочиненій и проповѣдей, вслѣдствіе болѣзни или другихъ уважительныхъ причинъ, надлежаще засвидѣтельствованныхъ. Для нихъ были испрошены, согласно указу Святѣйшаго Синода отъ 22 февраля 1888 г. за № 945, особыя разрѣшенія Его Высокопреосвященства сдать испытанія и представить сочиненія и проповѣди послѣ каникулярнаго времени, до начала учебныхъ занятій въ Академіи. Изъ этихъ студентовъ въ началѣ $189^{6}/_{7}$ учебнаго года выдержали испытанія или представили сочиненія 9 студентовъ, а изъ остальныхъ 1 уволенъ и 4 оставлены на тѣхъ же курсахъ. Кромѣ того, не держали своевременно выпускныхъ испытаній 4 студента IV курса: 2 по всѣмъ предметамъ и 2 по нѣсколь-

кимъ; 1 изъ нихъ (Новскій А.) не сдалъ эзаменовъ, по болѣзни, и до настоящаго времени, а остальные 3 сдали таковые въ началѣ $189^6/_7$ учебнаго года и окончили курсъ съ соотвѣтствующими ихъ успѣхамъ и поведенію учеными степенями.

Всѣ подвергавшіеся испытаніямъ и получившіе удовлетворительные баллы студенты I, II и III курсовъ (въ числѣ 175) переведены въ слѣдующіе курсы и студенты IV курса (въ числѣ 51) выпущены изъ Академіи за окончаніемъ курса. Прежде удостоенія студентовъ I, II и III курсовъ перевода въ слѣдующіе курсы и студентовъ IV курса ученой степени, Совѣтомъ Академіи были составлены списки студентовъ каждаго курса по успѣхамъ и поведенію. При составленіи списковъ студентовъ I, II и III курсовъ были приняты во вниманіе сочиненія, устные отвѣты и поведеніе за одинъ годъ; при оцѣнкѣ же сравнительнаго достоинства студентовъ IV курса были приняты во вниманіе сочиненія, устные отвѣты и поведеніе студентовъ за все время пребыванія ихъ въ Академіи. Сочиненія, писанныя студентами IV курса въ качествѣ диссертацій на ученыя степени (въ количествѣ 49), по разсмотрѣніи, были признаны удовлетворительными для степени кандидата богословія. На основаніи указанныхъ данныхъ, Совѣтъ Академіи 25 студентовъ удостоилъ степени кандидата богословія съ правомъ полученія степени магистра богословія безъ новаго устнаго испытанія, 21—степени кандидата богословія и 1 (иностранца, не подавшаго курсового сочиненія)—званія дѣйствительнаго студента. Объ удостоеніи той или другой ученой степени 5 студентовъ, не подавшихъ курсовыхъ сочиненій, или не сдавшихъ всѣхъ экзаменовъ было постановлено имѣть сужденіе впослѣдствіи. Изъ этихъ послѣднихъ во вторую половину отчетнаго года 2 удостоены степени кандидата богословія, съ правомъ полученія степени магистра безъ устныхъ испытаній, 1—степени кандидата богословія 1 не сдавалъ, какъ сказано выше, экзаменовъ до настоящаго времени и 1, не подавшій курсового сочиненія, выпущенъ изъ Академіи безъ ученой степени или званія.

На основаніи утвержденныхъ указомъ Святѣйшаго Синода отъ 19 января 1895 года за № 191 составленныхъ Совѣтомъ Спб. духовной Академіи правилъ о распредѣленіи казеннокоштныхъ стипендій между студентами, соотвѣтственно оказаннымъ ими успѣхамъ, стипендія студента IV курса П. Подосенова съ $189^6/_7$ уч. года передана студенту того же курса

П. Даву и стипендія студ. III к. Ивана Веселова — Груздеву Борису, того же курса.

Вмѣстѣ съ студентами въ отчетномъ году подвергались испытаніямъ посторонніе слушатели: по предметамъ IV курса іеромонахи Александръ Головинъ и Леонидъ Скобѣевъ и діаконъ Михаилъ Смирновъ, по предметамъ III курса псаломщикъ Преображенскаго всей гвардіи собора Михаилъ Тихомировъ и I курса священникъ Іоаннъ Дмитревскій. Всѣ они получили на испытаніяхъ и по сочиненіямъ удовлетворительные баллы. Изъ нихъ три первые, на основаніи предоставленныхъ имъ Святѣйшимъ Синодомъ правъ на полученіе установленнымъ порядкомъ ученой степени, удостоены степени кандидата богословія.

Что касается поведенія студентовъ, то оно въ отчетномъ году было вполнѣ удовлетворительно. Студенты были внимательны и усердны въ исполненіи своихъ обязанностей и обнаруживали доброе направленіе: усердно посѣщали богослуженія, утреннія и вечернія молитвы, а также лекціи. Особенно важныхъ и предосудительныхъ поступковъ за ними замѣчено не было. Въ представленныхъ къ концу 1895/6 учебнаго года инспекторомъ Академіи спискахъ студентовъ съ баллами по поведенію поведеніе одного отмѣчено балломъ $4^1/_2$ и одного балломъ 4.

Состояніе здоровья студентовъ въ отчетномъ году было вообще удовлетворительно. Въ академической больницѣ пользовались въ теченіе отчетнаго года: въ январѣ — 4 студента, въ февралѣ — 11, въ мартѣ — 12, въ апрѣлѣ — 5, въ маѣ — 3, въ іюнѣ, іюлѣ и августѣ больныхъ не было, въ сентябрѣ — 2, въ октябрѣ — 8, въ ноябрѣ — 6 и въ декабрѣ — 15, всего 66 человѣкъ.

Въ отчетномъ году скончались отъ скоротечной чахотки 2 студента: IV к. Геннадій Овчинниковъ (умеръ 12 января въ санаторіи Халила) и I к. Викторъ Генкинъ (умеръ 1 мая въ академической больницѣ).

Такова въ общихъ чертахъ жизнь Академіи въ отчетномъ году. Отдѣльныя обнаруженія этой жизни располагаютъ къ заключенію, что въ минувшемъ году, какъ и въ годы предшествующіе, Академія, по мѣрѣ находящихся въ ея распоряженіи средствъ, продолжала усердно служить углубленію и расширенію знанія въ области преподаваемыхъ въ ней наукъ

и посильно осуществляла основную задачу высшей богословской школы, состоящую въ объединеніи знанія и вѣры. Значительнымъ и виднымъ плодомъ академической дѣятельности въ отчетномъ году явились, кромѣ учено-литературныхъ трудовъ преподавателей, многочисленныя—сравнительно съ прежними годами—научныя работы окончившихъ курсъ академическихъ воспитанниковъ, частію принятыя на соисканіе магистерской степени и уже заканчиваемыя печатаніемъ, частію обработываемыя для этой цѣли. Оказывая возможное содѣйствіе стороннимъ ученымъ, обращающимся къ ея научнымъ средствамъ, Академія, между прочимъ, имѣла въ виду сдѣлать болѣе доступнымъ пользованіе академическимъ собраніемъ рукописей бывшей Новгородской Софійской и Кирилло-Бѣлозерской библіотекъ чрезъ подготовляемое къ печати полное описаніе этихъ рукописей, изданіе котораго и предполагается. Затѣмъ, въ виду опредѣлившихся потребностей русской богословской и церковно-исторической литературы, академическая корпорація въ истекшемъ году признала нужнымъ возможно шире пользоваться своимъ журналомъ «Христіанское Чтеніе» для ознакомленія русскихъ читателей съ изслѣдованіями и популярными трудами въ указанной области, и съ этою цѣлію рѣшила съ наступившаго года издавать названный журналъ ежемѣсячными выпусками. Предпринятый трудъ, одинаково съ продолжавшимся изданіемъ твореній св. Іоанна Златоуста въ русскомъ переводѣ, повидимому, и впредь будетъ встрѣчать, какъ встрѣчалъ доселѣ, сочувствіе и поддержку.

Съ отраднымъ чувствомъ останавливаясь на многоразличныхъ выраженіяхъ вниманія къ своей дѣятельности, Академія не можетъ въ особенности не помянуть словомъ признательности новаго, увеличенія путемъ пожертвованій, академическихъ средствъ для доставленія богословскаго образованія ищущимъ его молодымъ людямъ. Въ отчетномъ году положено начало для учрежденія двухъ новыхъ стипендій въ ней и затѣмъ учреждена одна полная стипендія имени Высокопреосвященнаго Попечителя Академіи. Съ благодарностью принимая эти пожертвованія, Академія видитъ въ нихъ, а равно и въ поддержкѣ «Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ», одно изъ наиболѣе яркихъ выраженій дорогого для нея сочувствія общества къ духовному просвѣщенію.

**Санкт-Петербургская
православная духовная академия**
Архив журнала «Христианское чтение»

Школа и жизнь

Еще по поводу специализации предметов в духовных академиях Распределение семинарских предметов по классам. Общая церковная история. Философские предметы. Дидактика

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 3. С. 481-499.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

ШКОЛА и ЖИЗНЬ.

Еще по поводу специализаціи предметовъ въ духовныхъ академіяхъ.—Распредѣленіе семинарскихъ предметовъ по классамъ.—Общая церковная исторія.—Философскіе предметы.—Дидактика.

Въ № 1 „Вѣстника Воспитанія" за настоящій годъ (въ отдѣлѣ „Мелкія сообщенія", стр. 58—59) мы находимъ, между прочимъ, краткое сообщеніе о докладѣ, прочитанномъ въ засѣданіи общепедагогическаго отдѣла при педагогическомъ музеѣ военно-учебныхъ заведеній и выясняющемъ вопросъ о тѣхъ принципахъ, которыми должно руководиться при составленіи учебныхъ программъ для среднихъ учебныхъ заведеній. Докладъ, по сообщенію газетъ, составленъ нашими выдающимися педагогами; вопросъ разсмотрѣнъ съ психологической точки зрѣнія. Мы находимъ нужнымъ отмѣтить слѣдующее изъ соображеній, приводимыхъ этими педагогами: „такъ какъ по мѣрѣ роста индивидуальныя особенности воспитанниковъ начинаютъ сказываться все ярче и рѣзче, то желательно, поэтому, сохраняя обязательный характеръ для большей части предметовъ, удѣлять, начиная съ третьяго и четвертаго года, часть времени на спеціальныя занятія, какъ это съ успѣхомъ примѣняется въ нѣкоторыхъ иностранныхъ учебныхъ заведеніяхъ. Благодаря этому, ученики, болѣе способные, питающіе особенную склонность къ тому или другому предмету, не будутъ вынуждены заглушать ее и, вмѣстѣ съ тѣмъ, будетъ уничтожено крайне нецѣлесообразное дѣленіе предметовъ на первостепенные и второстепенные". Итакъ, даже въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ, притомъ начиная уже съ третьяго и четвертаго года, признается желательнымъ спеціализировать обученіе—въ соотвѣтствіе съ обнаруживающимися склонностями учениковъ. Такъ полагаютъ видные педагогическіе дѣятели, стоя на психологической почвѣ, на которой и необходимо стоять при рѣшеніи педагогическихъ вопросовъ. Тѣмъ болѣе, конечно, такая спеціализація должна имѣть мѣсто

въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, въ частности въ нашихъ духовныхъ академіяхъ. И однако въ послѣднихъ, какъ разъ наоборотъ, господствуетъ общеобязательность почти всѣхъ изучаемыхъ наукъ и почти полное отсутствіе спеціализаціи. Какъ это вредно отражается на студенческихъ занятіяхъ, уже говорилось въ январской книжкѣ „Христ. Чтенія“ — въ корреспонденціи, возвысившей голосъ за усиленіе спеціализаціи въ академіяхъ. Кстати, по поводу этой корреспонденціи мы должны сказать нѣсколько словъ.

Насколько мы сочувствовали и благонамѣреннымъ побужденіямъ, а также искреннимъ и справедливымъ словамъ автора, помѣщая его корреспонденцію, настолько непріятно намъ теперь отмѣтить, что рѣчь его не произвела желательнаго впечатлѣнія. Такъ можно судить, по крайней мѣрѣ, пока—на основаніи совершившихся фактовъ и сужденій, слышанныхъ нами по его адресу. Люди, равнодушные къ постановкѣ учебнаго дѣла въ академіи, съ равнодушіемъ отнеслись и корреспонденціи ревнителя о лучшей постановкѣ этого дѣла. Люди, менѣе равнодушные, прочли, но не отнеслись къ ней съ должнымъ и безпристрастнымъ вниманіемъ. И мы не знаемъ, что хуже: равнодушіе, или невнимательное отношеніе? На самомъ дѣлѣ, каждый писатель одни изъ своихъ мыслей считаетъ и подчеркиваетъ какъ существенныя, которыя составляютъ центръ статьи, отъ которыхъ онъ отказываться не будетъ и которыя готовъ защищать; другія же—какъ просто мнѣнія, отъ которыхъ онъ всегда готовъ отказаться въ пользу иныхъ — лучшихъ мнѣній и которыя въ статьѣ его имѣютъ второстепенное значеніе. Критика безпристрастная и внимательная будетъ судить статью, конечно, по ея центральнымъ мыслямъ, а не по мнѣніямъ, высказываемымъ между прочимъ. Замѣтку нашего корреспондента постигла критика другого рода. На то, въ чемъ онъ полагаетъ всю силу своей замѣтки, т. е. на доводы за усиленіе спеціализаціи, мало обратили вниманія; наоборотъ, въ томъ, что онъ выставилъ какъ мнѣніе, отъ котораго, какъ онъ самъ заявляетъ, готовъ отказаться въ пользу другого—лучшаго, т. е. въ опытѣ распредѣленія академическихъ предметовъ на группы, въ томъ, вопреки прямому заявленію автора, увидѣли самый центръ корреспонденціи. Это распредѣленіе подверглось безпощадной критикѣ: одни его нашли малофилософскимъ, другіе даже злонамѣреннымъ и т. д. Защищая своего корреспондента, смѣемъ увѣрить строгихъ критиковъ, что онъ будетъ чрезвычайно радъ, если они на мѣсто его малофилософскаго представятъ глубокофилософское, на мѣсто „злонамѣреннаго“ — благонамѣренное распредѣленіе академическихъ предметовъ,—лишь бы съ нимъ согласились въ главномъ—въ томъ, что спеціализація—conditio sine qua non успѣшнаго хода студенческихъ занятій. Эту увѣренность мы почерпаемъ, конечно, не изъ какого-либо другого источника, а изъ самой же критикуемой корреспонденціи, которую не пожелали понять

строгіе судьи. Были, впрочемъ, и такіе отзывы о замѣткѣ злополучнаго автора, по которымъ онъ поступилъ даже неприлично, описывая ненормальности въ ходѣ студенческихъ занятій. Такія вещи, говорятъ, нужно замалчивать, а не доводить до общаго свѣдѣнія. Конечно, эти обвиненія падаютъ и на составителя этихъ очерковъ, помѣстившаго сполна всю корреспонденцію автора. Однако мы не согласны съ тѣмъ, что прятать голову въ песокъ, подобно страусамъ, при приближеніи опасности, значитъ избѣгать опасности и что молчать о болѣзни—лучшее средство для ея излѣченія. Не замалчивать мы должны недочеты въ нашей учебно-педагогической практикѣ, а указывать ихъ и всѣ усилія напрягать къ ихъ исправленію. Вотъ почему мы помѣстили и корреспонденцію объ академіяхъ, указывающую какой вредъ для студенческихъ занятій приноситъ—ни въ какомъ другомъ высшемъ учебномъ заведеніи не практикуемая—общеобязательность всѣхъ читающихся наукъ, и думаемъ, что люди, причастные и неравнодушные къ дѣлу и вмѣстѣ съ тѣмъ безпристрастно судящіе, сочувственно отнеслись или отнесутся къ ней,—и помѣщаемъ также теперь нѣсколько корреспонденцій о семинаріяхъ, съ тою же цѣлью и по тѣмъ же мотивамъ.

Если распредѣленіе изучаемыхъ предметовъ по группамъ и курсамъ только мимоходомъ затронуто корреспондентомъ, ратующимъ за успѣхи учебнаго дѣла въ академіяхъ, то въ корреспонденціяхъ, касающихся семинарій, это распредѣленіе составляетъ едва ли не главнѣйшій пунктъ, на который обращено вниманіе авторовъ и отъ котораго поставляются въ зависимость успѣхи семинарскаго образованія. Это, конечно, такъ и должно быть. Разъ семинарія въ качествѣ средняго учебнаго заведенія можетъ обойтись безъ спеціализаціи, разъ всѣ предметы въ ней должны изучаться всѣми воспитанниками, то, безъ сомнѣнія, самою первою задачею завѣдующихъ обученіемъ является—распредѣлить эти предметы по классамъ согласно съ требованіями педагогики: чтобы къ труднѣйшимъ дѣлался переходъ отъ болѣе легкихъ, чтобы не изучался въ низшихъ классахъ такой предметъ, для надлежащаго усвоенія котораго нужно быть прежде знакомымъ съ предметомъ, преподаваемымъ въ высшемъ классѣ, чтобы предметы, изучаемые въ одномъ классѣ, не представляли собою разноцвѣтную мозаику элементарныхъ свѣдѣній изъ многихъ и самыхъ различныхъ областей знанія, а были сконцетрированы въ болѣе или менѣе однородную и немногочисленную группу, которая, не раздробляя умственныхъ силъ ученика, съ удобствомъ и прочно укладывалась бы въ его головѣ. Такимъ образомъ, распредѣленіе предметовъ дѣйствительно представляетъ важнѣйшую сторону въ строѣ всякаго учебнаго заведенія, а тѣмъ болѣе духовныхъ семинарій, гдѣ предметовъ весьма много.

Распредѣленіе семинарскихъ предметовъ по уставу 1869 г. отличалось отъ теперь существующаго распредѣленія слѣдую-

щими двумя выгодными сторонами. Во-первыхъ, оно обособило предметы каждаго класса (или лучше сказать, каждыхъ двухъ классовъ, сохраняя въ этомъ случаѣ старинное дѣленіе семинарскаго курса на риторику, философію и богословію) въ болѣе или менѣе однородныя группы: V-й и VI-й классы были всецѣло богословскими; IV-й по преимуществу, а III-й отчасти философскимъ; II-й и I-й—по преимуществу словесными. Такимъ образомъ, ученикъ, переходя изъ II-го класса въ III-й и изъ IV-го въ V-й, приступалъ всякій разъ къ новому кругу однородныхъ предметовъ. При такой однородности, одинъ предметъ дополнялся и разъяснялся другимъ, а вниманіе, память и мысль ученика сосредоточивались на опредѣленной области знанія. Насколько это важно для того, чтобы познанія учениковъ представляли твердо усвоенное, въ основныхъ своихъ частяхъ проясненное, систематическое цѣлое, понятно само собою. Другая выгодная сторона въ распредѣленіи по уставу 1869 г. заключалась въ томъ, что оно удовлетворяло требованіямъ педагогической постепенности: отъ предметовъ болѣе легкихъ ученикъ переходилъ къ болѣе труднымъ, въ низшемъ классѣ онъ изучалъ тѣ предметы, которые необходимо было знать для надлежащаго усвоенія предметовъ высшаго класса, но не наоборотъ, т. е. его не заставляли въ низшемъ классѣ учить такіе предметы, которые сами требовали бы предварительнаго знанія предметовъ, изучаемыхъ въ высшемъ классѣ.

Нынѣ дѣйствующій уставъ измѣнилъ группировку семинарскихъ предметовъ, данную уставомъ 1869 г. Теперь отъ старинаго дѣленія на риторику, философію и богословію почти не осталось слѣда: теперь всѣ классы семинаріи, начиная со II-го, сдѣланы, такъ сказать, богословскими, потому въ каждый изъ нихъ введены предметы, прежде изучавшіеся въ богословскихъ (V и VI) классахъ. Положимъ, изъ такихъ предметовъ во II-й классъ введена только библейская, а въ III-й церковная исторія; за то IV-й классъ совершенно утратилъ свою физіономію философскаго класса, потому что теперь въ немъ, при двухъ философскихъ предметахъ, изучается 4 богословскихъ (не считая Свящ. Писанія, которое и ранѣе преподавалось). Но съ измѣненіемъ того распорядка предметовъ, какой былъ по уставу 1869 г., утрачены и тѣ выгодныя стороны, которыя имѣлъ этотъ распорядокъ. Во первыхъ, теперь собственно лишь только предметы V и VI классовъ представляютъ однородную группу; но этого нельзя никакъ сказать о предметахъ другихъ классовъ. Въ особенности, отличается теперь разнороднымъ составомъ изучаемыхъ наукъ четвертый классъ. Въ былыя времена, т. е. при уставѣ 1869 г. это былъ, по количеству предметовъ, кажется, самый послѣдній классъ въ семинаріи: въ немъ изучалось только 6 предметовъ. Но здѣсь-то именно и было дѣло не въ количествѣ, а качествѣ. Предметовъ 6, но какіе предметы! Философія, психологія, физика. . Требовалось особенное напряженіе умственныхъ силъ,

чтобы должнымъ образомъ изучить эти трудные предметы. И во вниманіе къ этому, уставъ 1869 г. не дробилъ мысли и памяти учениковъ IV класса многочисленностью разнородныхъ наукъ, но далъ имъ всѣ удобства сосредоточиться на этомъ маломъ по количеству, но трудномъ по качеству кругу предметовъ. Теперь же въ IV классѣ изучается и церковная исторія, и основное богословіе, и литургика и гомилетика. Философія, прежде составлявшая центръ четвертокласснаго курса, теперь не только поставлена въ тѣни за массою другихъ предметовъ, но прямо обижена: программа ея увеличена вдвое, сравнительно съ прежнимъ, а количество уроковъ уменьшено (3 вмѣсто 4); мало того, программа ея увеличена, между прочимъ, на счетъ основного богословія (ученіе о доказательствахъ бытія Божія, прежде проходившееся въ основномъ богословіи, теперь изучается въ начальныхъ основаніяхъ философіи) и однако въ пользу же основного богословія у нея отнять одинъ урокъ. Если увеличивается программа, то естественно ожидать и увеличенія числа уроковъ; если какой-либо отдѣлъ изъ програмы одного предмета перенесенъ въ программу другого, то естественно ожидать, что въ первомъ будетъ убавлено число уроковъ, а въ послѣднемъ прибавлено: съ философіей же случилось какъ разъ наоборотъ. И IV-й классъ теперь собственно нельзя назвать уже философскимъ, потому что въ немъ половина предметовъ—богословскіе. Какіе же результаты получились отъ такого увеличенія состава предметовъ IV класса? Для философіи плохіе, но и для другихъ предметовъ не лучше. Увеличившія количество четвертоклассныхъ предметовъ науки отвлекаютъ вниманіе и мысль учениковъ отъ философіи, и безъ того поставленной въ неблагопріятныя условія, но, въ свою очередь, и сами терпятъ тоже со стороны философіи. Кромѣ того, такъ какъ на нѣкоторыя изъ этихъ наукъ удѣляется только по одному уроку въ недѣлю, то можно ли ожидать успѣшнаго ихъ изученія? Въ недѣльный промежутокъ легко можетъ забыться предшествующій урокъ и трудно возстановляется связь между нимъ и послѣдующимъ. Въ итогѣ же отъ этого множества различныхъ наукъ, претендующихъ въ равной мѣрѣ на память и мысль учениковъ, умственныя силы послѣднихъ раздробляются и разсѣеваются, и получается не прочное и ясное знаніе всего изученнаго, а мозаика разноцвѣтныхъ обрывковъ свѣдѣній изъ всѣхъ предметовъ.

Что касается педагогической постепенности, которой держалось распредѣленіе семинарскихъ предметовъ по уставу 1869 г., то и она нарушена существующимъ теперь распредѣленіемъ. Теперь предметы болѣе трудные изучаются раньше болѣе легкихъ; въ младшихъ классахъ преподаются такія науки, сознательное и прочное усвоеніе которыхъ можетъ быть достигнуто только послѣ изученія наукъ, преподаваемыхъ въ старшихъ классахъ. Это въ особенности нужно сказать относительно церковной исторіи, которой выпало на долю, по отдѣленіи отъ бо-

гословскихъ предметовъ прежняго V-го класса, быть тою наукою, по которой ученики начинали бы свое знакомство съ областью собственно богословскаго вѣдѣнія уже съ III класса. Такое изученіе церковной исторіи оказывается преждевременнымъ, и неудобства этой преждевременности, конечно, ложатся своею тяжестью на тѣхъ, кто прикосновененъ къ дѣлу, т. е. на преподавателей и учениковъ. Вотъ что пишетъ одинъ изъ преподавателей церковной исторіи.

„По уставу 1869 года общая церковная исторія изучалась въ V классѣ семинаріи при 6 урокахъ въ недѣлю. По нынѣ дѣйствующему уставу число уроковъ остается то же, но изученіе этой науки начинается съ III класса и оканчивается въ IV, при трехъ урокахъ въ недѣлю въ томъ и другомъ классѣ. Разница, такимъ образомъ, между прежнимъ уставомъ и теперешнимъ какъ будто незначительная, но на самомъ дѣлѣ чрезвычайно важная и существенная. Въ прежнее время преподавателю церковной исторіи приходилось имѣть дѣло съ воспитанниками, достаточно ознакомившимся съ курсомъ наукъ философскихъ, приступающими къ изученію богословія и вообще людьми болѣе зрѣлыми и болѣе подготовленными. Теперь же самые трудные отдѣлы церковной исторіи, отдѣлы о христіанскомъ вѣроученіи, о ересяхъ, приходятся на долю III класса, воспитанники котораго только приступаютъ къ начаткамъ философіи. И вотъ приходится давать поятіе о гносисѣ людямъ, не имѣющимъ представленія о какихъ нибудь философскихъ системахъ, выяснять уклоненія отъ православнаго вѣроученія ересей аріанской, несторіанской, монофизитской и монофелитской богословамъ, знакомство которыхъ съ богословіемъ ограничивалось до этого времени изученіемъ катихизиса, Св. Писанія и библейской исторіи. При всемъ томъ необходимо экономить время и экономить съ чрезвычайною осмотрительностью. Вѣдь при трехъ урокахъ въ недѣлю приходится пройти (если даже преподаватель захочетъ ограничиться однимъ учебникомъ Смирнова) 327 стр. довольно убористаго шрифта и совсѣмъ нелегкаго содержанія. Результаты могутъ получиться только плачевные. По отзыву многихъ лицъ, близко знакомыхъ съ дѣломъ, ученики совершенно теряются въ массѣ такого матеріала, не успѣваютъ его переваривать, непонятное заучиваютъ наизусть, и вслѣдствіе этого черезъ нѣкоторое время послѣ экзаменовъ все это испаряется до такой степени, что отъ пройденнаго не остается и слѣдовъ. Объяснительная записка къ программѣ по общей церковной исторіи въ оправданіе ссылается на нѣкоторыя сокращенія, допущенныя въ новой программѣ сравнительно съ прежней, совѣтуетъ преподавателю по возможности коротко говорить о томъ, съ чѣмъ ученики могли познакомиться изъ уроковъ по гражданской исторіи; но въ общемъ сознаетъ неудобство новой постановки этого предмета и замѣчаетъ, что теперь для преподавателя церковной исторіи потребуется болѣе чѣмъ прежде, времени на разъясненія

ученикамъ урока, и дѣло пойдетъ медленнѣе. Было бы очень желательно, чтобы при новой реформѣ обратили вниманіе на это неудобство и чтобы сдѣлали въ этомъ отношеніи соотвѣтствующія улучшенія и измѣненія. При этомъ авторъ и самъ проектируетъ нѣкоторыя измѣненія, весьма характерныя для освѣщенія тѣхъ затрудненій, къ которымъ приводитъ теперешнее распредѣленіе предметовъ.

1) „Можно, говорить онъ, перенести преподаваніе общей церковной исторіи въ высшіе классы, т. е. въ IV, V, VI (по два урока), а въ III классѣ, взамѣнъ общей церковной исторіи, ввести русскую церковную исторію. Послѣдняя по своему содержанію представляетъ несравненно меньше трудностей для усвоенія, чѣмъ общая церк. исторія. Не говоримъ уже о томъ, что ея изученіе будетъ облегчаться въ такомъ случаѣ паралельнымъ изученіямъ въ томъ же классѣ исторіи русской гражданской. Одно только безусловно желательно для успѣха дѣла: именно, чтобы въ случаѣ такого перенесенія рус. церковная исторія приходилась въ III классѣ при 3 урокахъ въ недѣлю, или же, если принять во вниманіе объемъ вводимаго теперь учебника Знаменскаго, при 4 урокахъ въ III—IV классахъ (по два урока) [1]), а не такъ, какъ теперь при 2 урокахъ въ V классѣ и 1 въ VI. Система подобнаго раздѣленія уроковъ (2+1) чрезвычайно вредно отзывается на ходѣ изученія. При одномъ урокѣ въ недѣлю всякая связь между прошедшимъ и настоящимъ урокомъ обыкновенно утрачивается, особенно вслѣдствіе распредѣленія праздниковъ промежутокъ между уроками растягивается иногда на цѣлый мѣсяцъ; при отсутствіи же связи, самое изученіе исторіи теряетъ свой смыслъ.

2) „Намъ могутъ возразить: въ случаѣ перенесенія русской церковной исторіи въ III классъ, будетъ порвана та постепенность въ изученіи исторіи Церкви, которая достигается при нынѣшнемъ распредѣленіи церковно-историческихъ предметовъ. Это отчасти вѣрно. Но если ужъ эта постепенность представляется настолько важною, что въ жертву ей находятъ возможнымъ принести основательность самаго изученія, въ такомъ случаѣ единственнымъ выходомъ будетъ увеличеніе числа уроковъ по общей церковной исторіи. Проектируемое сокращеніе

---

[1]) Такъ или иначе, а измѣненій въ количествѣ уроковъ, или въ распредѣленіи программы по русской церковной исторіи не избѣжать съ введеніемъ учебника Знаменскаго. На курсъ V класса приходится 225 стр. При 2 урокахъ въ недѣлю это вполнѣ нормальное количество. Но на курсъ VI класса выпадаетъ около 260 стр. (изд. 1896). Принимая во вниманіе обиліе фактическаго матеріала въ этомъ учебникѣ, нужно признать безусловно немыслимымъ пройти такое количество при 1 урокѣ въ недѣлю. Въ той семинаріи, гдѣ служу я, преподаватель церковной исторіи будетъ имѣть въ теченіе нынѣшняго учебнаго года въ VI классѣ около 22 уроковъ. На каждый урокъ, значитъ, приходится около 12 стр. О повтореніи и думать нельзя. Что же это за изученіе? *Авт.*

уроковъ по древнимъ языкамъ откроетъ для этого полнѣйшую возможность. Правда, вмѣстѣ съ этимъ можетъ потребоваться въ нѣкоторыхъ мѣстахъ и увеличеніе штата преподавателей по церковной исторіи; но такое увеличеніе (которое, къ слову сказать, не будетъ новостью, такъ какъ и теперь есть семинаріи, въ которыхъ имѣется по два преподавателя по предмету церковной исторіи) все равно окажется неизбѣжнымъ, если въ кругѣ семинарскихъ наукъ появится снова патристика—наука, имѣющая ближайшее отношеніе къ церковной исторіи" [1]).

Итакъ, чтобы облегчить изученіе церковной исторіи, проектируется двоякій выходъ: или переставить русскую церковную исторію на мѣсто общей, или же, оставивъ теперешнее распредѣленіе, увеличить количество уроковъ. И то и другое показываетъ только, къ какимъ трудностямъ можетъ вести преждевременное изученіе предмета. Что такое значитъ переставить русскую церковную исторію на мѣсто общей? Это значитъ собственно изучать исторію не съ начала, а съ конца. Тяжело же приходится теперь наставникамъ, при преподаваніи общей церковной исторіи въ III классѣ, если они указываютъ такой путь къ облегченію своихъ занятій! Что такое значитъ увеличить количество уроковъ, сохранивъ теперь существующее положеніе вещей? Это значитъ (какъ, впрочемъ, разъясняетъ и авторъ корреспонденціи), что учителю приходится тратить много времени на предварительныя разъясненія, на экскурсіи въ область будущихъ познаній учениковъ,—чтобы настоящія ихъ познанія не были безпочвенными въ ихъ головахъ. Такимъ образомъ, время, опредѣленное для изученія собственно предмета, употребляется на побочныя разъясненія. Одно ложное положеніе создаетъ другія. Но если бы и увеличить теперешнее количество уроковъ по церковной исторіи въ III классѣ, спрашивается: будетъ ли это полезно съ точки зрѣнія учебно-педагогической экономіи? Преподаватель и ученики тратятъ время и силы на то, чтобы забѣжать впередъ и раньше познакомиться съ тѣмъ, съ чѣмъ они будутъ ознакомлены въ свое время. Не лучше ли будетъ проектируемыхъ авторомъ выходовъ третій выходъ: перенести изученіе общей церковной исторіи въ такіе классы, въ которыхъ учащіеся уже владѣютъ свѣдѣніями, необходимыми для надлежащаго усвоенія этого предмета, т. е. возвратиться къ распредѣленію 1869 г. и перенести изученіе ея въ V классъ? Судя по всему, это будетъ лучшій выходъ.

---

[1]) Объяснительная записка рекомендуетъ преподавателю церковной исторіи, въ виду отсутствія въ семинарскомъ курсѣ науки объ отцахъ церкви, сообщать учащимся болѣе подробныя и обстоятельныя свѣдѣнія о жизни и вообще о заслугахъ для церкви св. отцевъ и учителей. Но спрашивается, гдѣ взять времени для этого? Авт.

Кромѣ церковной исторіи, отъ нынѣ дѣйствующаго раздѣленія семинарскихъ предметовъ страдаютъ и философскія науки. Мы указывали уже на то, какъ нарушены теперь права философіи въ IV классѣ семинаріи. У нея отнятъ одинъ урокъ и однако программа ея увеличена;—въ эксплоатаціи умственныхъ силъ учениковъ съ этимъ труднымъ, и по идеѣ долженствующимъ быть центральнымъ предметомъ конкурируютъ другіе предметы, второстепенное положеніе которыхъ въ IV классѣ указывается уже тѣмъ, что для нихъ назначено по одному только уроку въ недѣлю. Теперь нужно добавить, что и самый распорядокъ философскихъ предметовъ требуетъ измѣненія въ интересахъ педагогической постепенности.

По дѣйствующей программѣ, философскіе предметы преподаются въ такомъ порядкѣ: въ III классѣ—введеніе въ философію и логика, въ IV психологія, начальныя основанія философіи и исторія философіи. Если обратить вниманіе на мотивы такого распорядка, какъ они представлены во „Введеніи въ философію" проф. Кудрявцева (стр. 35—39), то оказывается, что *введеніе въ философію* должно предшествовать изложенію отдѣльныхъ философскихъ наукъ въ виду общаго логическаго требованія отъ каждой науки—дать предварительно общее понятіе о ея предметѣ и методѣ, указать ея части и отношеніе къ другимъ соприкосновеннымъ съ нею областямъ знанія. *Логика* изучается послѣ введенія и ранѣе другихъ философскихъ наукъ потому, что „прежде положительнаго раскрытія философскихъ понятій, мы должны изслѣдовать самый органъ нашего познанія—мышленіе и показать условія правильнаго познанія, а это—задача логики". Послѣ логики, по плану проф. Кудрявцева, должна изучаться *опытная психологія*: она должна показать психологическое образованіе тѣхъ основныхъ идей, коими опредѣляется наша умственная, нравственная и эстетическая жизнь и которыя служатъ вмѣстѣ съ тѣмъ предметомъ философскаго умозрѣнія. Но знаніе одной только природы нашей души для знакомства съ этими идеями недостаточно: „лучшій путь къ установленію прочнаго и истинно научнаго философскаго міросозерцанія есть путь изученія, сравненія, критическаго изслѣдованія различныхъ философскихъ ученій". Вотъ почему, кромѣ психологіи, необходимо изучать *исторію философіи*, знакомящую съ исторіею философскихъ ученій Всѣ эти науки — пропедевтическія. Послѣ нихъ уже можно приступить къ изученію *начальныхъ основаній философіи*, представляющихъ собою опытъ положительнаго рѣшенія важнѣйшихъ философскихъ проблеммъ.—Таковъ распорядокъ философскихъ предметовъ по плану проф. Кудрявцева. Но принаровленъ ли онъ къ педагогическимъ требованіямъ? Нѣтъ. Объ этомъ заявляетъ самъ проф. Кудрявцевъ: *„представленный нами порядокъ философскихъ наукъ,* говоритъ онъ, *основанъ на требованіяхъ научнаго метода самостоятельнаго философскаго познанія. Но онъ можетъ быть измѣненъ въ виду педагогическихъ требо-*

ваній". Далѣе г. профессоръ уже и дѣлаетъ такое измѣненіе. „Такъ какъ главное педагогическое требованіе, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, чтобы въ дѣлѣ преподаванія мы восходили отъ легчайшаго къ труднѣйшему для уразумѣнія, то на этомъ основаніи мы имѣемъ право выключить исторію философіи изъ числа наукъ пропедевтическихъ и дать ей мѣсто послѣ положительнаго изложенія философіи. Пониманіе философскихъ системъ, особенно новѣйшихъ, предполагаетъ достаточное уже развитіе философскаго мышленія, предварительное знакомство съ философскими понятіями и основными философскими воззрѣніями. Положительное ученіе, кромѣ того, должно дать критерій для отличенія истиннаго отъ ложнаго въ различныхъ философскихъ ученіяхъ, безъ чего малоопытный умъ могъ бы запутаться въ разнообразіи и противорѣчіяхъ философскихъ системъ". Измѣненіе это внесено и въ программу, по которой исторія философіи должна проходиться послѣ начальныхъ основаній. Кромѣ того порядокъ философскихъ наукъ, имѣющій въ виду не педагогическія требованія, а „требованія научнаго метода самостоятельнаго философскаго познанія" подьергся на практикѣ еще одному измѣненію: психологія проходится не прежде начальныхъ основаній философіи, какъ наука пропедевтическая, а параллельно имъ; но это измѣненіе вызвано, очевидно, не столько педагогическими требованіями, сколько необходимостью дать мѣсто психологіи въ кругу семинарскихъ предметовъ. За то въ III классѣ научный методъ торжествуетъ: тамъ сначала проходится введеніе въ философію, а потомъ логика.

Въ большинствѣ семинарій, конечно, остается этотъ нормальный распорядокъ философскихъ предметовъ. Но есть такія, въ которыхъ онъ значительно измѣненъ. Намъ извѣстны семинаріи, въ которыхъ въ III классѣ проходится логика ранѣе введенія въ философію, а въ IV-мъ—исторія философіи ранѣе начальныхъ основаній ея. Измѣненія эти сдѣланы именно въ удовлетвореніе главнаго педагогическаго требованія—идти отъ легчайшаго къ труднѣйшему и, разумѣется, съ разрѣшенія высшей власти. Если спросить, зачѣмъ понадобилось перенести исторію философіи на мѣсто начальныхъ основаній, то отвѣтятъ: затѣмъ, что знакомство съ философскими понятіями лучше и легче всего достигается на пути историческаго изученія философскихъ системъ; затѣмъ, что критика различныхъ философскихъ взглядовъ, предлагаемая въ начальныхъ основаніяхъ философіи, должна имѣть подъ собою почву историко-философскаго знанія: нельзя критиковать пантеизмъ, не зная пантеистическихъ системъ,—идеализмъ — безъ знакомства съ системами идеалистической философіи. Мы думаемъ, что эти соображенія съ точки зрѣнія учебно-педагогической имѣютъ преимущество предъ вышеприведенными соображеніями проф. Кудрявцева, поставившаго начальныя основанія прежде исторіи философіи; практика же даетъ имъ полное оправданіе. Что же касается

опасности запутаться, безъ предварительнаго знанія начальныхъ основаній, въ философскихъ ученіяхъ и не имѣть возможности отличить истину отъ лжи, то достопочтенный профессоръ преувеличилъ эту опасность: изученіе исторіи философіи совершается подъ руководствомъ наставника, который всегда поможетъ малоопытному уму разобраться въ философскихъ взглядахъ и вызоветъ въ немъ критическое къ нимъ отношеніе; а потомъ, не нужно забывать, что начальныя основанія философіи, въ которыхъ дается критика философскихъ мнѣній по разнымъ философскимъ вопросамъ и положительное рѣшеніе послѣднихъ, проходятся въ томъ же IV классѣ вслѣдъ за исторіею философіи. Вотъ почему преподаваніе исторіи философіи предъ начальными основаніями опаснаго ничего непредставляетъ, а съ точки зрѣнія педагогической постепенности имѣетъ много преимуществъ.—Если спросить затѣмъ, по какимъ соображеніямъ потребовалось въ III классѣ логику перенести на мѣсто введенія въ философію, то отвѣтъ тотъ: чтобы въ дѣлѣ обученія идти отъ болѣе легкаго къ болѣе трудному. Дѣйствительно, въ кругу философскихъ предметовъ, изучаемыхъ въ семинаріи, едва ли найдется предметъ труднѣе такъ называемаго „введенія въ философію". Приспособленный къ программѣ и обязательный какъ руководство учебникъ проф. Кудрявцева по этому предмету въ нѣкоторыхъ своихъ отдѣлахъ (напр. о методѣ философіи) съ трудомъ доступенъ пониманію людей, уже изучившихъ курсъ философскихъ наукъ, а въ общемъ, если судить съ педагогической точки зрѣнія, никакъ не можетъ служить первою книгою, по которой долженъ начинать умъ юноши свое знакомство съ философіею. Изученіе его, если оно имѣетъ въ виду добиться какихъ-либо результатовъ, превращается въ толкованіе: толкованіе отдѣльныхъ словъ, мыслей и цѣлыхъ отдѣловъ, причемъ, конечно, всегда учителемъ дѣлаются экскурсіи въ область психологіи, логики и исторіи философіи. Подвигъ для памяти, вниманія и мысли учениковъ необыкновенный; трата времени и силъ со стороны учителя громадная и, обыкновенно, малополезная.—Впрочемъ, всего этого и естественно было ожидать: учебникъ проф. Кудрявцева извлеченъ изъ его статей въ журналѣ „Вѣра и Разумъ", разсчитанныхъ на читателей, уже знакомыхъ съ философіей,—да и составленъ онъ собственно не въ педагогическихъ цѣляхъ и не для учениковъ, а для лицъ, вступающихъ на путь самостоятельнаго философскаго познанія. Къ сожалѣнію, достопочтенный профессоръ здѣсь упустилъ изъ виду педагогическія требованія: иначе, онъ, можетъ быть, сократилъ бы свой учебникъ, измѣнилъ бы и т. д.—словомъ довелъ бы его до той степени ясности, простоты и вмѣстѣ изящности, которою отличаются его „Начальныя основанія философіи"—одинъ изъ немногихъ семинарскихъ учебниковъ, которые легко усвоиваются даже учениками средняго уровня. Про „Введеніе въ философію", этого къ сожалѣнію, сказать нельзя. Вотъ почему,

оно и проходится въ нѣкоторыхъ семинаріяхъ послѣ логики, какъ предмета, болѣе легкаго для изученія.

Если логику изучать ранѣе введенія въ философію, то этимъ совсѣмъ уже нарушается та система философскихъ наукъ, которая представлена въ планѣ проф. Кудрявцева. Выходитъ, что одна изъ философскихъ наукъ изучается ранѣе, чѣмъ дано вообще понятіе о философіи и о наукахъ, входящихъ въ ея составъ, ихъ значеніи и задачахъ,—какъ все это изложено во „Введеніи въ философію". Система дѣйствительно нарушена, но объ этомъ сожалѣть нѣтъ резоновъ, а съ другой стороны, этого и нужно было ожидать, потому что эта система составлена была искусственно. Да не укорятъ насъ въ неуваженіи къ памяти достопочтеннаго проф. В. Д. Кудрявцева, заслуги котораго для русской философской мысли мы высоко цѣнимъ: мы должны сказать это о его системѣ. Въ своемъ распредѣленіи семинарскихъ философскихъ наукъ профессоръ имѣлъ въ виду показать, что изучаемые въ семинаріи философскіе предметы соединены между собою внутреннею связью, что каждый изъ нихъ имѣетъ свое необходимое значеніе въ сферѣ философскаго знанія: нельзя изучить одного, не изучивъ другого. Центральнымъ философскимъ предметомъ служатъ начальныя основанія философіи, представляющія собою опытъ положительнаго рѣшенія важнѣйшихъ философскихъ вопросовъ, рекомендуемый въ руководство воспитанникамъ семинарій. Остальные предметы служатъ пропедевтикой къ этой положительной философіи, притомъ пропедевтикой *необходимой*. Мысль поставить въ центрѣ философскихъ предметовъ—начальныя основанія философіи—прекрасная во всѣхъ отношеніяхъ: благодаря ей, мы можемъ выпускать изъ семинаріи ученика не просто съ запасомъ философскихъ познаній, но съ цѣльнымъ міровоззрѣніемъ. Онъ ознакомится не только съ критикою философскихъ взглядовъ по главнымъ вопросамъ философіи, но и съ опытомъ положительнаго рѣшенія послѣднихъ, иначе сказать съ опытомъ философскаго міровоззрѣнія, принадлежащаго одному изъ нашихъ лучшихъ мыслителей. Опытъ этотъ тѣмъ болѣе цѣненъ для воспитанника духовной семинаріи. что авторъ его былъ глубоко вѣрующимъ человѣкомъ. Философское міровоззрѣніе проф. Кудрявцева есть міровоззрѣніе православно вѣрующаго мыслителя. Изучить и принять его къ руководству будущему пастырю церкви весьма важно,—и на долю преподавателя философіи здѣсь выпадаетъ новая и трудная задача—представить ученикамъ начальныя основанія философіи не какъ предметъ только теоретическаго изученія, но и какъ опытъ міровоззрѣнія, которое гармонировало бы со всѣми запросами ихъ духа. Конечно, при томъ скудномъ количествѣ уроковъ, которое отведено теперь философіи въ IV классѣ, этого достигнуть невозможно, но по идеѣ то однако должно бы быть именно такъ.

Начальныя основанія—центральный философскій предметъ

въ семинаріи; остальные по отношенію къ нему являются пропедевтическими. Но можно ли за ними признать то пропедевтическое значеніе, какое дается этимъ предметамъ проф. Кудрявцевымъ? Что касается исторіи философіи, то пропедевтическое ея значеніе не можетъ подлежать сомнѣнію; но здѣсь то какъ разъ проф. Кудрявцевъ отступаетъ отъ своего плана, перенося, по педагогическимъ соображеніямъ, исторію философіи съ мѣста, приличествующаго ей, какъ предмету пропедевтическому. Но въ признаніи того пропедевтическаго значенія за логикою и психологіею, какое дается достопочтеннымъ профессоромъ этимъ наукамъ, мы не можемъ согласиться. Проф. Кудрявцевъ разумѣлъ не ту логику, которая преподается въ семинаріи по учебнику проф. Свѣтилина, когда говорилъ, что „прежде положительнаго раскрытія философскихъ понятій мы должны изслѣдовать самый органъ нашего познанія—мышленіе и показать условія правильнаго познанія“, и что все это дается логикою. Онъ разумѣлъ собственно философскую гносеологію, въ которую логика, теперь изучаемая въ семинаріяхъ, можетъ войти только какъ часть. Что это такъ, видно изъ различныхъ мѣстъ его „Введенія въ философію“ (напр. 2 изд. стр. 15—16; 29—30), и въ особенности изъ того, что въ его планѣ философскихъ наукъ второй кругъ ихъ, гдѣ дается положительное рѣшеніе философскихъ проблеммъ, состоитъ изъ метафизики, иеики съ философіею права и эстетики, но нѣтъ ни слова о гносеологіи,—очевидно потому, что она относится къ логикѣ. Но какъ мало логика, изучаемая въ семинаріи, можетъ выполнить философскую гносеологическую задачу, этого конечно не могъ не видѣть достопочтенный профессоръ,—почему въ своихъ „Начальныхъ основаніяхъ“ первый, очень большой, отдѣлъ онъ и посвящаетъ философской гносеологіи.— Все это приводитъ къ тому несомнѣнному выводу что логика, изучаемая теперь въ семинаріяхъ по учебнику проф. Свѣтилина и по существующей программѣ, внутренняго отношенія къ философскимъ наукамъ не имѣетъ, или имѣетъ столько же, сколько ко всѣмъ остальнымъ наукамъ, изучаемымъ въ семинаріи. Поэтому преподаваніе ея не съ меньшимъ основаніемъ можетъ быть поручено наставнику словесности, какъ это было по уставу 1869 г., какъ и наставнику философіи и математики. Всѣ науки изучаются однимъ органомъ познанія—мышленіемъ, и для всѣхъ необходима наука, которая учитъ о правильныхъ формахъ мышленія т. е. логика, какъ она преподается въ семинаріи. Включать ее въ кругъ спеціально философскихъ предметовъ и заставить изучать уже послѣ того, какъ ученики поломаютъ голову надъ введеніемъ въ философію, будетъ дѣломъ искуственнымъ и насиліемъ. Изучать ее можно когда угодно, лишь бы головы семинаристовъ созрѣли къ пониманію ея. Вотъ почему вполнѣ правы семинаріи, въ которыхъ логика преподается ранѣе введенія въ философію. Системы онѣ никакой не нарушаютъ, потому что ея не было, а для учениковъ дѣлаютъ громадное облегченіе.

Подобно логикѣ, неправильно зачислена въ систему наукъ пропедевтическихъ и опытная психологія. Конечно, она знакомитъ насъ съ зарожденіемъ и раскрытіемъ идей истины, добра, изящнаго и Безусловнаго, которыя имѣютъ регулятивное значеніе въ психической жизни человѣка и служатъ вмѣстѣ съ тѣмъ главнѣйшими идеями философскаго умозрѣнія; но не нужно забывать, что содержаніе опытной психологіи весьма богато, а разсмотрѣнію этихъ идей посвящается по программѣ собственно одинъ отдѣлъ о разумѣ, чтобы признать опытную психологію скорѣе за самостоятельную науку, чѣмъ за подготовительную къ философствованію. Впрочемъ, фактически она и является самостоятельною: изученіе ея идетъ параллельно съ начальными основаніями философіи, но мы говоримъ о ея положеніи въ представленной проф. Кудрявцевымъ системѣ наукъ.

Вся эта искусственность въ системѣ философскихъ наукъ и непослѣдовательность въ проведеніи этой системы произошла очевидно отъ того, что смѣшаны методъ самостоятельнаго философскаго познанія и методъ элементарнаго ознакомленія съ философіей, — науки, какъ она поставлена по семинарской программѣ, съ науками, какъ онѣ должны быть поставлены и распредѣлены для ума, приступающаго къ самостоятельному философствованію, по программѣ проф. Кудрявцева. Отсюда требованія системы приходятъ въ столкновеніе съ требованіями чисто педагогическими и терпятъ взаимный ущербъ.

По нашему, конечно, не единичному и не новому, взгляду, въ семинаріи первое мѣсто слѣдуетъ отвести требованіямъ педагогическимъ: нужно предметы философскіе распредѣлить такъ, чтобы къ труднымъ переходили отъ болѣе легкихъ, а не наоборотъ, и чтобы, при изученіи одного предмета, по возможности тратилось менѣе времени на предварительное забѣганіе въ область другого, еще не изученнаго. Взявъ на себя смѣлость подвергнуть разбору распредѣленіе философскихъ предметовъ, данное проф. Кудрявцевымъ, мы собственно имѣли въ виду одну цѣль—показать, что въ содержаніи наукъ, относимыхъ въ семинаріи къ кругу философскихъ, ничто не препятствуетъ, чтобы онѣ были распредѣлены по другому плану. Нѣтъ никакой принудительной необходимости начинать изученіе ихъ съ введенія въ философію, продолжать логикою и психологіею и заканчивать начальными основаніями и исторіею философіи. Можно измѣнить этотъ порядокъ, если онъ не согласенъ съ требованіями педагогической постепенности.

Если оставить теперешнее скудное количество уроковъ по философскимъ предметамъ, то на возможно успѣшное прохожденіе ихъ, по нашему мнѣнію, надѣяться можно лишь тогда, если они будутъ распредѣлены по классамъ въ такомъ порядкѣ: III-й классъ—психологія (при 2 урокахъ); IV-й классъ—введеніе въ философію, исторія и начальныя основанія философіи (при 4 урокахъ) и логика (при 1 урокѣ). Съ психологіи нужно начинать изученіе философскихъ наукъ потому, что, съ

одной стороны, эта наука для своего усвоенія не требуетъ знанія прочихъ философскихъ наукъ: *психологію* съ успѣхомъ можетъ изучать и тотъ, кто не изучалъ логики, начальныхъ основаній и исторіи философіи, а тѣмъ паче введенія въ философію. Но съ другой стороны, психологія—такая наука, безъ которой нельзя изучить надлежащимъ образомъ ни одной изъ этихъ послѣднихъ наукъ: логика безъ психологіи немыслима, почему учебникъ проф. Свѣтилина и начинается съ вводныхъ психологическихъ свѣдѣній; введеніе въ философію, исторія и начальныя основанія философіи тоже на каждомъ шагу требуютъ разъясненій психологическаго характера (гносеологія, метафизическое ученіе о духѣ, раціональная психологія, неика и т. д. и т. д.). Такимъ образомъ, уже одна учебно-педагогическая экономія указываетъ, что лучше на первомъ мѣстѣ поставить предметъ, необходимый для надлежащаго изученія другихъ, нежели, помѣстивъ его позади послѣднихъ, постоянно дѣлать предварительныя забѣганія въ его область. Эта экономія времени и силъ тѣмъ болѣе необходима при преподаваніи философскихъ предметовъ, что, какъ уже сказано, на долю ихъ отведено несоотвѣтственно малое количество уроковъ. Конечно, возразятъ, что психологію трудно будетъ изучать ученикамъ III класса. Но на это можно отвѣтить, во 1-хъ что въ нѣсколько кратъ труднѣе изучать ученикамъ III класса введеніе въ философію,—во 2-хъ, что ученики этого класса не настолько незрѣлы, чтобы не могли приступить къ изученію психологіи, и въ 3-хъ, что это изученіе несомнѣнно можетъ быть облегчено, если будетъ составленъ примѣнительно къ программѣ хорошій учебникъ,—въ чемъ давно ощущается нужда. Конечно, при существующихъ учебникахъ Чистовича и Гилярьевскаго, изъ которыхъ ни одинъ не подходитъ къ программѣ, преподаваніе психологіи весьма затрудняется. И все таки мы думаемъ, что особенные труды и усилія, затраченные на изученіе этого предмета въ III классѣ, даже и теперь принесутъ свой плодъ и сторицею вознаградятся въ будущемъ, т. е. при изученіи дальнѣйшихъ философскихъ предметовъ.

Психологія, по нашему плану, будетъ изучаться въ III классѣ, при тѣхъ же двухъ урокахъ, при которыхъ она изучается теперь въ IV классѣ.—Въ IV-мъ же классѣ будутъ параллельно изучаться: логика (при одномъ урокѣ) и прочіе философскіе предметы (при 4 урокахъ). На логику мы отводимъ только одинъ урокъ во 1-хъ потому, что программу ея можно будетъ сократить, если изучать психологію въ III классѣ, именно выключивъ всѣ вводныя психологическія свѣдѣнія, и во 2-хъ потому, что, ознакомившись въ III классѣ съ психологіей, ученики легко одолѣютъ, можно надѣяться, небольшой учебникъ логики въ IV классѣ, тѣмъ болѣе, что эта наука, какъ вообще формальныя, легко поддается усвоенію.

Параллельное изученіе остальныхъ наукъ будетъ начинаться съ введенія въ философію, которому приличествуетъ мѣсто

именно предъ собственно философскими науками: исторіею и начальными основаніями философіи, причемъ этотъ вводный предметъ долженъ быть сокращенъ въ объемѣ и упрощенъ до возможной степени. Изъ четырехъ его отдѣловъ два (2-й „методъ и научная форма философіи“ и 3-й „составъ философіи“) непремѣнно должны быть изъяты изъ семинарскаго преподаванія, какъ разсчитанные на лицъ, приступающихъ къ самостоятельному философствованію и непригодные для учениковъ средняго учебнаго заведенія, только начинающихъ знакомство съ философіею; остальные два отдѣла (1-й „понятіе о философіи“ и 4-й „значеніе философіи для науки и жизни“) требуютъ возможнаго сокращенія и упрощенія.

Исторія философіи заслуживаетъ дѣйствительно названія науки пропедевтической и въ смыслѣ „научнаго метода самостоятельнаго философскаго познанія“ и съ точки зрѣнія педагогическихъ требованій, — что впрочемъ, уже отмѣчено выше. Съ нея то, послѣ краткаго введенія въ философію, и нужно начинать изученіе философскихъ предметовъ,—и отъ нея уже переходитъ къ начальнымъ основаніямъ философіи или опыту положительнаго рѣшенія важнѣйшихъ философскихъ вопросовъ. При этомъ опять слѣдуетъ отмѣтить настоятельную нужду въ сокращеніи и этихъ двухъ предметовъ. Таковъ, по нашему мнѣнію желательный распорядокъ философскихъ предметовъ,— если держаться настоящаго status quo семинарскаго учебнаго строя т. е. если оставить то же небогатое количество уроковъ для богатаго содержанія этихъ предметовъ, и если дѣлить энергію умственныхъ силъ учениковъ IV класса между философіею и многими другими предметами. Но если бы IV классу возвратить ту философскую физіогномію, которую онъ имѣлъ по уставу 1869 г., увеличивъ количество уроковъ по философіи и психологіи и перемѣстивъ преждевременное преподаваніе богословскихъ предметовъ въ высшіе классы, то можно бы и измѣнить этотъ экономически-составленный распорядокъ.

На рукахъ преподавателя философскихъ предметовъ лежитъ еще преподаваніе дидактики. Не можемъ не коснуться распредѣленія учебнаго матеріала въ этомъ послѣднемъ предметѣ. Оно вызываетъ значительныя неудобства и затрудненія при согласованіи теоріи съ практикой, того, что ученики изучаютъ въ классѣ, съ тѣмъ, что они дѣлаютъ въ образцовой церковно-приходской школѣ. Опять предоставляемъ объ этомъ говорить одному изъ нашихъ кореспондентовъ.

„Распредѣленіе учебнаго матеріала, указываемое нынѣ дѣйствующей программой дидактики, пишетъ онъ, очень стройное въ теоретическомъ отношеніи, создаетъ иногда затрудненія практическаго свойства. Согласно этой программѣ, въ V-мъ классѣ, послѣ предварительныхъ свѣдѣній о наукѣ, излагается общая дидактика въ ея примѣненіи къ церковно-приходской школѣ. Въ VI-мъ классѣ преподается частная дидактика или методика, т. е. излагаются способы преподаванія отдѣльныхъ

предметовъ курса церковно-приходской школы. Это теоретическая сторона въ изученіи дидактики; но наряду съ теоретическимъ изученіемъ должны идти практическія занятія воспитанниковъ въ образцовой школѣ. Обыкновенно эти занятія между воспитанниками V и VI кл. распредѣляются такъ, что воспитанники V кл., ежедневно по очереди посѣщая образцовую школу, присматриваются къ школьному дѣлу, къ пріемамъ преподаванія и такимъ образомъ подготовляются къ самостоятельнымъ занятіямъ въ школѣ; въ VI классѣ они по очереди даютъ уже т. н. пробные уроки по всѣмъ предметамъ школьнаго курса. Не трудно видѣть, что при такомъ распредѣленіи теоретическихъ и практическихъ занятій по дидактикѣ трудно вести ихъ въ полномъ соотвѣтствіи другъ съ другомъ. Въ самомъ дѣлѣ: практическія занятія воспитанниковъ V класса не освѣщаются теоріей, потому что теорію преподаванія отдѣльныхъ предметовъ они изучаютъ только въ VI классѣ. Но и въ VI классѣ, гдѣ изучаются методика, не легко поставить дѣло такъ, чтобы практическія занятія воспитанниковъ этого класса шли рука объ руку съ теоріей. Вотъ примѣры. Теорія обученія чистописанію и счисленію можетъ быть пройдена въ VI классѣ лишь во 2-е полугодіе, да и то въ концѣ, и если бы преподаватель дидактики захотѣлъ практическія занятія воспитанниковъ поставить въ строгую связь съ изученіемъ теоріи обученія, ему пришлось бы отложить практическія занятія по ариѳметикѣ до конца учебнаго года; между тѣмъ слѣдовало бы поупражнять воспитанниковъ въ первыхъ шагахъ преподаванія этого предмета: вѣдь на первыхъ шагахъ скорѣе можно споткнуться. Подобное затрудненіе приходится испытывать и въ другихъ случаяхъ. Пока вы, слѣдуя программѣ, разсмотрите съ учениками различные способы преподаванія Закона Божія и обученія грамотѣ (прошу не забывать—при одномъ урокѣ въ недѣлю), ученики образцовой школы уже пройдутъ азбуку, и если бы вы хотѣли вести практическія занятія въ строгомъ соотвѣтвѣтствіи съ изученіемъ теоріи, вамъ пришлось бы пожертвовать пробными уроками по обученію грамотѣ. Едва ли нужно прибавлять, что это—тяжелая жертва. А такъ какъ при желаніи вести практическія занятія въ соотвѣтствіи съ изложеніемъ теоріи пришлось бы принести не мало подобныхъ жертвъ, то и приходится отказаться отъ осуществленія этого желанія: приходится волей-неволей брать темы для пробныхъ уроковъ изъ области такихъ предметовъ, съ методикой которыхъ практиканты еще не ознакомились на теоретическихъ урокахъ, и недостатокъ этого знакомства восполнять внѣклассными разъясненіями; но такія разъясненія, по самому существу дѣла отрывочныя, и значеніе имѣютъ не для цѣлаго класса, а для одного только практиканта. Очевидно, чтобы практическія занятія воспитанниковъ семинаріи въ образцовой школѣ поставить въ соотвѣтствіе съ теоретическимъ изученіемъ методики необходимо измѣнить распредѣленіе дидактическаго матеріала

по классамъ такъ, чтобы уже въ V классѣ воспитанники знакомились не только съ методами, формами и средствами обученія *вообще*, но и съ методикой отдѣльныхъ предметовъ курса церковно-приходской школы въ частности. Это знакомство, освѣщая практику школьнаго обученія, превращало бы посѣщеніе образцовой школы воспитанниками V класса въ занятіе осмысленное, а потому плодотворное, и—въ связи съ критическимъ разборомъ пробныхъ уроковъ практикантовъ—служило бы хорошей подготовкой къ самостоятельнымъ занятіямъ въ школѣ, выпадающимъ на долю воспитанниковъ VI класса. Такимъ образомъ въ V классѣ пришлось бы, послѣ сообщенія предварительныхъ свѣдѣній о дидактикѣ, о составѣ курса церковно-приходской школы, о методахъ и средствахъ обученія вообще, прямо перейти къ обозрѣнію способовъ преподаванія отдѣльныхъ предметовъ школьнаго курса (что нынѣ входить въ програму VI класса), а сообщеніе свѣдѣній объ обязанностяхъ и качествахъ истиннаго учителя, о воспитательныхъ элементахъ обученія, о внѣшнемъ устройствѣ и внутренней организаціи школы—отложить до VI класса: принципіальныя свѣдѣнія о характерѣ и организаціи церковно-приходской школы пусть будутъ послѣднимъ завѣтомъ семинаріи будущимъ организаторамъ, руководителямъ и учителямъ этой школы. Кромѣ того, въ VI классѣ, *въ связи съ практическими занятіями воспитанниковъ*, должны быть повторены сообщенныя имъ свѣдѣнія изъ методики, но уже безъ всякихъ историко-критическихъ экскурсій, которымъ мѣсто—въ V классѣ. Здѣсь же, въ VI классѣ, можно подробнѣе ознакомить учащихся съ существующими руководствами и пособіями по различнымъ предметамъ школьнаго курса. При такой постановкѣ дѣла центръ тяжести въ изученіи дидактики въ VI классѣ перейдетъ на практическую сторону дѣла,—въ то время какъ изученіе этого предмета въ V классѣ будетъ носить по преимуществу теоретическій характеръ. Такое распредѣленіе дидактическаго матеріала будетъ, можетъ быть, и не такъ стройно, какъ предлагаемое нынѣ дѣйствующей программой, но за то оно будетъ удобнѣе въ практическомъ отношеніи, а кто же будетъ спорить съ тѣмъ, что преподаваніе дидактики, науки прикладной, слѣдуетъ ставить на практическую почву? Несомнѣнно и то, что такая постановка дѣла потребуетъ увеличенія числа недѣльныхъ уроковъ по дидактикѣ въ VI классѣ, но эта прибавка является дѣломъ неотложной необходимости.

„Въ настоящее время дидактика проходится въ V и VI классахъ при двухъ урокахъ въ недѣлю (по одному уроку въ каждомъ классѣ). При этомъ, въ VI классѣ преподаватель обязанъ не только познакомить учащихся съ методикой каждаго предмета начальной школы, съ руководствами и пособіями по каждому предмету, но и давать учащимся руководящія замѣчанія относительно занятій въ образцовой школѣ, требовать отчета въ этихъ занятіяхъ, разбирать пробные

уроки воспитанниковъ. Выполнить всѣ эти требованія при одномъ урокѣ въ недѣлю нѣтъ физической возможности: теорію или практику приходится приносить въ жертву, но нужно ли говорить, какъ это нежелательно въ интересахъ педагогическихъ? Вотъ почему необходимо прибавить въ VI классѣ по крайней мѣрѣ еще одинъ урокъ по дидактикѣ".

Таковы соображенія преподавателя семинаріи о распредѣленіи по классамъ учебнаго матеріала нѣкоторыхъ изъ семинарскихъ предметовъ. Какъ бы кто ни смотрѣлъ на эти соображенія, — онъ долженъ признать за ними одно неоспоримое значеніе: всѣ эти соображенія—не плодъ далекаго отъ жизни кабинетнаго умозрѣнія, а—результатъ опыта и иногда весьма тяжелаго. Оцѣнитъ ихъ тотъ, кто самъ на себѣ испыталъ бремя учительскаго труда, вмѣстѣ съ учениками переходилъ учебные рвы и овраги, бралъ иногда неприступныя крѣпости и все таки сознавалъ, что достигнутые результаты не вознаграждаютъ потраченныхъ усилій...

С. П.

Книжныя извѣстія и замѣтки.

Св. Іоаннъ Златоустъ и нравы его времени. *Сочиненіе* Эме Пюшъ, *удостоенное преміи французской Академіи нравственныхъ и политическихъ наукъ. Перев. съ франц.* А. А. Измайлова. I—XIV+1—349. СПБ. 1897 г.

Въ послѣдніе годы въ западной литературѣ появилось немало изслѣдованій, посвященныхъ характеристикѣ великой личности св. Іоанна Златоуста. Изъ нихъ особенно должно быть отмѣчено сочиненіе, заглавіе котораго только что нами приведено. Написанное по предложенію „французской Академіи нравственныхъ и политическихъ наукъ", данное изслѣдованіе, какъ удовлетворившее требованіямъ Академіи, „было удостоено" ею „преміи". Уже это одно обстоятельство говоритъ въ пользу несомнѣнныхъ достоинствъ сочиненія, какими послѣднее дѣйствительно и обладаетъ. Имѣя въ виду „изслѣдовать по твореніямъ св. Іоанна Златоуста, каковы были нравы его времени, и разсмотрѣть съ нравственной точки зрѣнія способъ его сужденія о нихъ", авторъ выполнилъ свою задачу блестяще. Не удивительно, поэтому, что данное изслѣдованіе уже успѣло обратить на себя вниманіе нашихъ русскихъ ученыхъ. Такъ, отзывчивый на всѣ новыя явленія въ научномъ (не только богословскомъ) мірѣ проф. А. П. Лопухинъ уже въ 1895 году въ примѣчаніи къ своей статьѣ: „Св. Іоаннъ Златоустъ и семейная жизнь его времени" (Христ. Чт. 1895 г., мартъ—апрѣль; стр. 225) писалъ: „источникомъ" для статьи „служили всѣ вообще творенія св. І. Златоуста..., различныя монографіи и изслѣдованія и преимущественно новое сочиненіе: A. Puech, St. Jean Chrysostome et les moeurs de son temps. Paris. 1891". Подобно почтенному профессору, на данное изслѣдованіе Пюша обратилъ свое вниманіе и г. Измайловъ, предложившій его въ русскомъ переводѣ, только-что появившемся въ печати.

Сочиненіе начинается „предисловіемъ", гдѣ говорится объ обстоятельствахъ, вызвавшихъ появленіе его, о задачахъ и

намѣреніяхъ автора, объ его „взглядахъ на сущность своей работы“ и проч. За предисловіемъ слѣдуетъ уже выясненіе поставленнаго себѣ Пюшемъ вопроса. Это выясненіе ведется въ шести отдѣльныхъ главахъ. Содержаніе ихъ таково: Антіохія и Константинополь (стр. 1—37), классы общества (стр. 38—86), семья (87—156), религія (157—272), зрѣлища (273—297) и дворъ и государство (298—326). Затѣмъ предлагается заключеніе, подводящее итоги изслѣдованія (327—349). Распредѣленіе главъ, какъ видимъ, „не хронологическое“, а стоитъ въ зависимости отъ „порядка матеріала“, легшаго въ основу изслѣдованія. Св. Іоаннъ Златоустъ—величайшій „церковный ораторъ“, стоящій выше сравненій съ нимъ кого-либо другого. „Его проповѣдь—чисто практическая и житейская..., мы не найдемъ у него ни одной бесѣды, ни одного трактата, гдѣ-бы онъ прямо не обличалъ какого-либо порока, наиболѣе общаго руководимой имъ паствѣ...; о безплодной тратѣ краснорѣчія здѣсь не можетъ быть и рѣчи“... Отсюда вполнѣ естественно желаніе Пюша сначала „изобразить проповѣдника предъ его аудиторіей, съ цѣлію опредѣлить способъ проповѣдничества одного и показать настроенность другой. „Такимъ образомъ“, говоритъ авторъ, „мы можемъ съ самаго начала установить различіе между частнымъ характеромъ антіохійскихъ и византійскихъ слушателей“. За первой главой естественно и слѣдуютъ главы, разсуждающія о „классахъ общества, семьѣ и религіи“. То обстоятельство, что рѣчи о „зрѣлищахъ“ отведена также „особая глава“, объясняется очень просто, если припомнить, какое „видное мѣсто“ они „занимали въ жизни того времени“. Въ шестой, слѣдовательно, уже „послѣдней главѣ“ авторъ намѣренъ „соединить все то, что поистинѣ новаго и особеннаго представляютъ годы епископства св. Іоанна и что̀ даже не намѣчалось въ его антіохійскій періодъ“. Что касается, наконецъ, „заключенія“ сочиненія, то здѣсь вполнѣ у мѣста, „съ одной стороны, изслѣдовано, какіе могли быть практическіе результаты проповѣди св. Златоуста, а съ другой, выяснены истинныя основы его морали и ясно показанъ созданный имъ идеалъ, который онъ съ такою вѣрою и мужествомъ старался, насколько возможно, осуществить въ современномъ ему обществѣ“. Подобнымъ образомъ распредѣляя подлежавшій изученію матеріалъ, Пюшъ не надѣется, однако, что это распредѣленіе будетъ безукоризненно во всѣхъ частностяхъ. Онъ, по его мысли, былъ-бы доволенъ, еслибъ, по крайней мѣрѣ, общій планъ сочиненія отвѣчалъ своей цѣли. Нельзя не признаться, что такія скромныя желанія автора нашли полнѣйшее ихъ осуществленіе въ предлагаемомъ имъ изслѣдованіи.

Книга написана Пюшемъ живо и увлекательно. О какой-либо сухости здѣсь не можетъ быть даже и рѣчи. И, не смотря на это, сущность дѣла отъ того не страдаетъ ни мало: всѣ, затрогиваемые авторомъ, вопросы находятъ въ

книгѣ серьезное и научное раскрытіе, не оставляя въ читателѣ никакихъ, сколько-нибудь существенныхъ, недоумѣній. Какой отдѣлъ изъ вошедшихъ въ составъ книги читается съ большимъ сравнительно интересомъ, сказать трудно. Вмѣсто того можно сказать лишь слѣдующее: разъ взявъ данную книгу въ руки, съ немалыми усиліями можно оторваться отъ нея,—до такой степени она сразу завладѣваетъ всѣмъ вниманіемъ читателя! Ее можетъ читать всякій, находя что-либо поучительное для себя: богачи, ремесленники и бѣдняки, дѣвственники и вступившіе въ бракъ, вдовцы, монахи, рабы, свободные и проч. и проч. Проповѣдь св. Іоанна Златоуста касалась всѣхъ сторонъ жизни его времени. Жизнь нашего времени, не смотря на то, что ее отдѣляютъ отъ той цѣлыхъ пятнадцать вѣковъ, во многомъ съ тою параллельна и если изъ проповѣди св. отца извлекали себѣ огромную пользу его современники, то не малую пользу извлекутъ изъ нея и наши современники. Это положеніе не нуждается въ обоснованіяхъ. Для нѣкоторой иллюстраціи его укажемъ лишь на одно обстоятельство: на ту отзывчивость, какую проявляетъ въ настоящее время русскій читающій народъ въ отношеніи къ издаваемому при спб. дух. академіи русскому переводу твореній св. Іоанна Златоуста. Этотъ, отмѣчаемый нами, фактъ, когда, при-томъ, читающіе творенія св. отца и услаждающіеся ими желаютъ, чтобъ тоже наслажденіе получали и другіе, которымъ оно не по средствамъ, и для этого жертвуютъ даже немалыя суммы (напр., въ 5000 р.),—говоритъ въ пользу высказаннаго нами выше положенія краснорѣчивѣе всякихъ словъ.

Не думая останавливаться на оттѣненіи болѣе или менѣе выдающихся страницъ разсматриваемаго сочиненія, такъ какъ подобное оттѣненіе пришлось-бы сдѣлать по отношенію къ большинству страницъ изслѣдованія, мы вмѣсто того можемъ рекомендовать всякому всего лучше познакомиться съ дѣломъ по самой разбираемой книгѣ. Не можемъ, однако, воздержаться отъ искушенія привести заключительныя слова ея автора: „мы видимъ", говоритъ онъ, „въ св. Іоаннѣ перваго изъ тѣхъ великихъ людей, какихъ имѣла церковь почти во всѣ вѣка своего существованія. Эти люди умѣли возвратиться къ духу первоначальныхъ временъ христіанства и... трудились только надъ исправленіемъ нравовъ. Начиная съ эпохи перваго христіанскаго поколѣнія и кончая вѣкомъ францисканскихъ началъ, мы не знаемъ никого, кто-бы болѣе его употребилъ искреннихъ усилій, съ цѣлію провести во все общество,—отъ самыхъ возвышенныхъ до самыхъ низшихъ его классовъ,—истинныя основы христіанства во всей ихъ силѣ и чистотѣ... Св. Златоустъ былъ одинаково почитаемъ всѣми христіанскими направленіями..., онъ одинаково достоинъ всѣхъ тѣхъ, кто, независимо отъ своего взгляда на догматы, смотритъ на евангельскую мораль, какъ на высо-

чайшій идеалъ, какой когда-либо былъ предложенъ людямъ. Если тотъ духъ истины и любви и то милосердіе, которое его одушевляло, должны и въ будущемъ... внушать всѣ великія дѣла и всѣ великія мысли, то св. Златоустъ останется всегда однимъ изъ прекраснѣйшихъ нравственныхъ примѣровъ, какіе только можетъ созерцать человѣчество. Онъ обладалъ... качествами, совмѣщать которыя можетъ только великая душа, и которыя были дивно соединены въ Божественномъ Учителѣ..., т. е. мужествомъ тѣхъ дерзновенныхъ людей, которые восхищаютъ небо, и святою кротостью смиренныхъ... Онъ былъ безжалостенъ ко грѣху, исполненъ милосердія къ грѣшнику".

О самомъ переводѣ книги и ея переводчикѣ можно сказать слѣдующее. По словамъ переводчика, онъ „счелъ себя вправѣ опустить тѣ (впрочемъ, весьма незначительныя по размѣру) мѣста, гдѣ авторъ дѣлаетъ ссылки на малоизвѣстные факты французской исторіи, или употребляетъ національныя сравненія, совершенно чуждыя, а иногда и вовсе непонятныя русскому читателю". Такъ-какъ книга предназначается для русской публики и для такой, между прочимъ, которая съ французскою исторіею и т. под. незнакома, то отмѣченное отношеніе переводчика къ дѣлу вполнѣ понятно и резонно. „Нѣсколько болѣе значительные пропуски переводчикъ", по его словамъ, „сдѣлалъ, руководствуясь вѣроисповѣдными причинами". Если имѣть въ виду особенно послѣдняго рода читающую публику, то нельзя не похвалить его и за это. „Довольно многочисленныя примѣчанія автора, тамъ, гдѣ было умѣстно и удобно, введены въ текстъ или сохранены подъ строкой; подстрочная цитація заимствуемыхъ изъ твореній св. Іоанна выдержекъ устранена, въ видахъ экономіи мѣста". Все это—обстоятельства понятныя и не возбуждающія недоумѣній, по крайней мѣрѣ, въ настоящемъ случаѣ.— Мы сличили нѣсколько, случайно взятыхъ, страницъ перевода съ оригиналомъ и убѣдились, что переводчикъ стоитъ на подобающей высотѣ и заслуживаетъ одобренія. Языкъ перевода — чистый, строго-литературный. Благодаря этому, переводъ читается легко и съ пріятностью. Желательно, чтобъ г. Измайловъ продолжалъ и въ будущемъ дарить публику подобными своими переводами, способность къ которымъ онъ нынѣ показалъ какъ нельзя болѣе наглядно.—Переводъ изданъ извѣстнымъ нашимъ книгопродавцемъ г. Тузовымъ. Внѣшность изданія вполнѣ удовлетворительна, а цѣна за 23 печатныхъ листа назначена очень скромная: всего *1 рубль*.—Словомъ, книга заслуживаетъ быстраго и широкаго распространенія.

А. Бронзовъ.

10 Февр. 1897 г.

Христіанство и исторія. Лекція, читанная профессоромъ церк. исторіи въ Берлин. университетѣ Адольфомъ *Гарнакомъ. 1896* [1])

Странное впечатлѣніе производятъ на свѣжаго читателя сочиненія новѣйшихъ корифеевъ богословской мысли въ протестантской Германіи. Къ нимъ обращаешься какъ къ свѣтиламъ, которыя должны внесть свѣтъ разума въ теперешнюю смуту умовъ, а между тѣмъ въ дѣйствительности они только еще болѣе усиливаютъ эту смуту, помрачая и тѣ проблески здраваго міровоззрѣнія, какія могутъ сохраняться въ душѣ современнаго человѣка. Такое именно впечатлѣніе производитъ эта лекція „знаменитаго" профессора церковной исторіи берлинскаго универститета Гарнака. Правда, его „ортодоксія" сильно скомпрометировалась уже нѣсколько лѣтъ тому назадъ, когда онъ поднялъ цѣлую бурю въ Германіи своими крайними взглядами на „Апостольскій Символъ"; но съ того времени поднятое имъ возбужденіе повидимому улеглось, страхи поутихли, и потому когда Гарнакъ выступилъ съ лекціей на такую благодарную тему, какъ „Христіанство и исторія", то съ правомъ можно бы ожидать, что недюженный профессоръ-историкъ подаритъ мыслящихъ слушателей и читателей здравой и глубокой оцѣнкой положительнаго значенія христіанства въ исторіи. Съ этою именно мыслью мы и приступили къ чтенію этой лекціи, выдержавшей уже въ самое короткое время три изданія и переведенной на нѣсколько иностранныхъ языковъ, и—увы!—встали послѣ чтенія ея съ чувствомъ не только полной неудовлетворенности, но и глубокощемящей боли въ глубинѣ души... Трудно и сказать, что это собственно за лекція. Совнѣ она носитъ характеръ апологіи христіанства и старается жалкими словами выдвигать всемірно-историческое значеніе христіанства, а по существу это туманно-раціоналистическое расшатываніе послѣднихъ основаній, какія еще остаются у христіанства. Достаточно сказать, что авторъ не обинуясь отрицаетъ всѣ четыре Евангелія съ содержащимися въ нихъ основными христіанскими догматами, какъ сверхъ-естественное рожденіе Христа и даже Его воскресеніе! Какъ бы самъ испугавшись этого крайняго отрицанія, Гарнакъ старается найти для себя историческую опору въ измышленномъ имъ „пятомъ евангеліи", нашедшемъ себѣ выраженіе въ „единодушномъ свидѣтельствѣ первенствующей общины христіанъ", — въ томъ „впечатлѣніи", которое произведено было на нее Христомъ и которое сохранилось-де неприкосновеннымъ въ теченіе восемнадцати вѣ-

[1]) Das Christentum und die Geschichte. Ein Vortrag von D. Adolf *Harnack*, Leipzig 1896 (3 Auflage).

ковъ, — но эта оговорка есть лишь жалкая попытка создать что-то такое изъ обломковъ разрушеннаго зданія. Хорошо бы еще, если бы Гарнакъ понималъ подъ этимъ „пятымъ евангеліемъ" *вселенское преданіе*, какъ понимаетъ и хранитъ его вселенская церковь, но нѣтъ, это—простое „впечатлѣніе", и больше ничего! А это „впечатлѣніе" тѣмъ болѣе странно, что авторъ не признаетъ исторической достовѣрности за тѣми фактами, которые могли бы произвесть это впечатлѣніе. — Вообще лекція Гарнака, какъ продуктъ современной нѣмецкой туманной теологіи, производитъ не только странное, но и тяжелое впечатлѣніе, тѣмъ больше, что самъ авторъ, видимо, въ концѣ концовъ приходитъ къ безотрадному выводу, что почва подъ нимъ положительно ускользаетъ, и онъ своимъ блужданіемъ по дебрямъ туманнаго мудрованія доказываетъ только одно, что въ послѣднее время не только свѣтская литература страдаетъ тѣмъ дряблымъ, безпочвеннымъ направленіемъ, которое получило характерное названіе „декаденства", но что это направленіе оказало свое пагубное вліяніе и на нѣмецкую теологію, и лекція Гарнака есть поразительный и очевидный образчикъ этого богословскаго „декадентства". Въ его лекціи утѣшительно развѣ только одно, что велеученый мужъ, побродивъ по дебрямъ туманнаго критицизма и перетолковавъ по своему всѣ сообщаемыя въ евангеліяхъ событія, въ концѣ концовъ, какъ бы въ сознаніи безплодности своего хитросплетенія, пришелъ къ тому заключенію, что подробности въ Евангеліяхъ „быть можетъ" въ концѣ концовъ и „дѣйствительно истинны"! Спасибо и на томъ. Съ этого бы собственно и слѣдовало начать, и тогда туманъ, заволакивающій основную мысль автора, разсѣялся бы самъ собою.

А. Лопухинъ.

Возсоединеніе христіанскаго міра. Англиканская и восточная церкви. Лекція, читанная достопочт. *І. Ф. Кершо* въ Вустерскомъ духовномъ обществѣ [1]).

Эта лекція представляетъ собою одинъ изъ плодовъ того знаменательнаго движенія, которое проявилось въ послѣднее время особенно стремленіемъ къ сближенію между независимыми отъ Рима церквами и въ частности между православной и англиканской церквами. Авторъ ея — горячій сторонникъ сближенія между ними, и въ этихъ видахъ прочелъ лекцію, въ которой старался ознакомить своихъ слушателей, а затѣмъ и читателей съ особенностями православнаго вѣроученія въ сопоставленіи его съ англиканскимъ. Отъ небольшой лекціи невозможно, конечно, требовать обсто-

---

[1]) The Reunion of Christendom. The Anglican and the Eastern Churches. A paper by Rev. *I F. Kershaw*, London 1896.

нтельности, но хорошо и то, что она преисполнена благихъ намѣреній и старается разсѣять въ англиканахъ разныя предубѣжденія противъ православной церкви, напр. въ вопросахъ о почитаніи иконъ, призываніи святыхъ, о таинствахъ и пр. Нельзя сказать, чтобы авторъ вездѣ строго выдерживалъ точку объективности; но въ общемъ его лекція будетъ далеко не лишней каплей въ томъ долбленіи, которое обѣщаетъ мало-по-малу разрушить вѣковой камень преткновенія, лежащій на пути къ возсоединенію христіанскаго міра.

А. Л.

Гоненіе на христіанъ въ Россіи въ 1895 г. предъ судомъ графа *Льва Толстого*. Берлинъ 1896 [1]). Стр. 1—40.

Всѣ, конечно, привыкли думать, что времена гоненій на христіанъ уже давно миновали и ограничивались лишь первыми тремя вѣками—при языческихъ императорахъ, до вступленія на престолъ Константина Великаго. Оказывается, всѣ ошибались въ этомъ: „гоненіе на христіанъ“, какъ видно изъ заглавія разсматриваемой брошюры, не прекратилось доселѣ и происходило еще въ 1895 году, и гдѣ же?—въ православной Россіи!! Такъ по крайней мѣрѣ повѣствуетъ объ этомъ нашъ „знаменитый“ писатель графъ Л. Н. Толстой. Что же это за „христіане“, на которыхъ ополчилась Россія? Оказывается, что это—духоборцы, недоразумѣніе съ которыми было въ свое время предметомъ оживленныхъ толковъ печати. Что между правительствомъ и сумасбродными сектами, отказывающими въ повиновеніи государству даже въ самыхъ элементарныхъ требованіяхъ общественнаго долга, всегда возможны столкновенія и что правительство имѣетъ право и даже обязано укротить необузданный фанатизмъ и принудить непокорныхъ къ повиновенію своимъ установленіямъ, составляющему необходимое условіе всякаго общественно-государственнаго порядка—этихъ истинъ еще не отрицала никакая государственная мудрость, кромѣ развѣ той, которая страдаетъ „идеей фиксъ“ туманной теоріи „непротивленія злу“; что равнымъ образомъ возможны въ этихъ столкновеніяхъ и промахи со стороны агентовъ самого правительства (вѣдь оно, какъ и всякое челов. учрежденіе, не притязаетъ на непогрѣшимость!), это также вполнѣ понятно и естественно. Но чтобы эту ничтожную саму по себѣ исторію возводить въ цѣлое событіе съ громкимъ наименованіемъ „гоненія на христіанъ въ Россіи“,—это—воля ваша—значитъ дѣлать изъ мухи слона, раздувать мыльный пузырь въ гору! И къ несчастью, этимъ именно въ послѣднее время частенько сталъ заниматься нашъ „знаменитый“ писатель, именно съ того времени, какъ ему пришла въ

---

[1]) Christenverfolgung in Russland im Jahre 1895, beurtheilt von Graf L. I. (?) *Tolstoy*. Uebersetz. aus dem Russischen von M. v. O. Berlin 1896.

голову блажная мысль заниматься религіозными вопросами. Тутъ вполнѣ оправдывается на немъ басня о „бѣдѣ“ браться не за свое дѣло. И „бѣда“ эта была бы еще пожалуй не столь велика, если бы графъ занимался не своимъ дѣломъ только про себя, а не выходилъ съ нимъ на свѣтъ Божій. Нѣтъ, онъ именно хочетъ проповѣдывать съ кровли, о вздутомъ имъ мыльномъ пузырѣ пишетъ въ англійскіе журналы и газеты, составляетъ особое сочиненіе, которое конечно съ радостью подхватывается нашими недругами, переводится на иностранные языки, и такимъ образомъ Россія выставляется на позорище всего міра, какъ какая-то страшная „гонительница христіанъ“!.. Поистинѣ все это грустно, и мы рѣшительно отказываемся понять, какъ своего нелѣпаго положенія не можетъ понять столь несомнѣнно даровитый и образованный человѣкъ, какъ графъ Л. Н. Толстой. Но такова ужъ видно *ослѣпляющая* сила всякаго фанатизма... **А. Л.**

Историческое положеніе и задача нѣм. старокатолицизма.

соч. доц. *Л. Карла Геца*, Лейпцигъ 1896 [1]).

Эта маленькая книжка молодого нѣмецкаго ученаго явилась котати къ 25-тилѣтію старокатолическаго движенія въ Германіи. Конечно, литература по старокатолическому вопросу громадна, и всякій желающій серьезно ознакомиться съ исторіей и сущностью этого движенія, найдетъ массу матеріала всякаго рода. Но изученіе этой громадной литературы подсильно только немногимъ спеціалистамъ, а большинство нуждаются въ краткомъ, простомъ и ясномъ изложеніи исторіи и сущности движенія, и такое-то именно изложеніе и представляетъ названная книжка. Въ ней кратко, но весьма отчетливо и связно излагается исторія движенія и наглядно выясняется задача старокатолицизма, которая опредѣляется не просто какъ протестъ крайностей и злоупотребленій римской церкви, но какъ возвращеніе къ истинной каѳоличности древней, единой и нераздѣльной церкви, а также и какъ призывъ всѣхъ христіанскихъ церквей къ единенію на древнехристіанской основѣ. Такъ задача его была опредѣлена и на 2-мъ международномъ старокатолич. конгрессѣ въ Люцернѣ и такъ же она выясняется все болѣе въ „Международномъ богословскомъ журналѣ“. Авторъ подробно доказываетъ, что старокатолицизмъ дѣятельно осуществляетъ свое историческое назначеніе и обѣщаетъ еще больше сдѣлать въ будущемъ. Къ книжкѣ приложена и рѣчь автора, посвященная памяти почившаго перваго старокатолическаго епископа Рейнкенса, и мы вполнѣ присоединяемся къ выраженнымъ въ ней теплымъ чувствамъ уваженія къ высокой личности покойнаго профессора-епископа. Вообще книжка г. Гёца можетъ служить хо-

1) Die geschichtl. Stellung und Aufgabe d. deutschen Altkatholizismus, von Lic. *Leop. Carl Goetz*, Leipzig 1896 стр. 87.

рошимъ руководствомъ для тѣхъ, кто желали бы безъ особенной затраты времени получить правильное и ясное представленіе о старокатолицизмѣ, составляющемъ несомнѣнно единственный „свѣтлый пунктъ“ въ сумрачной церковно-религіозной жизни современнаго западнаго міра.

А. Л.

Библейскій словарь, издав. *Ф. Вигуру*, вып. XI, Парижъ 1897 г. [1]).

Только что полученный нами XI-й вып. этого словаря Вигуру, содержащій въ себѣ статьи на слова отъ Colosses до Crocodile, ясно свидѣтельствуетъ, что почтенный издатель ничуть не ослабѣваетъ въ своемъ громадномъ предпріятіи, долженствующемъ дать богословскому міру такой библейскій словарь, который далеко превзойдетъ обстоятельностью, обширностью и даже роскошью изданія извѣстный англійскій библ. словарь Смита (кстати уже и значительно устарѣвшій теперь—во 2-мъ и 3-мъ своихъ томахъ). Статьи по прежнему весьма обстоятельны и представляютъ собою иногда цѣлые трактаты (напр. Confession, Cosmogonie и др.), и богато иллюстрированы снимками (иногда даже въ краскахъ) съ древнихъ памятниковъ. Объ обширности словаря можно судить по тому, что онъ дошелъ только еще до половины *третьей* буквы франц. алфавита (Crocodile), а между тѣмъ составляетъ уже два огромныхъ тома, болѣе чѣмъ по тысячѣ столбцовъ убористой печати въ каждомъ! Трудно и представить себѣ, сколько же томовъ или тысячъ столбцовъ будетъ во всемъ словарѣ!—При видѣ этого громаднаго и чрезвычайно полезнаго изданія, представляющаго последнее слово библейской науки, мы не можемъ не поздравить французскую, а вмѣстѣ съ ней и вообще христіанскую литературу съ такимъ славнымъ изданіемъ, а вмѣстѣ и не позавидовать нашимъ друзьямъ—французамъ, такъ далеко опередившимъ насъ въ этомъ отношеніи. Во всякомъ случаѣ искренно желаемъ высокочтимому ученому аббату благополучно закончить это превосходное литературное предпріятіе.

А. Лопухинъ.

Къ вопросу о пасхальной вечери Христовой. (Notandum *къ замѣчаніямъ проф. А. А. Некрасова).* Въ своей статьѣ о „Новомъ годѣ“, помѣщенной въ первой книжкѣ „Православнаго Собесѣдника“ за 1897 г. (стрн. 65—78), Казанскій проф. А. А. Некрасовъ далеко не въ первый разъ касается вопроса о днѣ пасхальной вечери и смерти Христа Спасителя. Въ смыслѣ аргументаціи своихъ воззрѣній дѣло

[1]) Dictionnaire de la Bible, publié par F. Vigouroux. Fasc. XI, Colosses—Crocodile, Paris 1897, pp. 865—1120.

подвигается у автора довольно туго, и къ новому году онъ не далъ намъ ничего истинно новаго — кромѣ нѣсколькихъ полемическихъ упрековъ личнаго свойства. Вотъ это-то обстоятельство и заслуживаетъ *нашего* вниманія, потому что касается непосредственно насъ. Проф. А. А. Некрасовъ, между прочимъ, замѣчаетъ, что „*всѣ четыре* евангелиста пятницу называютъ первымъ опрѣсночнымъ или первымъ днемъ праздника пасхи" (—тѣмъ самымъ убѣждая, что пасхальный агнецъ былъ закланъ вечеромъ въ четвергъ по нашему счисленію?—)... Но—продолжаетъ онъ—„*нашли* противорѣчія у *самихъ* евангелистовъ. Такъ, одинъ изъ современныхъ богослововъ пишетъ: „по ясному свидѣтельству *первыхъ трехъ* евангелистовъ, Спаситель совершилъ вечерю въ должное время, т. е. 14-го нисана, и—слѣдовательно—былъ распятъ въ первый день праздника. *Въ противовѣсъ этому ап. Іоаннъ* не менѣе рѣшительно удостовѣряетъ, что Христосъ возлежалъ съ учениками предъ праздникомъ пасхи (XIII, 1), а утромъ евреи „не вошли (къ Пилату) въ преторію, чтобы не оскверниться, но ѣсть пасху" (XVIII, 28), которая — значитъ —должна была быть еще вечеромъ. *Разнорѣчіе* совершенно очевидное и не требующее доказательствъ". Между тѣмъ святый Іоаннъ Богословъ *говоритъ* нѣчто *совершенно* иное" („Прав. Собесѣдн." 1897, 1, 70—72; курсивы и вставка въ скобахъ—наши). Оказывается, что почетнымъ званіемъ „одного изъ современныхъ богослововъ" проф. А. А. Некрасовъ наградилъ меня, потому что къ соотвѣтствующей выдержкѣ подъ строкой у него имѣется (72, 1) ссылка: „Н. Глубоковскій. „О пасхальной вечери Христовой". Спб. 1893 (Стрн. 3 = „Христ. Чтен." 1893, № 7—8, стрн. 3). Долженъ откровенно сказать, что я не могу считать для себя лестною подобную аттестацію, поскольку она получаетъ у автора ироническій смыслъ или будетъ простымъ его недоразумѣніемъ, ибо какой же богословъ тотъ, кто идетъ вопреки „всѣмъ четыремъ евангелистамъ"?! Выходитъ, будто я намѣренно „выискиваю" въ Евангеліяхъ противорѣчія тамъ, гдѣ господствуетъ полнѣйшее согласіе, и извращаю слова Апостола Іоанна, если онъ „*говоритъ* нѣчто *совершенно иное*"... Охотно желаю вѣрить, что такое впечатлѣніе насчетъ моего „богословствованія" является помимо намѣреній проф. А. А. Некрасова; тѣмъ не менѣе оно слишкомъ мрачно,—и я по-необходимости вынуждаюсь очистить тотъ туманъ, какимъ окуталъ меня мой неожиданный оппонентъ... Для этого достаточно лишь немногихъ поправокъ. 1) *Тотчасъ* послѣ приведенной у г. А. А. Некрасова моей цитаты у меня замѣчено: „само собою понятно, что *допустить его (разнорѣчіе) въ Евангеліяхъ* относительно столь выдающихся и исключительныхъ событій въ жизни Господа *положительно невозможно*" (ibid., стрн. 3); значитъ, я *не* „нахожу противорѣчій у самихъ евангелистовъ", а стараюсь устранить ихъ, какъ фактъ, который *только констатирую*. Но вѣрно ли это

мое последнее свидѣтельство?—2) Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ мнѣ достаточно сослаться на всю литературную исторію (повидимому, совсѣмъ неизвѣстную проф. А. А. Некрасову) по этому предмету, который съ древнѣйшихъ временъ и доселѣ постоянно вызывалъ споры и недоумѣнія. Несомнѣнно поэтому, что *въ немъ есть дѣйствительныя затрудненія,* и никому нѣтъ надобности ихъ „находить". Основанія для сего даны уже въ словахъ Апостола Іоанна, что *„предъ праздникомъ пасхи* Іисусъ... возлюбилъ Своихъ сущихъ" (XIII, 1). Ранѣе (въ книгѣ „Чтеніе греческаго текста святыхъ Евангелій", Казань 1888, стрн. 88. 144—148) это замѣчаніе проф. А. А. Некрасовъ относилъ исключительно къ удаленію Христа въ Ефраимъ (XI, 54), а теперь считаетъ возможнымъ допустить, что оно обнимаетъ „и тайную вечерю съ умовеніемъ ногъ" (стрн. 74), почему эти событія будутъ тоже „предъ праздникомъ пасхи"; но съ ними связано (XVIII. 2 сл.) взятіе Господа, которое—по первымъ тремъ евангелистамъ—было „въ день праздника пасхи"... Развѣ это не „очевидное (и для проф. А. А. Некрасова) разнорѣчіе"? 3) И проф. А. А. Некрасовъ не можетъ отрицать, что Ін. XVIII, 28 съ неотразимостію указываетъ, что день распятія не былъ для іудеевъ пасхальнымъ; онъ полагаетъ только, что—въ отличіе отъ „пятницы іудейской" XIX, 42—пѧтóкъ пáсцѣ XIX, 14 означаетъ „пятницу пасхи или пятницу пасхальную, *а не* обыкновенную и *не* пятницу предъ пасхою" (стрн. 71,1). Отсюда у него выходитъ, будто и св. Іоаннъ—согласно съ другими евангелистами—считалъ и называлъ день распятія пасхальнымъ. Это предположеніе, всплывавшее иногда въ видѣ быстро лопавшагося пузыря на поверхности моря гипотезъ экзегетической гармонистики, ничуть не измѣняетъ дѣла, поскольку—и по мнѣнію проф. А. А. Некрасова—*эта пятница для всѣхъ іудеевъ (даже для Іосифа и Никодима) была не пасхальною* между тѣмъ *Христосъ уже совершилъ вечерю пасхальнаго агнца.* Опять разнорѣчіе „совершенно очевидное", и весь вопросъ лишь въ его устраненіи. Тогда—зачѣмъ навязывать мнѣ „нахожденіе" того, что и самъ г. А. А. Некрасовъ признаетъ съ такою рѣзкостію, что осмѣливается утверждать, будто „евреи *должны были* праздновать пасху въ пятницу, празднуя же ее въ субботу, *праздновали незаконно*" (стр. 75)—тѣмъ болѣе, что въ іудейскомъ счисленіи новолуній авторъ не можетъ допустить ошибки (стрн. 69—70)?.. Насъ слишкомъ мало интересуетъ это радикальное (и для насъ лично—абсолютно невѣроятное) рѣшеніе, новое развѣ потому, что оно давно забыто,—и мы ограничиваемся простымъ указаніемъ, что *и* почтенный Казанскій оппонентъ *не менѣе нашего* принимаетъ существованіе разнорѣчія въ Евангеліяхъ по разсматриваемому предмету, но для объясненія его рекомендуетъ иныя средства, не принимаемыя ни „однимъ изъ современныхъ богослововъ".

Послѣ этого мнѣ остается только сказать вмѣстѣ съ проф. А. А. Некрасовымъ (стр. 78) „dixi“, но я не могу прибавить „et animam levavi“ до тѣхъ поръ, пока онъ не засвидѣтельствуетъ, что мои слова въ его замѣткѣ получили совершенно неправильное освѣщеніе, не соотвѣтствующее дѣйствительности. Если это случилось не намѣренно, то тѣмъ лучше для него, хотя и не тѣмъ пріятнѣе для меня...

Н. Глубоковскій.

Спб. 1897, II, 15.

Разъясненіе къ отзыву о книгѣ Н. Я. Грота: «Очеркъ философіи Платона» (см. Христ. Чтен.; янв. 1897 г.).

Въ этомъ отзывѣ, мы, между прочимъ, замѣтили, что сдѣланный покойнымъ профес. В. Н. Карповымъ переводъ Платона — «не совсѣмъ полный: въ него не вошли Тимэй, Политикъ, Теэтетъ»... Наше замѣчаніе привело проф. Н. Я. Грота въ нѣкоторое недоумѣніе, каковое онъ и выразилъ въ своемъ любезномъ къ намъ письмѣ. Между тѣмъ дѣло, какъ мы его представляемъ себѣ, ясно. «Карповскій» переводъ Платона, какъ извѣстно, изданъ въ шести частяхъ, изъ которыхъ 4 первыя части вышли въ 1863 г. въ Спб., а двѣ послѣднія — въ 1879 г. въ Москвѣ. Въ пятой — шестой частяхъ, между прочимъ, и помѣщенъ переводъ вышеупомянутыхъ платоновскихъ сочиненій. Все это намъ, конечно, давно было извѣстно, въ подтвержденіе чего можемъ представить неопровержимое доказательство: свою магистерскую диссертацію («Аристотель и Ѳома Аквинатъ въ отношеніи къ ихъ ученію о нравственности». Спб. 1884 г.), гдѣ, напр., на стр. 221 первое подстрочное примѣч. начинается такъ: «Филебъ (въ пер. Карп.) стих. 21 Д, 60 Е, 63 Е»... А между тѣмъ «карповскій» переводъ Филеба помѣщается въ пятой части, въ которой помѣщается, между прочимъ, и вышеназванный «Теэтетъ». Теперь спрашивается: почему, зная (а это — несомнѣнно) о переводѣ разсматриваемыхъ діалоговъ «Карповымъ», мы, однако, позволили себѣ сдѣлать вышеотмѣченное замѣчаніе? Дѣло въ томъ, что В. Н. Карповъ, издавъ четыре тома (или части) своего перевода въ 1863 г., умеръ въ декабрѣ 1867 года; хотя «пятый — послѣдній» томъ (можетъ быть, то, что издано въ 1879 г. въ двухъ томахъ), — читаемъ въ некрологѣ В. Н. К. (Христ. Чт. 1868 г. т. I стр. 233), — «переведенъ» былъ имъ, «но покойный не успѣлъ просмотрѣть его окончательно»... Вотъ въ этомъ-то и вся «суть» дѣла. Черезъ 12 лѣтъ по смерти переводчика разсматриваемый томъ (т. е., томы: 5-й и 6-й), однако, является въ печати. Насколько онъ исправленъ неизвѣстною намъ «редакціею» его? Насколько онъ — истинно карповскій? Не знаемъ и не можемъ знать, хотя нѣкоторое освѣщеніе дѣла и находимъ въ предисловіи къ пятому тому. О діалогахъ, вошедшихъ въ послѣдній, читаемъ, что «въ переводѣ ихъ не сдѣлано» редакціей, «за спѣшностію работы, никакихъ сколько-нибудь существенныхъ измѣненій противъ рукописи. Поэтому въ V т. остались, быть можетъ, нѣкоторые недосмотры»... «Всѣ примѣчанія, помѣщенныя при Тимеѣ и Критіасѣ» (въ VI-мъ т.), «не должны быть приписываемы переводчику»... «Такъ какъ самъ переводчикъ нерѣдко дѣлалъ въ своихъ трудахъ значительныя поправки уже при оконча-

Печатать дозволяется. 20 марта 1897 г. Экстраординарный профессоръ С.-Петербургской Духовной Академіи *Александръ Лопухинъ*.

Жизнь и дѣятельность Св. Ѳеодосія Углицкаго, архіепископа Черниговскаго.

I.

Первые годы святителя — до поступленія въ Кіево-Братскую коллегію.

Въ НАСТОЯЩЕЕ время, по случаю недавно (9 сентября 1896 г.) совершившагося открытія и прославленія нетлѣнныхъ мощей св. Ѳеодосія Углицкаго, въ обществѣ сталъ замѣтенъ большой интересъ къ жизни и дѣятельности новопрославленнаго святителя. Въ печати появилось не мало различныхъ жизнеописаній св. Ѳеодосія, имѣющихъ цѣлію ознакомить православный русскій народъ съ жизнью, дѣятельностью, подвигами и чудесами его. Но чувство благочестиваго любознанія далеко не удовлетворяется появившимися въ свѣтъ брошюрами съ ихъ элементарными (и иногда не провѣренными) біографическими свѣдѣніями. Домашняя жизнь святителя, его келейные подвиги, пастырская дѣятельность и отношеніе къ окружающей средѣ — до сихъ поръ остаются мало извѣстными. Всякія усилія открыть какіе-либо особенные памятники, которые могли бы приподнять таинственную завѣсу, скрывающую отъ насъ время жизни св. Ѳеодосія Углицкаго, и пролить яркій свѣтъ на темную область, пока остаются тщетными. Это отчасти и понятно. Съ одной стороны, необыкновенная скромность и христіанское смиреніе святителя могли быть причиною того, что такъ мало дошло до нашего времени памятниковъ, касающихся жизни и дѣятельности его. Истинное смиреніе не любитъ говорить о себѣ; жизнь и дѣла святителя были болѣе внутреннія, которыя тѣмъ цѣннѣе въ очахъ Божіихъ, чѣмъ менѣе оставляютъ ви-

димыхъ слѣдовъ въ исторіи человѣческой. Съ другой стороны, извѣстно, что кіевскій—Выдубицкій и черниговскій—Елецкій монастыри, мѣста наиболѣе продолжительнаго служенія св. Ѳеодосія Углицкаго, пережили въ своей исторіи не мало невзгодъ, во время которыхъ могло быть потеряно многое изъ хранившагося въ ихъ архивахъ. Все это служитъ причиною того, что не только въ другихъ областяхъ и мѣстностяхъ Россіи о жизни св. Ѳеодосія доселѣ почти ничего неизвѣстно, но даже въ кіевской и черниговской губерніяхъ, мѣстахъ его преимущественнаго служенія и дѣятельности, до сихъ поръ не найдено подробныхъ свѣдѣній о немъ.

О первыхъ годахъ жизни св. Ѳеодосія не сохранилось документальныхъ свѣдѣній и можно сказать кое-что только на основаніи предположеній и косвенныхъ соображеній. Ни годъ его рожденія, ни имя, нареченное ему при св. крещеніи, ни мѣсто родины не могутъ быть указаны опредѣленно.

Относительно времени рожденія св. Ѳеодосія, за неимѣніемъ опредѣленныхъ данныхъ, существуетъ нѣсколько различныхъ мнѣній. Нѣкоторые думали, что святитель родился въ началѣ XVII-го вѣка [1]). Основаніемъ для такого предположенія послужила стихотворная надпись архіепископа Іоанна Максимовича подъ изображеніемъ св. Ѳеодосія, находящимся въ черниговскомъ Борисо-Глѣбскомъ соборѣ, при входѣ въ пещеру, въ которой раньше находились нетлѣнныя мощи святителя. Въ ней мы читаемъ слѣдующее:

„Ѳеодосій, даръ Божій, Углицкій прозванный,
Въ архіереи Богомъ въ Черниговъ поданный,
Въ малѣ здѣ поживе, *исполнь лѣта многа*,
Сподобился вскорѣ небесна чертога“...

Слова „исполнь лѣта многа“ нѣкоторыми были поняты въ въ буквальномъ смыслѣ, т. е. св. Ѳеодосій, по ихъ мнѣнію, жилъ на землѣ очень долго. А такъ какъ святитель, какъ видно изъ той же надписи,

„Въ тысяча девятьдесять шести стахъ шестомъ
Году пріятъ кончину по житіи святомъ“,

то посему и явилось предположеніе о рожденіи его въ началѣ XVII вѣка. Но согласиться съ этимъ мнѣніемъ совер-

---

1) „Черниг. губерн. вѣдомости“ 1851 г., № 48, стр. 407, статья А. Тулуба.

шенно невозможно, въ виду слѣдующихъ соображеній. Во-первыхъ, надо признать, что весьма ненадежно самое основаніе его. Слова надписи „исполнь лѣта многа" надо понимать не въ буквальномъ, а въ совершенно иномъ смыслѣ. Авторъ надписи, преосвященный Іоаннъ Максимовичъ, безъ сомнѣнія, соединялъ съ этими словами тотъ смыслъ, какой они имѣютъ въ Священномъ Писаніи. А въ книгѣ Премудрости Соломоновой, откуда позаимствованны эти слова [2]), говорится вовсе не о долголѣтіи, а о блаженствѣ рано умирающаго праведника; здѣсь старость поставляется не въ числѣ лѣтъ, а въ непорочномъ житіи. Слѣдовательно, слова „исполнь лѣта многа" заключаютъ въ себѣ тотъ глубокій смыслъ, что св. Ѳеодосій въ краткое время своего пребыванія въ Черниговѣ успѣлъ сдѣлать столько добраго, сколько другой можетъ совершить только развѣ во многія десятилѣтія. Во вторыхъ, изъ сохранившихся письменныхъ памятниковъ [3]) видно, что въ 1693-емъ году была еще жива мать святителя Ѳеодосія, приходившаяся бабушкой Василію Полоницкому. Если же теперь согласиться съ тѣмъ, что св. Ѳеодосій родился въ началѣ XVII-го столѣтія, то спрашивается: сколько лѣтъ должна была имѣть въ 1693-емъ году его мать? Неужели около 120-ти лѣтъ?!.. А вѣдь она въ этомъ году, надо полагать, еще обладала нѣкоторымъ здоровьемъ: какъ видно изъ того-же письма св. Ѳеодосія, она пріѣхала въ Черниговъ для того, чтобы попировать на свадьбѣ внука своего Василія Полоницкаго [4]). Одно это заставляетъ насъ отнести рожденіе св. Ѳеодосія къ болѣе позднему времени.

Другіе въ рѣшеніи вопроса о времени рожденія св. Ѳеодосія впадаютъ въ противоположную крайность, думая, что онъ могъ родиться въ сороковыхъ годахъ XVII-го столѣтія [5]). Достаточно привести противъ этого мнѣнія только одно соображеніе. Принято за несомнѣнное, что св. Ѳеодосій Углицкій обучался въ Кіево-Братской коллегіи въ то время, когда тамъ преподавателемъ и ректоромъ былъ Лазарь Барановичъ. Послѣдній же, начавшій свою преподавательскую дѣятельность

---

[2]) „Кн. Премудрости Соломоновой" гл. IV, ст. 13.

[3]) „Черниг. губ. вѣдомости" 1851 г., № 48, стр. 405; „Черниговъ. Епарх. Извѣстія", 1878 г. стр. 421: первое письмо св. Ѳеодосія къ Василію Полоницкому.

[4]) „Благовѣстъ" 1888 г., № 18.

[5]) „Черниговъ. Епарх Извѣстія" 1896 г, № 20, стр. 685—686.

около 1642-го года [6]), дѣйствительнымъ ректоромъ коллегіи былъ только въ 1650 — 1651 году, хотя званіе ректора онъ носилъ до 1658 года [7]). Въ 1651 году Кіево-Братская коллегія, послѣ опустошенія Кіево-Подола поляками, опустѣла и на нѣсколько лѣтъ прекратила у себя учебныя занятія. Такимъ образомъ, Ѳеодосій Углицкій оставилъ коллегію не позже 1651 года и, какъ предполагаетъ новѣйшій историкъ Кіевской академіи Н. И. Петровъ, могъ отправиться вмѣстѣ съ Варлаамомъ Ясинскимъ для продолженія образованія въ „заграничныя школы [8]). А поступленіе его въ коллегію слѣдуетъ отнести къ концу сороковыхъ годовъ XVII столѣтія. Теперь, кажется, очевидно, что время рожденія св. Ѳеодосія Углицкаго ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть отнесено къ сороковымъ годамъ XVII столѣтія, потому что онъ не могъ поступить въ Кіево-Братскую коллегію будучи ребенкомъ.

Когда же родился св. Ѳеодосій? Исходнымъ пунктомъ для болѣе или менѣе правильнаго рѣшенія вопроса можетъ служить 1651-й годъ, въ которомъ Кіево-Братская коллегія, подвергшись опустошенію, фактически прекратила на время самое существованіе, и далѣе котораго (года) Ѳеодосій Углицкій не могъ обучаться въ ней. Вычитая изъ этого числа 5 — 6 лѣтъ обученія (такъ какъ Н. И. Петровъ полагаетъ, что св. Ѳеодосій не окончилъ полнаго курса ученія, а курсъ ученія въ коллегіи въ то время былъ семигодичный) и еще 12 — 15 лѣтъ, т. е. возрастъ, въ какомъ дѣти обыкновенно поступали въ коллегію, мы получимъ начало 30-хъ годовъ XVII вѣка. Такимъ образомъ, рожденіе св. Ѳеодосія Углицкаго должно быть отнесено къ первой половинѣ тридцатыхъ годовъ XVII-го столѣтія. Подтвержденіемъ этого можетъ служить отчасти и то, что сохранившееся отъ времени Святителя изображеніе представляетъ его мужемъ въ возрастѣ не моложе 60-ти лѣтъ.

Мѣсто родины св. Ѳеодосія также различными авторами опредѣляется различно. По этому вопросу существуетъ пять разнородныхъ мнѣній. Первое—мѣстомъ родины святителя признаетъ г. Угличъ [9]). Можно замѣтить сразу, чтó служитъ

---

[6]) „Кіевская Акад. во второй половинѣ XVII в.“ Н. Петрова, въ „Труд. Кіев. Дух. Акад.“ 1895 г., т. II, стр. 600.

[7]) Ibid. стр. 609; „Кіево-Братскій училищный монастырь“ Н. Мухина, изд. 1893 г., стр. 83.

[8]) „Труды Кіев. Дух. Акад.“ 1895 г., т. II, стр. 603—604.

[9]) Это мнѣніе между другими приводится въ брошюрѣ, изданной

основаніемъ этого мнѣнія и насколько прочна его опора. Очевидно, оно произошло отъ неправильнаго пониманія фамиліи *Углицкій*. Авторъ мнѣнія былъ введенъ въ заблужденіе фамиліей святителя,—думалъ, что она присвоена ему отъ мѣста родины его и потому слишкомъ неосторожно отнесъ происхожденіе Ѳеодосія Углицкаго къ городу Угличу. Есть, впрочемъ, основаніе думать, что фамилія *Углицкій* произошла отъ названія города Углича, но только не потому, что тамъ будто бы родился святитель, а совершенно по иной причинѣ. Существуетъ преданіе, что одинъ изъ предковъ св. Ѳеодосія отличился смѣлостью и храбростью при отраженіи непріятеля отъ г. Углича; помимо другихъ наградъ, онъ получилъ и новую фамилію *Углицкій*, которая впослѣдствіи удерживалась за всѣми его потомками и перешла къ св. Ѳеодосію [10]). Такимъ образомъ, ясно, что на основаніи одной фамиліи никакимъ образомъ невозможно дѣлать заключенія о происхожденіи Ѳеодосія Углицкаго изъ г. Углича.

По второму мнѣнію—св. Ѳеодосій Углицкій былъ родомъ изъ г. Чернигова [11]). Въ основѣ его лежитъ слѣдующій фактъ. Родной племянникъ святителя, Василій Полоницкій, имѣлъ въ Черниговѣ, на Бобровицѣ, собственный домъ, перешедшій потомъ по женской линіи къ г-жѣ Страшненковой, у которой находились серебрянная кружка и другія вещи съ изображеніемъ имени святителя. Домъ этотъ ею проданъ впослѣдствіи г. Оконору. Сама старуха Страшненкова, какъ свидѣтельствуетъ А. И. Ханенко [12]), утверждала, что проданный ею домъ достался ей по наслѣдству отъ племянника св. Ѳеодосія Углицкаго, но о родинѣ послѣдняго она никогда ничего не слыхала. Странно, что по одному этому факту нѣкоторые заключаютъ о мѣстѣ родины святителя. Одно то, что племянникъ святителя — Василій Полоницкій когда-то имѣлъ собственный домъ въ Черниговѣ и здѣсь проживали ихъ общіе родственники, еще не даетъ никакого

товариществомъ И Д. Сытина (авторъ неизвѣстенъ), подъ заглавіемъ „Святитель и Чудотворецъ, архіепископъ Черниговскій, Ѳеодосій Углицкій", 1896 г. 8. стр.

10) О семъ преданіи см. „Странникъ" 1861 г. т. IV, статья „О Святителѣ Ѳеодосіи Углицкомъ" стр. 167.

11) Это мнѣніе въ ряду другихъ приводитъ А. И. Ханенко въ своей статьѣ: „Святитель Ѳеодосій Углицкій, архіепископъ Черниговскій и Новгородсѣверскій" „Чернит. Епарх. Изв." 1878 г., стр 187.

12) „Черниғов. Епарх. Извѣст." 1878 г. стр. 187. прим. 4.

права думать, будто въ этомъ домѣ родился его дядя—Өеодосій Углицкій. Притомъ же, намъ кажется, что если до г-жи Страшпенковой дошло преданіе о принадлежности доставшагося ей дома Василію Полоницкому, то, навѣрное, она сохранила бы и другое, болѣе важное, преданіе о томъ, что въ семъ домѣ родился Өеодосій Углицкій, когда бы только оно отвѣчало дѣйствительности. Изъ сохранившихся до нашего времени писемъ святителя къ своему племяннику—Василію Полоницкому видно, что домъ въ Черниговѣ былъ купленъ уже при жизни Өеодосія Углицкаго и считался принадлежащимъ одному Полоницкому. «Ожидаетъ васъ и desponsata (невѣста), пишетъ св. Өеодосій Углицкій къ племяннику,—она была въ вашемъ домѣ новокупленномъ и видѣлась съ сестрами вашими“ [13]). Слѣдовательно, и второе мнѣніе о мѣстѣ родины святителя Өеодосія Углицкаго въ Черниговѣ не можетъ быть признано вѣроятнымъ.

Третье мнѣніе мѣсто родины Өеодосія Углицкаго относитъ къ с. Семешкову, Стародубскаго уѣзда, Черниг. губ., и добавляетъ, что онъ прежде принятія иночества служилъ въ военной службѣ и имѣлъ чинъ сотника стародубскаго полка [14]). Это мнѣніе образовалось изъ неправильнаго пониманія словъ одного историческаго документа. Въ продажной записи святитель Өеодосій Углицкій говоритъ: „маючи мы млитокъ до катедры нашей данный отъ бывшаго священника Семешковскаго Никифора, а теперешняго законника (инока) Никодима, пустилисмо за готовую сумму золотыхъ тысячу пану Өеодору Подлѣскому, писареви стародубовскому; для отлеглости мѣста не зручно было намъ той млинокъ держати“ [15]). Близорукое пониманіе этихъ словъ продажной записи создало и невѣрное мнѣніе о происхожденіи святителя изъ села Семешкова. При болѣе серьезномъ отношеніи къ приведеннымъ словамъ историческаго акта—можно убѣдиться, что Семешковское имѣніе подарено было каөедрѣ, а не лично Өеодосію Углицкому, и притомъ тогда, когда уже

13) Филарета архіеп. Черниг.—„Историко-статист. опис. Черниг. епархіи“, кн. I, стр. 59; „Черниг. губ. Вѣдомости“ 1851 г. № 48, „Черниг. Епарх. Извѣст.“ 1878 г. 421 стр.

14) „Странникъ“ 1861 г. т. IУ. статья: „О Святителѣ Өеодосіи Углицкомъ“; „Домашн. Бесѣда“ 1859 г. № 41; „Житіе Святителя Өеодосія Углицкаго архіеп. Черниговскаго“, изд. журнала „Миссіонер. Обозрѣнія“ 1896 г. стр. 2.

15) „Историко-статист. опис. Черниговъ. епархіи“ Филарета архіеп. Черниг кн. I. стр. 50—51.

онъ былъ архіепископомъ; слѣдовательно, приведенная цитата изъ документа не допускаетъ, а совершенно исключаетъ всякую мысль о происхожденіи святителя изъ села Семешкова и о семешковскомъ сотничествѣ его.

По четвертому мнѣнію—святитель Ѳеодосій Углицкій родился въ м. Улановѣ Каменецъ-подольской губ. [16]). Посмотримъ, откуда возникло подобное предположеніе и какъ намъ надо относиться къ нему? Перечитывая всѣ письма св. Ѳеодосія Углицкаго, мы встрѣтили одно выраженіе, на основаніи котораго могла появиться мысль о происхожденіи святителя изъ м. Уланова. Въ концѣ одного письма къ Василію Полоницкому сдѣлана святителемъ приписка: „изъ Уланова еще ничего не бывало, но о томъ не безпокойтесь“ [17]). Несомнѣнно, въ м. Улановѣ были какіе-то родственники, близкіе и Ѳеодосію Углицкому и Василію Полоницкому; съ ними святитель имѣлъ переписку и получалъ извѣстія отъ нихъ. Но кто скажетъ, что тамъ были именно родные Ѳеодосія Углицкаго? Есть ли какое-либо положительное основаніе заключать, что въ м. Улановѣ была и родина святителя? Никакихъ положительныхъ данныхъ не существуетъ, и это мнѣніе пока остается только лишь гипотезой. Если идти такимъ путемъ, то отчего нельзя допустить, что Ѳеодосій Углицкій родился въ Кіевѣ?! Изъ того же письма къ Полоницкому видно, что и въ Кіевѣ были родственники св. Ѳеодосія. „Пане Полоницкій,—писалъ святитель своему племяннику,—мы всѣ съ любовію ожидаемъ счастливаго пріѣзда вашего, ждетъ *бабушка, прибывшая изъ Кіева*, ждетъ мать ваша... Панъ тесть вашъ поступаетъ не только холодно, но и очень неумно, или не по любви: былъ въ Кіевѣ, а *не былъ ни у кого изъ нашихъ*“ [18]). Если, такимъ образомъ, и

16) Троицкіе листки № 629, статья „Черниговскій Святитель-Чудотворецъ“, стр. I. Это мнѣніе считаетъ вѣроятнымъ и А. И. Ханенко въ своей статьѣ: „Святитель Ѳеодосій Углицкій, архіеп. Черниговскій и Новгородсѣверскій“, „Черн. Епарх. Изв.“ 1878 г. стр. 188, прим. 8. Ханенко даже допускаетъ мысль, что предки святителя переселились въ м. Улановъ изъ сосѣдней Валахіи. Побужденіемъ къ такому его предположенію послужили слова одного письма преосв. Лазаря Барановича, въ которомъ послѣдній называетъ святителя Ѳеодосія „волохомъ“ („Письма преосв. Лазаря Барановича“. Черн. 1865 г. стр. 195.

17) „Историко-статист. опис. Черн. епархіи“ Филарета арх. Черниговск. кн. I, стр. 60; „Черниг. Губ. Вѣдом.“ 1851 г. № 48; „Черниг. Епарх. Изв.“ 1878 г. стр. 422

18) „Черн. Епарх. Изв.“ 1878 г., стр. 421; „Черн. Губ. Вѣдом. 1851 г. № 48. стр. 405.

въ Кіевѣ были лица, слишкомъ близкія и родственныя Θеодосію Углицкому, то можно заключать, что св. Θеодосій родился въ Кіевѣ [19]). Однако-жъ никто въ настоящее время не соглашается отнести мѣсто родины святителя къ Кіеву и, очевидно, потому, что подобный путь заключенія не надеженъ. Такимъ образомъ, и четвертое мнѣніе, полагающее родину святителя въ м. Улановѣ, за отсутствіемъ положительныхъ данныхъ, не можетъ быть признано достовѣрнымъ, хотя и обладаетъ нѣкоторой дозой вѣроятности, такъ какъ не противорѣчитъ одному историческому документу, который мы приводимъ ниже.

Наконецъ, пятое мнѣніе родину святителя Θеодосія Углицкаго полагаетъ вообще въ Украйнѣ, по правую сторону Днѣпра, находившейся тогда подъ властью Польши. Это мнѣніе высказалъ преосвященный Филаретъ, архіеп. Черниговскій, на основаніи письменныхъ памятниковъ и историческихъ указаній, которыя онъ съ большою заботливостью отыскивалъ и изслѣдовалъ. По словамъ преосв. Филарета, „Θеодосій, подвижникъ и святитель черниговскій, по происхожденію своему принадлежалъ къ заднѣпровской дворянской фамиліи Углицкихъ“ [20]). Съ нимъ согласился и А. И. Ханенко, написавшій свой историко-біографическій очеркъ о св. Θеодосіи Углицкомъ, и другіе біографы [21]). Послѣднее мнѣніе, отличающееся общимъ характеромъ, и слѣдуетъ принять, какъ достовѣрное, безъ всякаго опасенія впасть въ историческую ошибку. Одинъ историческій документъ, цитируемый Филаретомъ, архіеп. черниговскимъ, служитъ путеводною звѣздою въ такомъ именно рѣшеніи вопроса о мѣстѣ родины святителя Θеодосія Углицкаго. Въ фамильномъ дворянскомъ актѣ говорится: „Василій Полоницкій находился на воспитаніи у родного своего дяди Θеодосія Углицкаго, ко-

---

19) Такое мнѣніе, дѣйствительно, было высказано въ журн. „Благовѣстъ“ (1888. № 18, стр. 4). Въ настоящее время оно никѣмъ не поддерживается. Такъ какъ основанія и доказательства, приводимыя авторомъ въ пользу этого предположенія, слишкомъ блѣдны и неубѣдительны, то мы посчитали лишнимъ подробно останавливаться на немъ.

20) „Историко-статист. опис. Черн. епархіи“ кн. I стр. 49 -50,

21) „Святитель Θеодосій Углицкій, архіеп. Черниговск. и Новгородсѣверскій“ А. Ханенко, въ „Черн. Епарх. Изв.“ 1878 г. стр. 187 188 Также нѣкоторыя брошюры послѣдняго времени: 1, „Житіе Св. Θеодосія Углицкаго, архіеп. Чернигов.,“ изд. журнала „Миссіон. Обозр.“; 2, „Открытіе мощей Святителя Θеодосія Углицкаго, петербург. изданіе, 3. „Святитель и чудотворецъ архіепископъ Черниговскій Θеодосій Углицкій, изд. товарищества Сытина въ Москвѣ.

торый, вышедши съ нимъ, Василіемъ Полоницкимъ, изъ Польши (т. е. изъ заднѣпровской, принадлежавшей тогда Польшѣ, Малороссіи), былъ первѣе въ крупицкомъ батуринскомъ монастырѣ іеромонахомъ, въ кіевскомъ Выдубицкомъ монастырѣ игуменомъ, въ Елецкомъ черниговскомъ архимандритомъ" [22]). Указанный историческій памятникъ разрушаетъ опору всѣхъ другихъ мнѣній и приводитъ къ тому несомнѣнному убѣжденію, что святитель Ѳеодосій Углицкій, архіепископъ черниговскій, родился не въ Угличѣ, не въ Черниговѣ, не въ Семешковѣ и не въ Кіевѣ, а въ Украйнѣ, по правую сторону Днѣпра, находившейся въ то время подъ властью Польши, и, быть можетъ, дальнѣйшія изслѣдованія покажутъ, что онъ происходилъ именно изъ м. Уланова, Каменецъ-Подольской губерніи, находящейся въ заднѣпровской части Малороссіи.

По происхожденію своему св. Ѳеодосій принадлежалъ къ заднѣпровской дворянской фамиліи Углецкихъ, или вѣрнѣе — Углицкихъ; объ этомъ свидѣтельствуетъ его фамильный дворянскій актъ, въ которомъ говорится, что Ѳеодосій Углицкій прибылъ изъ-за Днѣпра въ черниговскую губернію съ роднымъ племянникомъ своимъ (сыномъ сестры)—Василіемъ Полоницкимъ. Нѣкоторые думаютъ, что настоящая фамилія св. Ѳеодосія была *Полоницкій*, а *Углицкимъ* назывался онъ по случаю отличія, оказаннаго однимъ изъ предковъ его при отраженіи непріятеля отъ г. Углича; при этомъ добавляютъ, что святитель имѣлъ родного брата Евстафія Полоницкаго, съ которымъ вмѣстѣ служилъ въ военной службѣ, и который потомъ скоро умеръ, оставивъ малолѣтняго сына своего Василія на воспитаніе св. Ѳеодосію [23]). Мы позволимъ себѣ усомниться въ правдоподобности подобнаго разсужденія. Настоящая родовая фамилія св. Ѳеодосія была не *Полоницкій* и не *Полоницкій-Углицкій*, а просто *Углицкій*. Неизвѣстно, какъ образовалась эта фамилія, — быть можетъ, въ основѣ ея лежитъ и наименованіе г. Углича,—то только несомнѣнно и фактически достовѣрно, что фамилія *Углицкій* довольно часто встрѣчалась въ Малороссіи въ XVII в., и ее носилъ

---

22) Дѣло Черниговск. дворянскаго собр. о родѣ Хорошкевичей, въ „Историко-статист. описаніи Черниг. епархіи". Архіеп. Филарета, кн. I, стр. 49—50.

23) „Странникъ" 1861 г. т. IV, стр. 197; также—брошюра „Житіе Св. Ѳеодосія Углицкаго, архіеп. Черниговскаго", изд. въ 1896 г. журн. „Миссіонер. Обозр.", стр. 2; „Церк. Вѣдом." 1897 г., № 4.

не одинъ св. Өеодосій. Такъ, извѣстенъ родной братъ блаженнаго Өеодосія, іеромонахъ Іоанникій Никитовъ Углицкій, имя котораго сохранилось на серебрянной кружкѣ, хранящейся въ кіевскомъ Выдубицкомъ монастырѣ; на актѣ объ избраніи гетмана Ивана Мазепы въ 1687 г. находится подпись Іоанна Углицкаго, протопопа кіевскаго [24]); были даже князья Углицкіе [25]). Если *Углицкій* не родовая фамилія св. Өеодосія, а только лишь прибавленіе или замѣна фамиліи *Полоницкій*, то спрашивается: почему же Евстафій (котораго признаютъ нѣкоторые роднымъ братомъ св. Өеодосія) и сынъ его Василій не носили фамиліи *Углицкій?* Вѣдь предокъ, отличившійся при отраженіи непріятеля отъ г. Углича былъ и ихъ предкомъ! Почему также Өеодосій и братъ его Іоанникій всегда писали свою фамилію только *Углицкій*, и никогда не писали *Полоницкій*, или *Полоницкій-Углицкій?*.. Очевидно, потому, что настоящая фамилія ихъ была *Углицкій*. Слишкомъ сомнительно также и то, что Евстафій Полоницкій былъ роднымъ братомъ св. Өеодосія Углицкаго, какъ утверждаютъ Д. Бѣлецкій («Странникъ» 1861 г., т. IV, стр. 197) и А. О. Вишневскій [26]). Одна разность фамилій уже не позволяетъ допустить это. Притомъ же самъ св. Өеодосій въ адресѣ втораго письма своего къ Василію Полоницкому называетъ его своимъ племянникомъ и именно—*сыномъ сестры*, а не брата [27]). Слѣдовательно, родная сестра святителя была матерью Василія Полоницкаго. Если же и Евстафій Полоницкій былъ отцомъ Василія Полоницкаго, то онъ ни въ какомъ случаѣ не могъ быть братомъ святителя, а былъ только лишь зятемъ.

Родителями святителя Өеодосія признаются всѣми іерей Никита и жена его Марія. Этими двумя именами начинается синодикъ кіевскаго Выдубицкаго монастыря [28]), а также и

---

24) Собраніе госуд. грамотъ и договоровъ, т. IV, стр. 561.

25) Н. Петровъ. „Описаніе Кіевскихъ рукописей“, вып. I.

26) „Житіе Св. Өеодосія Углицкаго архіеп. Черниг.“ изъ жур. „Мисс. Обозр.“ стр. 2.

27) Адресъ второго письма *Св. Өеодосія къ Полоницкому* написанъ по польски и читается такъ: „Mnie wielce milemu, panu Basilemu Polonickiemu siestrzecowi memu“ (мнѣ многолюбезному, господину Василію Полоницкому, моему племяннику). Здѣсь *слово „siestrzecowi“ переводится* на русскій языкъ: племяннику—сыну сестры (а не брата).

28) Синодикъ кіевскаго Выдубицкаго монастыря (подъ литерой Б) представляетъ изъ себя *книгу большого объема*. Въ первой части ея находятся краткія біографіи бывшихъ настоятелей монастыря, а во второй списки родовъ настоятелей, епископовъ и другихъ лицъ, особенно

другія поминальныя записи рода святителя, находящіяся въ черниговскомъ Елецкомъ монастырѣ и Любечскомъ скитѣ [29]). А такъ какъ въ записяхъ родовъ епископовъ обыкновенно вначалѣ всегда писались имена родителей, то и можно съ достаточною достовѣрностію думать, что іерей Никита и Марія именно и были родителями св. Ѳеодосія. Изъ тѣхъ же поминальныхъ записей въ синодикахъ видно, что въ родѣ святителя было весьма много лицъ духовнаго званія и даже иноческаго чина. Такимъ образомъ, онъ по своему происхожденію принадлежалъ къ одному изъ тѣхъ благочестивыхъ древнихъ дворянскихъ родовъ, которые скромное духовное служеніе предпочитали всякимъ другимъ мірскимъ служеніямъ.

Священническій санъ отца св. Ѳеодосія говоритъ намъ многое. Въ XVII в. въ Малороссіи бѣлое духовенство, не смотря на высоту своего званія, много терпѣло лишеній, такъ какъ находилось въ большой зависимости отъ прихожанъ и, главнымъ образомъ, отъ богатыхъ и вліятельныхъ землевладѣльцевъ. Сельское духовенство жило исключительно сборами съ прихожанъ, и эти сборы ставили священниковъ едва ли не на ряду съ бѣдняками. Не смотря на это, въ Малороссіи въ прежнее время многія изъ лицъ дворянскаго сословія шли въ священнослужители и даже существовалъ какъ бы обычай, что въ многочисленной семьѣ, одинъ изъ сыновей вступалъ въ духовное званіе. Но этотъ порядокъ со времени учрежденія уніи и въ особенности въ періодъ кровавыхъ гоненій, воздвигнутыхъ Польшей на православіе при короляхъ Сигизмундѣ, Владиславѣ и Казимірѣ, уже былъ нарушенъ и случаи перехода дворянъ въ духовное званіе сдѣлались рѣдкими. Если же иногда и случалось, что дворянинъ, пользующійся привилегіями, избиралъ тяжелую пастырскую и священнослужительскую дѣятельность, то только лишь призваніе къ подвигамъ благочестія и сознаніе святости избраннаго дѣла по-

жертвователей монастыря. Книга хранится въ алтарѣ и списки постоянно читаются по частямъ на литургіяхъ. Во второй половинѣ книги о св. Ѳеодосіѣ записано слѣдующее: „Родъ архіепископа Черниговскаго Ѳеодосія Углицкаго: Іерея Никиту, Марію, Потапія, Созонта, Доминикію, Михаила, Герасима, Григорія, Евдокію, Петра, Февротію, Агафію, Василія, Параскеву, Анну, Іоанна, Евдокію, Филона, Анну, іерея Евстафія, Исаакія, іерея Іоанна, Пелагію, Ѳеодора, іеромонаховъ: Прохора, Іоанникія, іереевъ: Николая, Дометіана, Екатерину, Ѳому, Магдалину, Стефана, Тихона, Нестора, Марію, Анастасію, Христофора, Меланію, Іоакима, Ѳеодора, Анну, Екатерину, Іоанна“.

29) Любечскій синодикъ со спискомъ рода св. Ѳеодосія былъ напечатанъ въ „Черниговскихъ Епарх. Изв.“ за 1892, годъ № 9.

буждали его вступать въ духовное званіе. Слѣдовательно, принятіе священническаго сана Никитою Углицкимъ даетъ намъ основаніе считать его за человѣка, исполненнаго глубокаго благочестія и жаждущаго вступить въ борьбу за охраненіе православной вѣры. Родители св. Θеодосія, по сохранившемуся преданію, отличались искреннимъ благочестіемъ, были люди „богобоязненной жизни“ и своихъ дѣтей [30]) старались воспитывать въ духѣ православной Церкви. Въ средѣ родственниковъ ихъ также преобладали лица духовнаго званія. Такимъ образомъ, та среда, въ которой долженъ былъ получить воспитаніе Θеодосій, была самая лучшая и благопріятная. Бдительный надзоръ благочестивыхъ родителей и общее высоко-нравственное вліяніе всѣхъ окружающихъ лицъ весьма благопріятно отразились на молодой воспріимчивой душѣ Θеодосія и дали соотвѣтствующіе плоды. Дитя, по природѣ своей кроткое и послушное, съ раннихъ лѣтъ возгорѣло пламенною любовью къ Богу и храму Божію. Такъ, еще въ домашней средѣ и въ раннемъ дѣтствѣ св. Θеодосій получилъ задатки того высокаго благочестія, которымъ украшалась вся послѣдующая его жизнь. Воспитаніе, полученное имъ въ домѣ своихъ родителей, послужило самой благопріятной почвой для всхода и дальнѣйшаго роста тѣхъ сѣмянъ, которыя были посѣяны въ душѣ и разумѣ будущаго святителя Церкви Русской.

II.

Воситаніе въ Кіево-Братской коллегіи и принятіе монашескаго званія.

Объ отроческихъ и юношескихъ годахъ св. Θеодосія Углицкаго, его школьномъ образованіи не сохранилось до нашего времени документальныхъ свѣдѣній. Несомнѣнно, онъ еще въ родительской семьѣ получилъ первоначальное образованіе, научившись читать и писать. Но образованный священникъ Никита Углицкій не хотѣлъ ограничиться только этимъ элементарнымъ обученіемъ сына. Когда сынъ его достигъ надлежащаго возраста, онъ опредѣлилъ его въ славившуюся тогда

---

30) Сохранилось преданіе, что у свящ. Никиты и жены его Маріи было всего трое дѣтей. Θеодосій (мірское имя неизвѣстно), Іоаннъ (потомъ іеромонахъ Іоанникій; двойная надпись мірскаго и монашескаго имени сохранилась на серебряной кружкѣ Выдубицкаго монастыря) и дочь, вышедшая замужъ за Евстафія Полоницкаго (мать Василія Полоницкаго).

Кіево-Братскую коллегію, находившуюся при кіевскомъ Богоявленскомъ монастырѣ [31]). Это было, должно думать, въ концѣ сороковыхъ годовъ XVII-столѣтія.

Кіево-Братская коллегія тогда была главнымъ разсадникомъ просвѣщенія для всей южной православной Россіи. Во время кіевскаго митрополита Петра Могилы она достигла цвѣтущаго состоянія (1632—1646 г.). При немъ Кіево-Братская коллегія была поставлена настолько прочно и умѣло въ научномъ отношеніи, что смѣло могла соперничать съ польско-католическими коллегіями. Изъ нея вышло въ то время цѣлое общество людей, научно образованныхъ въ духѣ православной церкви, которые съ достоинствомъ поддерживали свѣточъ православной науки въ самомъ Кіевѣ, и отсюда разносили его по всей Россіи и по южнымъ православнымъ странамъ. По смерти Петра Могилы (ум. 31 дек. 1646 г.), Кіево-Братская коллегія оставалась вѣрною своему просвѣтительному призванію, но выполняла его съ перемѣннымъ успѣхомъ. Вскорѣ послѣ Могилы для нея начинается тяжелое время. Съ одной стороны, усиленіе польско-католической пропаганды въ южной Россіи и въ самомъ Кіевѣ, а съ другой—частыя возстанія Малороссіи противъ притѣсненій Польши, отвлекавшія молодыя силы отъ школьныхъ занятій, — должны были неблагопріятно отражаться на состояніи обученія въ Кіево-Братской коллегіи. Еще въ первые четыре съ половиною года по смерти Петра Могилы дѣятельность ея, не смотря на неблагопріятныя для нея условія, была какъ бы продолженіемъ дѣятельности ея при Петрѣ Могилѣ. Но съ 1651-го года Кіево-Братская коллегія неоднократно подвергается разореніямъ и опустошеніямъ, которыя фактически прекратили въ ней на нѣсколько лѣтъ преподаваніе наукъ [32]).

Въ это время, т. е. послѣ Петра Могилы, въ концѣ сороковыхъ и самомъ началѣ пятидесятыхъ годовъ XVII в. (именно до 1651 года, въ которомъ фактически прекратилось на время самое существованіе коллегіи), въ Кіево-Братской школѣ обу-

31) Кіево-Братская коллегія—это одно изъ самыхъ древнѣйшихъ училищъ въ Россіи; по установившемуся мнѣнію, она получила начало въ 1615 г. въ формѣ братской школы, а коллегіей стала называться только съ 1632 года, по соединеніи съ Могилянскою Лаврскою школой. Впослѣдствіи же, послѣ цѣлаго ряда реформъ, изъ нея образовалась настоящая Кіевская духовная академія.

32) Н. И. Петровъ. „Кіевская Академія во второй половинѣ XVII в." въ „Труд. Кіев. Дух. Акад." за 1895 г., т. II, стр. 603—604.

чался св. Θеодосій Углицкій. Неблагопріятное вліяніе внѣшнихъ условій, въ какихъ находилась Кіево-Братская коллегія во время обученія въ ней св. Θеодосія, значительно ослаблялось хорошимъ внутреннимъ состояніемъ ея. Она была тогда подъ руководствомъ такихъ высокопросвѣщенныхъ и преданныхъ дѣлу науки ректоровъ, какъ Иннокентій Гизель (1645—1650 г.) и Лазарь Барановичъ (1650—1651 г.[33]), бывшій впослѣдствіи архіепископомъ черниговскимъ. Составъ наставниковъ коллегіи не оставлялъ желать ничего лучшаго. Въ числѣ наставниковъ святителя Θеодосія по Кіево-Братской школѣ, кромѣ названныхъ ректоровъ, были Епифаній Славинецкій, Арсеній Сатановскій (до 1649 г.), Θеодосій Баевскій, Θеодосій Сафоновичъ и Мелетій Дзикъ,—лица, которыя не только въ самой коллегіи съ честью держали свѣточъ науки, но и для всей Русской Церкви свѣтили яркимъ свѣтомъ духовнаго просвѣщенія. Если справедливъ принятый въ литературѣ пріемъ заключать о внутреннемъ состояніи школы и достоинствѣ наставниковъ ея на основаніи дѣятельности и жизни выходящихъ изъ нея воспитанниковъ, то и въ этомъ случаѣ Кіево-Братская коллегія сороковыхъ годовъ XVII в. должна быть оцѣнена съ самой лучшей стороны. Мы видимъ, что товарищами св. Θеодосія по кіевской школѣ были лица, также сдѣлавшіяся впослѣдствіи весьма извѣстными въ нашей духовной литературѣ, именно Симеонъ Полоцкій, Іоанникій Голятовскій, Антоній Радивиловскій, Варлаамъ Ясинскій и др. Такимъ образомъ, окружающая среда была весьма благопріятна для духовнаго развитія и воспитанія св. Θеодосія[34]).

Можно кое-что сказать и о наукахъ, какія могъ проходить св. Θеодосій въ Кіево-Братской коллегіи. Въ кіевской школѣ, во время поступленія въ нее св. Θеодосія, было шесть классовъ, а именно: три грамматическихъ—инфима, грамматика и синтаксима, два класса humaniora, т. е. піитика и риторика; высшій классъ философіи, къ которому въ концѣ XVII в. прибавленъ былъ другой высшій классъ—богословія. Впрочемъ, въ смутныя времена исторіи Малороссіи и Кіева, съ 1651 и до 1670-хъ годовъ, курсъ ученія въ Кіево-Брат-

---

[33]) Дѣйствительнымъ ректоромъ онъ былъ только одинъ $16^{50}/_{51}$ учебный годъ, а носилъ это званіе до 1658 г. см. „Кіевская Академія во второй половинѣ XVII в." Н. М. Петрова въ „Трудахъ Кіев. Дух. Акад." 1895 г., т. II, стр. 609.

[34]) „Труды Кіев. Дух. Акад." 1895 г., т. II, стр. 602—610. „Труды Кіев. Дух Акад." 1896 г., т. III, 323—324.

ской коллегіи оканчивался только риторикой. Что и какъ преподавалось въ Кіево-Братской коллегіи (при св. Ѳеодосіи) въ трехъ низшихъ ея классахъ, т. е. грамматическихъ, съ точностью неизвѣстно. Новѣйшій историкъ кіевской академіи Н. И. Петровъ думаетъ, что въ теченіе трехъ лѣтъ въ трехъ грамматическихъ классахъ изучался латинскій языкъ по грамматикѣ Альвара [35]); при преподаваніи латинской грамматики иногда изъясняли какъ древнихъ языческихъ писателей, такъ и византійскихъ историковъ, напр., Георгія Кедрина [36]). Кромѣ латинской грамматики, въ грамматическихъ классахъ преподавались еще: славянскій языкъ по грамматикѣ Мелетія Смотрицкаго, греческій языкъ по Гретсеру и, вѣроятно, краткій катихизисъ, для котораго главнымъ руководствомъ въ то время служило «Собраніе короткой науки о артикулахъ вѣры православно-каѳолической христіанской» Петра Могилы [37]). Несомнѣнно, преподавались въ этихъ классахъ и другія науки, напр., ариѳметика и проч. Грамматическіе классы были одногодичные; но лучшіе ученики иногда переводились изъ одного грамматическаго класса въ другой высшій и до истеченія учебнаго года [38]). Классы піитики и риторики также были одногодичные. Сохранившіеся учебники по піитикѣ показываютъ, что въ классѣ піитики проходилось о поэзіи, ея природѣ, матеріи и формѣ, о стихѣ и пособіяхъ поэзіи (здѣсь кратко изглагалась миѳологія греко-римская и предлагались индексы сентенцій и примѣровъ изъ классическихъ писателей), и о различныхъ видахъ поэзіи [39]). Въ риторическомъ классѣ преподавалась риторика общая и частная или прикладная. Общая риторика, кромѣ предварительныхъ понятій о ней, состояла изъ пяти частей: объ изобрѣтеніи, расположеніи, выраженіи, памяти и произношеніи. Частная или прикладная риторика излагала ученіе о видахъ краснорѣчія: преимущественно изъяснительномъ или панегирическомъ, а отчасти со-

[35]) „Педагогія Братскихъ школъ“ Линчевскаго въ „Трудахъ Кіев. Дух. Акад.“ 1870 г. августъ, стр. 456.

[36]) Н. И. Петровъ. „Описаніе рукописныхъ собраній, наход. въ Кіевѣ“, вып. I, № 218, стр. 271.

[37]) „Исторія Русской Церкви“ Макарія митр. Москов., т. XI, кн. II, стр. 596.

[38]) „Исторія Кіев. Дух. Акад.“ С. Голубева, вып. I, прил. стр. 77; „Кіев. Акад. во второй половинѣ XVII в.“ Н. И. Петрова, въ „Труд. Кіев. Дух. Акад.“ 1895, т. III, 223.

[39]) Н. И. Петровъ. „Описаніе рукописныхъ собраній, находящ. въ Кіевѣ“, вып. I, № 239, стр. 279.

вѣщательномъ и судебномъ [40]). Въ этомъ классѣ преподавались и правила церковнаго краснорѣчія или проповѣдничества по примѣру іезуитскихъ коллегій. Кромѣ теоретическихъ замѣтокъ и правилъ о проповѣдничествѣ, преподавались и практическіе уроки его въ формѣ живой проповѣди, для чего при Кіево-Братскомъ монастырѣ существовала особая должность проповѣдника. Но особой науки гомилетики во время обученія Ѳеодосія Углицкаго въ Кіево-Братской коллегіи не существовало. Въ видахъ же приготовленія воспитанниковъ къ высшему, т. е. философскому, классу преподавалась и краткая діалектика [41]). Піитика и риторика назывались въ Кіево-Братской коллегіи humaniora, а ученики ихъ—гуманистами. Упражненія въ этихъ классахъ писались на латинскомъ и польскомъ языкахъ. Въ философскомъ классѣ Кіево-Братской коллегіи преподавали только философскій курсъ, состоявшій обыкновенно изъ діалектики, логики, физики и метафизики; но не преподавалась ни этика, ни геометрія, ни еврейскій языкъ, какъ думали нѣкоторые. Изъ сохранившихся учебниковъ по философіи видно, что философскій курсъ всегда былъ двухгодичный [42]). До введенія богословія философскіе курсы касались и богословскихъ вопросовъ, соприкасавшихся съ философіей. Невѣрно мнѣніе нѣкоторыхъ [43]), будто Кіево-Братская коллегія устранила философію отъ всякаго вліянія на ученіе евангелія и будто бы осторожные преподаватели въ древней коллегіи оставляли метафизику, какъ слишкомъ часто соприкасавшуюся съ богословіемъ. Прямымъ опроверженіемъ этого мнѣнія служитъ философскій курсъ Иннокентія Гизеля (1645—1647 гг.), въ которомъ есть и отдѣльные богословскіе вопросы, и въ метафизикѣ—цѣлый философско-богословскій трактатъ о Богѣ и ангелахъ [44]).

Вотъ какія науки проходилъ молодой Ѳеодосій Углицкій, поступившій въ Кіево-Братскую коллегію въ концѣ сороковыхъ годовъ XVII столѣтія и выбывшій изъ нея, по всей вѣроятности, въ 1651 году. Богословскаго же курса онъ не

---

40) „Труды Кіев. Дух. Акад." 1868 г. мартъ, стр. 471, 488.

41) „Описаніе рукописей Черниг. Дух. Семин." Лилеева, № 174, стр. 200.

42) „Кіевская Акад. во второй половинѣ XVII в." Н. Петрова, въ „Трудахъ Кіев. Дух. Акад." 1895 г. т III, стр. 597, прилож. IV.

43) В. И. Аскоченскій „Кіевъ съ древнѣйшимъ его училищемъ—Академіей", т. I, стр. 137—138.

44) „Описаніе рукописныхъ собраній, наход. въ Кіевѣ" Н. М. Петрова, вып. I, № 128, стр. 294.

могъ проходить въ Кіево-Братской коллегіи, потому что специальныя богословскія науки, въ видѣ отдѣльнаго высшаго курса были введены въ Кіево-Братской коллегіи только въ концѣ XVII в. Съ другой же стороны, нельзя отрицать и того, что во время обученія Ѳеодосія Углицкаго въ Кіево-Братской коллегіи могли изучаться Священное Писаніе и творенія св. отцовъ и учителей Церкви, хотя бы въ грамматическихъ классахъ.

Въ Кіево-Братской коллегіи, основанной для поддержанія и защиты православной вѣры противъ нападеній польско-католическаго духовенства и іезуитовъ, все преподаваніе велось непремѣнно въ православно-христіанскомъ духѣ, которымъ и проникались молодыя души питомцевъ ея. Профессоры коллегіи, особенно философіи и богословія, давали присягу въ томъ, что они не будутъ преподавать ничего новаго или противнаго благочестію, но согласно съ ученіемъ церкви [45]). Отъ своихъ воспитанниковъ эта школа прежде всего и главнымъ образомъ требовала основательнаго и твердаго исповѣданія истинъ православной вѣры и самоотверженной готовности служить въ пользу православной церкви и защищать ее отъ нападеній враговъ. Вслѣдствіе такого направленія этой школы не мало вышло изъ нея знаменитыхъ борцовъ за православную вѣру въ предѣлахъ южно-русской церкви. И вотъ здѣсь-то, въ этой знаменитой школѣ Малороссіи, подъ вліяніемъ благочестивыхъ наставниковъ и лучшихъ товарищей, упражняясь въ изученіи Св. Писанія и твореній св. отцовъ церкви, философіи и другихъ наукъ, — будущій святитель Ѳеодосій возрасталъ и совершенствовался духомъ. Философское богомысліе, чтеніе Слова Божія и молитва сдѣлались любимыми занятіями св. Ѳеодосія во время обученія его въ Кіево-Братской коллегіи. Здѣсь-же, какъ думаютъ, онъ основательно познакомился и съ партеснымъ пѣніемъ въ пѣвческой школѣ, устроенной при коллегіи во время ректорства Лазаря Барановича. Не безъ основанія можно думать, что св. Ѳеодосій не окончилъ полнаго курса ученія въ Кіево-Братской коллегіи, такъ какъ она въ 1651 году, послѣ разоренія Кіево-Подола поляками подъ предводительствомъ литовскаго гетмана Яна Радзивила, совершенно опустѣла и на

---

45) Н. Петровъ. „Кіевская Акад. во второй половинѣ XVII в.“, въ „Трудахъ Кіев. Дух. Акад.“, т. III, стр. 221—229.

нѣсколько лѣтъ прекратила свои учебныя занятія. Но это обстоятельство не произвело никакого ущерба въ общемъ образованіи св. Ѳеодосія. Новѣйшій историкъ кіевской духовной академіи Н. И. Петровъ полагаетъ, что Ѳеодосій Углицкій, не окончивъ ученія, выбылъ изъ кіево-Братской коллегіи вмѣстѣ съ Варлаамомъ Ясинскимъ и другими своими товарищами въ «заграничныя школы» [46]). Такимъ образомъ, св. Ѳеодосій получилъ высшее и лучшее по тому времени образованіе, которое должно было содѣйствовать полному развитію всѣхъ дарованій его души. Того благодѣянія, которое сдѣлала ему Кіево-Братская коллегія обученіемъ и воспитаніемъ его, онъ никогда не забывалъ. Всю жизнь свою онъ былъ весьма признателенъ къ воспитавшему его Кіево-Богоявленскому училищу, что и выражалъ своими щедрыми благодѣяніями кіевскому Братскому монастырю. Въ синодикѣ кіевскаго Выдубицкаго монастыря о св. Ѳеодосіѣ сдѣлано слѣдующее замѣчаніе: «былъ онъ мужъ благоразуменъ и благотворящъ кіевскому Братскому монастырю» [47]).

Глубоко-нравственное вліяніе Кіево-Братской коллегіи и монастыря, проникшее въ молодую душу св. Ѳеодосія, не осталось безплоднымъ. Оно сообщило особый характеръ и направленіе всей жизни и дѣятельности его. Въ немъ мало по малу развилось то истинно-христіанское направленіе, которое впослѣдствіи было украшеніемъ всей жизни его,—и онъ, быть можетъ, еще на школьной скамьѣ почувствовалъ искреннее влеченіе къ строгой монашеской жизни. Еще въ Богоявленскомъ училищѣ своимъ благонравіемъ, благочестіемъ, смиренною набожностью, прилежаніемъ и способностями св. Ѳеодосій обратилъ на себя вниманіе наставника и ректора своего Лазаря Барановича, почему впослѣдствіи архіепископъ Лазарь въ одномъ изъ писемъ называлъ Ѳеодосія, по обычному ему своеобразному выраженію, «овцею Христова стада, научившуюся покорности у покорнаго барана» [48]). Опытная мудрость и духовная прозорливость Лазаря Барановича уже тогда предвидѣла въ этомъ юномъ питомцѣ истиннаго послѣ-

---

46) „Труды Кіев. Дух. Акад." 1895 г., т. II, стр. 610.

47) Синодикъ кіевскаго Выдубицкаго монастыря (подъ литерой Б), первая часть, гдѣ находятся краткія біографіи настоятелей монастыря,—біографія № 25.

48) „Черниг. Епарх. Изв." 1878 г., статья А. И. Хавенко „Святит. Ѳеодосій Углицкій, архіеп. Черниг. и Новг.-сѣверскій", стр. 189, прим. 13.

дователя евангельскаго ученія и «благокрасованіе православной церкви» [49]). Св. Ѳеодосій не могъ долго противиться своему искреннему призванію къ монашеской жизни. Если не во время своего обученія въ Кіево-Братской коллегіи, то во всякомъ случаѣ, въ скоромъ времени по выходѣ изъ нея онъ, «вмѣнивъ всю тщету быти за превосходящее разумѣніе Христа Іисуса Господа и Его ради отщетившись» (Филип. III, 8), оставилъ «красная» міра сего и принялъ монашеское постриженіе [50]). Такъ представляютъ дѣло всѣ сохранившіяся историческія свидѣтельства, въ которыхъ св. Ѳеодосій называется то «отъ юности въ иноческомъ чину добрѣ пожившимъ» [51]), то «изъ юностныхъ лѣтъ монашескимъ житіемъ въ добродѣтелѣхъ украшеннымъ» [52]). Итакъ, въ самыхъ молодыхъ лѣтахъ этотъ подвижникъ Христовъ оставляетъ суетный, многомятежный міръ и принимаетъ монашество въ Кіевской лаврѣ съ именемъ Ѳеодосія (мірское имя его неизвѣстно), въ честь

---

49) Такъ выражался московскій патр. Адріанъ въ своемъ извѣщеніи малороссійскому гетману Ивану Мазепѣ о посвященіи Ѳеодосія Углицкаго въ архіеп. черниговъ. епархіи. Оригиналъ этого извѣщенія патріарха хранится въ библіотекѣ черниг. Троицко-Архіерейскаго дома за № 33. Копія его напечатана въ „Архивѣ Юго-западной Россіи“, ч. I, т. 5, стр. 356—357.

50) Нѣкоторые дѣлаютъ предположеніе, выдавая его за преданіе, будто Ѳеодосій Углицкій до принятія монашества былъ въ военной службѣ и даже дослужился до чина сотника стародубовскаго полка („Домашн. Бесѣда“ 1859 г., № 41, стр. 387; „Странникъ“ 1861 г. т. IV, стр 197; „Черниг. Епарх. Изв.“ 1869 г. № 20. стр. 672; брошюра А. О. Вишневскаго: „Житіе Святит. Ѳеодосія Углицкаго. архіеп. Черниговскаго“, изд. журн. „Мисс. Обозр.“ въ 1896 г., стр. 2). Преосвященный Филаретъ, архіеп. Черниговскій, совершенно отрицаетъ это предположеніе. „Преданія такого нѣтъ,—говоритъ онъ,—а есть мнѣніе, образовавшееся изъ невѣрнаго пониманія словъ одной бумаги“, именно продажной записи блаж. Ѳеодосія („Историко-статист. описаніе Черниг. епархіи“ Филарета, архіеп. Черниг., кн. I, стр. 50–51). Изъ нея видно, что св. Ѳеодосію было подарено въ с. Семешковѣ имѣніе съ мельницей, и что оно было продано стародубскому писарю. Неправильное пониманіе этого акта создало представленіе о томъ, будто имѣніе было подарено св. Ѳеодосію, и послѣдній, состоя самъ сотникомъ стародубовскаго полка, продалъ его своему писарю. Неправильность мнѣнія видна изъ того, что имѣніе подарено а) тогда, когда Ѳеодосій былъ архіепископомъ Черниговскимъ, и в) не лично ему, а каѳедрѣ.

51) Письмо малоросс. гетмана Ивана Мазепы къ московскому патріарху Адріану съ просьбою рукоположить Ѳеодосія Углицкаго во епископа черниг. епархіи, въ „Архивѣ Юго-Западной Россіи“, ч. I, т. 5, стр. 349.

52) Грамота патріарха Адріана, утверждающая Ѳеодосія Углицкаго въ званіи архіеп. черниг.; оригиналъ хранится въ ризницѣ черниговск. Троицко-Архіерейскаго дома за № 8. Копія напечатана въ „Архивѣ Юго-западной Россіи“, ч. I, т. 5, стр. 395—408.

великаго подвижника и первооснователя монашескаго житія въ Россіи преподобнаго Θеодосія Печерскаго. Съ этого времени начинается строго подвижническая жизнь святителя Θеодосія, которая вскорѣ пріобрѣла ему извѣстность не только въ иноческомъ мірѣ, но и среди мірянъ.

Г. Барадулинъ

(Продолженіе будетъ).

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

П.Н. Жукович

Борьба против унии на современных ей литовско-польских сеймах (1595 - 1600)

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 4. С. 537-565.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

БОРЬБА ПРОТИВЪ УНІИ

на современныхъ ей литовско-польскихъ сеймахъ (1595—1600 гг.)[1].

На двухъ уже сеймахъ, нѣсколько мѣсяцевъ спустя послѣ заключенія уніи въ Римѣ и нѣсколько мѣсяцевъ спустя послѣ брестскаго церковнаго собора, православно-русскіе земскіе послы протестовали противъ церковной уніи, заявляя, что она устроена безъ согласія православнаго населенія Западной Руси и является насиліемъ надъ его религіозными убѣжденіями, попраніемъ исконныхъ правъ православной церкви въ литовско-польскомъ государствѣ. Православные послы требовали низложенія принявшихъ унію іерарховъ и поставленія на ихъ мѣсто новыхъ, православныхъ митрополита и епископовъ. Король на обоихъ этихъ сеймахъ (1596 г. и 1597 г.) на требованія православныхъ пословъ отвѣтилъ рѣшительнымъ отказомъ, отрицая самый фактъ насильственнаго введенія уніи. Положеніе православныхъ пословъ въ ихъ сеймовой борьбѣ съ королемъ сразу оказалось весьма затруднительнымъ. Сломить упорство Сигизмунда,—надѣяться, по крайней мѣрѣ, на это,—они могли бы въ томъ лишь случаѣ, если бы ихъ требованіе о низложеніи уніатскихъ владыкъ поддержано было всей посольской избой. Но послы римской вѣры (изъ польскихъ коронныхъ земель) не пожелали поддержать требованія православныхъ и этимъ лишили ихъ возможности добиться желаемаго обычнымъ сеймовымъ путемъ. Правда у православныхъ пословъ оставалось въ рукахъ еще другое средство достигнуть желаемаго: они могли прибѣгнуть

[1]) См. VI вып. 1896 г. и I вып. за наст. годъ.

къ угрозѣ срывать сеймы (и этимъ прервать самую сеймовую дѣятельность) до тѣхъ поръ, пока ихъ желанія не будутъ удовлетворены сеймомъ. Къ этой угрозѣ они и прибѣгнули, и сеймы 1596 г. и 1597 г. созваны были въ значительной мѣрѣ по винѣ православно-русскихъ пословъ. Но чтобы этимъ, во всякомъ случаѣ экстраординарнымъ, средствомъ достигнуть цѣли нужны были уже исключительныя историческія обстоятельства, которыя заставили бы сеймовое большинство, во имя тѣхъ или иныхъ государственныхъ интересовъ, преклониться передъ волей православныхъ пословъ. Такихъ обстоятельствъ еще не было. Напротивъ, въ то время, о которомъ у насъ рѣчь, если кому, то именно православнымъ южно-русскимъ посламъ разрывъ сеймовъ самъ по себѣ не могъ быть желательнымъ, такъ какъ внѣшняя опасность тогда болѣе всего угрожала южно-русскимъ землямъ, входившимъ въ составъ Польской короны. Разрывъ сейма, неразрѣшеніе сеймомъ денежныхъ рессурсовъ на отраженіе этой опасности (со стороны крымскихъ татаръ и стоявшихъ за ними турокъ) очень тяжело давалъ себя чувствовать именно южно-русской шляхтѣ, гораздо во всякомъ случаѣ тяжелѣе, чѣмъ шляхтѣ чисто-польскихъ земель, для которой эта опасность была собственно далекой, чужой бѣдой. При такихъ обстоятельствахъ польскіе послы римской вѣры могли, дѣйствительно, довольно пренебрежительно третировать своихъ православныхъ товарищей въ ихъ борьбѣ съ правительствомъ, навязавшимъ имъ унію, какъ это и было на варшавскомъ сеймѣ 1597 года. А при такомъ настроеніи большинства польской избы, и Сигизмундъ, и сенатъ, въ большинствѣ своихъ членовъ по вѣроисповѣданію римско-католическій, не считали, конечно, нужнымъ, идти на какія-либо уступки православнымъ [1]).

---

1) Во время сейма 1597 г. принявшіе унію іерархи, повидимому, тоже не дремали. Митр. Рагоза, еще до открытія сейма, послалъ въ Варшаву своего обычнаго ходатая по дѣламъ шляхтича Горанскаго: gdyż już wie sposobu mieco u dworu i ma po sobie niektorych duchownych co mu w naszych sprawach pomogają. Горанскій, между прочимъ, хлопоталъ о рѣшеніи въ пользу Рагозы тяжбы его съ кн. Горскимъ изъ-за села Тростенца. Тотъ же Горанскій, при посредствѣ Льва Сапѣги, улаживалъ дѣла Рагозы съ кн. Соломерецкимъ и Стефаномъ Лозкой (Arch. d. Sap., I, 150—151, № 181, письмо

Дѣйствія центральнаго польскаго правительства послѣ варшавскаго сейма 1597 года ясно показывали, что оно намѣрено и фактически провести въ жизнь свой взглядъ на церковную унію, какъ на совершившееся уже и закономѣрное явленіе. Особыми грамотами (отъ 2 дек. 1597 г.) Сигизмундъ убѣждаетъ и предписываетъ кіевскому духовенству и кіевскому магистрату быть во всемъ послушными уніатскому митрополиту Рагозѣ [1]). Въ теченіе 1597 года принимаетъ цѣлый рядъ мѣръ къ фактической передачѣ кіево - печерскаго монастыря въ руки того же Рагозы, еще раньше назначеннаго имъ архимандритомъ этого монастыря (хотя и безуспѣшно) [2]). Въ Вильнѣ, гдѣ всѣ православныя церкви, по крайней мѣрѣ наружно, признали власть уніатскаго митрополита, правительство старается воспрепятствовать окончанію постройки братской Свято - Духовской церкви, являвшейся единственнымъ въ Вильнѣ прибѣжищемъ для православныхъ. Въ Слуцкѣ особой грамотой (отъ 10 дек. 1597 г.) король запрещаетъ мозырскому старостѣ Юрію Радзивиллу въ чемъ-либо нарушать власть уніатскаго митрополита надъ духовенствомъ [3]). Въ Брестѣ король грамотой своей (отъ 27 іюня 1597 г.) передалъ въ руки уніатскаго епископа Потѣя православное братское училище [4]) и подвергъ строгому преслѣдованію не признававшихъ его власти православныхъ брестскихъ братчиковъ. Энергическое содѣйствіе Потѣю относительно этихъ послѣдствій оказалъ литовскій канцлеръ Левъ Сапѣга, заявившій себя уже такою ревностію въ дѣлѣ уніи на всѣхъ предыдущихъ стадіяхъ этого дѣла. Ипатій Потѣй счелъ даже нужнымъ послать Сапѣгѣ черезъ Козельницкаго (непосредственнаго исполнителя королевскаго и канцлерова распоряженій относительно брестскихъ братчиковъ) въ подарокъ отъ себя какой-то коралъ, и раньше уже ему обѣщанный, прося его милостиво принять пеп do-

Рагозы отъ 29 марта 1597 г.). Дѣло съ Горскимъ рѣшено (28 марта) въ пользу Рагозы (М. Макарій, X, 267).

1) „Акты Зап. Рос.", IV, 177—178, № 124.

2) „Акты Южн. и Зап. Рос.", II, 196—198, № 163; „Акты Зап. Рос.", IV, 176, № 123; „Описаніе архива греко-уніат. митрополитовъ", 98—99, №№ 215, 216 и 217.

3) М. Макарій, X, 258.

4) „Акты Зап. Рос.", IV, № 126.

5) Ibid., № 122.

num vile sed animum dantis... Потѣй даже просилъ Сапѣгу умѣрить свою строгость по отношенію къ тѣмъ изъ подвергшихся банниціи его противниковъ, которые обнаружатъ признаки истиннаго раскаянія [1]). Въ Могилевѣ Сигизмундъ разрѣшилъ (21 марта 1597 г., слѣд. во время сейма) устроить братство при Спасскомъ монастырѣ, но подъ условіемъ признанія ими власти полоцкаго уніатскаго архіепископа [2]).

Вполнѣ ясно сказавшаяся еще на сеймѣ 1597 года рѣшимость правительства провести унію во что бы то ни стало въ самую жизнь, вмѣстѣ съ прискорбнымъ процессомъ экзарха Никифора, произвела самое тяжелое впечатлѣніе даже на человѣка такого долгаго жизненнаго опыта, какъ князь К. К. Острожскій. Мы видѣли выше, что разгнѣванный и обиженный князь уѣхалъ изъ Варшавы, не дожидаясь окончанія сейма и процесса. Тяжелое чувство, оставленное въ немъ варшавскимъ сеймомъ, ясно сказывается въ его письмахъ къ Христофору Радзивиллу, писанныхъ въ первые мѣсяцы послѣ этого сейма. Въ письмѣ отъ 30 апрѣля 1597 года онъ вспоминаетъ объ «этой чести варшавской», которую ему пришлось испытать во время сейма [3]). Съ грустью и негодованіемъ вспоминаетъ онъ объ этомъ сеймѣ и въ письмѣ отъ 26 іюня 1597 гога. Послѣ печальной исторіи съ перехваченными у Яна въ Шаргородѣ письмами, съигравшими такую большую роль въ процессѣ Никифора, (ale pod te nieszczęsliwe zabuzzone czasy, w ktorych z ladaiakich koniektur ilisteczkowe przyczynki zbierają), князь Острожскій не рѣшается уже въ сношеніяхъ съ Радзивиломъ довѣрить бумагѣ своихъ мыслей и сообщеній, боясь, очевидно, чтобы его письма не были перехвачены. Острожскій предпочитаетъ сноситься съ Радзивилломъ черезъ довѣреннаго слугу [4]).

---

1) „Arch. d. Sap.", I, 160—161, № 192, письмо Потѣя къ Сапѣгѣ отъ 26 авг. 1597 г. Кн. К. Острожскій въ письмѣ къ вилен. воеводѣ Христ. Радзивиллу просилъ его защитить брестскихъ братчиковъ и другихъ православныхъ отъ преслѣдованій за вѣру (Сборникъ писемъ князей Острожскихъ, рук. Имп. Публ. Библ., F, IV, № 223, л. 49).

2) „Акты Зап. Рос.", IV, 170—172, № 119.

3) „Сборникъ писемъ князей Острожскихъ" (Рук. Имп. Публ. Библ., Польская, F, IV, № 223), л. 108.

4) Ibid., л. 13. Въ письмѣ отъ 19 мая 1597 г. кн. Острожскій жалуется на обложеніе его и многихъ волынскихъ дво-

Возможность для открытой и принципіальной борьбы православнаго дворянства съ центральнымъ правительствомъ, вводившимъ и поддерживавшимъ унію, явилась вновь лишь въ началѣ 1598 года, когда объявленъ былъ новый сеймъ въ Варшавѣ на 2 марта этого года. Сигизмундъ долженъ былъ созвать этотъ сеймъ вслѣдствіе особаго оборота, принятаго его шведскими дѣлами и отношеніями. Хотя послѣ отъѣзда Сигизмунда (въ 1594 г.) изъ Швеціи, Карлъ Седерманландскій объявленъ былъ штатгалтеромъ, всетаки Сигизмундъ продолжалъ считаться законнымъ государемъ Швеціи. Сторону Сигизмунда въ Швеціи держала аристократія, органомъ которой служилъ шведскій сенатъ (ратъ). Народъ же былъ всецѣло на сторонѣ Карла, который съ самаго начала оффиціальнаго царствованія Сигизмунда въ Швеціи сталъ стремиться къ королевской коронѣ. Притомъ же штатгалтеръ желалъ самъ руководить всѣмъ управленіемъ, только совѣщаясь съ сенатомъ; сенатъ же требовалъ себѣ равной съ штатгалтеромъ власти. Борьба Карла съ сенатомъ была для Сигизмунда весьма благопріятнымъ обстоятельствомъ; но побѣда въ этой борьбѣ уже въ 1597 году ясно склонилась на сторону Карла. Вмѣстѣ съ этимъ все болѣе и болѣе призрачной становилась королевская власть Сигизмунда. Въ 1597 году Карлъ уже уничтожилъ всѣ тѣ правительственные чины, которые зависѣли непосредственно отъ Сигизмунда, какъ короля, и захватилъ въ свои руки весь королевскій флотъ, стоявшій у береговъ остававшейся вѣрной Сигизмунду Финляндіи [1]). При такомъ положеніи вещей Сигизмунду казалось необходимымъ поскорѣе лично отправиться въ Швецію. Но Сигизмундъ не могъ уѣхать изъ Польши безъ согласія на это сейма.

Извѣрившись въ испробованныхъ уже раньше средствахъ сеймового воздѣйствія на короля, православные, въ виду новаго сейма, рѣшили въ своей сеймовой борьбѣ противъ уніи

рянъ новыми налогами, прилагая самый королевскій указъ о нихъ отъ 27 марта 1597 г. (ibid., л. 5).

[1]) Форстенъ, „Балтійскій вопросъ", II, стр. 26. Шведскій вопросъ былъ предметомъ совѣщаній еще варшавскаго сейма 1597 г., и въ приложеніи къ „Хронологіи" этого сейма помѣщены: Legatio in Sueticam и письмо Карла къ Сигизмунду (Рук. Имп. Публ. Библ., Польская, F. IV. № 241, str. 306—322).

прибѣгнуть къ новому средству—позвать главныхъ виновниковъ уніи Потѣя и Терлецкаго на такъ называемый сеймовый судъ (на судъ «передъ нами господаремъ, паны радами нашими и всѣми станами до сойму належачими»).

Главное противодѣйствіе до сихъ поръ встрѣчала унія со стороны южно-русской, по преимуществу волынской, шляхты. И на этотъ разъ сеймикъ волынской шляхты выступилъ на первый планъ [1]). Какъ видно изъ позывной королевской грамоты [2]) владимірскому и брестскому епископу Инатію Потѣю, датированной 30 января 1598 года во Владимірѣ, судебное дѣло противъ него и Терлецкаго возбуждено было *послами воеводства Волынскаго*, которые позвали его на судъ «за порученьемъ всѣхъ воеводства тамошнього обывателей». Очевидно, рѣшеніе о преданіи Потѣя и Терлецкаго сеймовому суду состоялось на волынскомъ предсеймовомъ сеймикѣ, и избраннымъ на этомъ сеймикѣ земскимъ посламъ на сеймъ и врученъ былъ второй экземпляръ той же позывной грамоты («а тотъ позовъ въ речи самой въ дате и въ титуле и во всемъ естъ зголливый съ тымъ, который при стороне ихъ милости панехъ послехъ зъ воеводства Волынскаго на сеймѣ до Варшавы обраныхъ, зосталъ») [3]). Помимо того, что на Волыни православная шляхта представляла собой наиболѣе многочисленную и компактную массу, волынской, а не какой-либо другой шляхтѣ всего естественнѣе было начать судебный искъ противъ Потѣя и Терлецкаго потому, что епископскія каѳедры обоихъ этихъ владыкъ находились на Волыни и епархіи ихъ—одного (Терлецкаго) вся, другого (Потѣя) въ большей своей части—совпадали съ ея

[1]) 25 января 1598 г. Янушъ Острожскій проситъ Христ. Радзивилла сообщить ему о результатахъ литовскихъ сеймиковъ, обѣщая въ свою очередь извѣстить его о прошевицкомъ сеймикѣ („Сборникъ писемъ кн. Острожскихъ“, л. 99); а 31 января 1598 г. Конст. Острожскій пишетъ тому же Радзивиллу о волынскомъ сеймикѣ, какъ о бывшемъ уже (ibid. л. 29).

[2]) „Акты Зап. Рос.“, IV, 182—183, № 128.

[3]) „Арх. Юго-Зап. Рос.“, ч. I, т. VI, 219, № 86, Донесеніе вознаго о врученіи Терлецкому сеймоваго позва. И въ позывной грамотѣ Потѣю сказано, что во время будущаго сейма обвиненіе противъ него и Терлецкаго будетъ подробнѣе (ширей) изложено *послами* и инстигаторами Волынской земли.

границами. Но волынская шляхта въ данномъ случаѣ была выразительницей стремленій и интересовъ православной шляхты и другихъ воеводствъ. Можно думать, что и на другихъ сеймикахъ въ такой или иной формѣ обсуждался вопросъ о противодѣйствіи уніи на сеймѣ. Можно думать такъ, напр., о кіевскомъ сеймикѣ; по крайней мѣрѣ, князь К. К. Острожскій, часто переписывавшійся съ виленскимъ воеводой Христофоромъ Радзивилломъ по вопросу о принявшихъ унію владыкахъ, счелъ нужнымъ рекомендовать особому вниманію Радзивилла Броневскаго, посла кіевскаго воеводства на варшавскій сеймъ, прося вѣрить ему во всемъ (Iakoby usta moie z usty W. Mci mowily) [1]). По этой, вѣроятно, причинѣ въ донесеніи вознаго о врученіи сеймоваго позва Потѣю и сказано, что онъ позванъ на сеймовый судъ „по жалобѣ ихъ милости княжатъ, пановъ, шляхты и все речи посполитое, въ релѣи закону Греческого преставаючихъ“ [2]). Точно также (буквально) сказано и въ донесеніи вознаго о врученіи сеймоваго позова Терлецкому, какъ это донесеніе изложено въ дѣлѣ жидичинскаго архимандрита Балабана [3]). Между тѣмъ въ болѣе подробномъ спискѣ того же донесенія сказано, что Терлецкій позванъ на сеймовый судъ по жалобѣ всѣхъ обывателей земли волынской [4]). Очевидно, Потѣй и Терлецкій позваны были на сеймоввій судъ по требованію не одного волынскаго, а вообще русскаго православнаго дворянства, хотя главную роль играло тутъ волынское дворянство

Первое обвиненіе, выставленное волынскою шляхтою противъ Потѣя и Терлецкаго, въ позывныхъ грамотахъ имъ на сеймовый судъ по содержанію своему въ общемъ тождественно съ тѣмъ, что поставлено было имъ въ вину южнорусскою шляхтою еще на сеймѣ 1596 года (въ протестаціяхъ). Потѣй и Терлецкій обвиняются въ томъ, что они самочинно объявили себя послами отъ лица всѣхъ православныхъ къ римскому папѣ и, пріѣхавши въ Римъ, отъ имени всѣхъ ихъ признавали его власть. Этого православные имъ никогда не поручали и объ этомъ съ ними никогда не вхо-

---

[1]) „Сборникъ писемъ князей Острожскихъ“, л. 80, письмо отъ 23 февр. 1597 г.
[2]) „Арх. Юго-Зап. Рос.“, ч. I, т. VI, 220—221, № 88.
[3]) Ibid., 220, № 87.
[4]) Ibid., 218, № 96.

дили въ соглашеніе, напротивъ, они явились въ этомъ дѣлѣ послами, никѣмъ не посланными. И они отважились на это вопреки волѣ патріарховъ, нарушивши данную имъ присягу. За этотъ свой поступокъ, согласно съ правилами вселенскихъ соборовъ и св. отцовъ, Потѣй и Терлецкій должны быть лишены всѣхъ правъ и прерогативъ своего сана и всѣхъ соединенныхъ съ ихъ должностями имуществъ («отъ хлѣба того достоенства паданого»).

Второй обвинительный пунктъ касался дѣйствій Потѣя и Терлецкаго на соборѣ въ Брестѣ въ 1596 году. Вопреки своимъ верховнымъ начальникамъ—патріархамъ и ихъ намѣстникамъ—*протосинкелламъ*, присланнымъ ими на брестскій синодъ для исправленія церковныхъ дѣлъ и порядковъ, а также вопреки духовнымъ и свѣтскимъ обывателямъ воеводствъ кіевскаго, волынскаго, минскаго, мстиславскаго, новогородскаго, подольскаго [1]), земель львовской, галицкой, перемышльской, холмской, многихъ важнѣйшихъ городовъ коронныхъ и литовскихъ, каковы Вильна, Львовъ и другіе, Потѣй и Терлецкій, по словамъ позывной грамоты, устроили «иной» синодъ, соединившись съ латинскимъ духовенствомъ, съ которымъ общеніе воспрещено правилами св. отцовъ. И не только устроили этотъ иной синодъ, но и осмѣлились людей добрыхъ, благочестивыхъ, которые охраняя общественныя права, добрые обычаи и стародавніе уставы, не соглашались на ихъ схизму, проклинать и отлучать отъ церкви, отъ которой они сами себя прежде того уже отлучили.

Потѣй и Терлецкій выше указанными дѣйствіями своими, по словамъ позывной грамоты, нарушивши права и привилегіи, предоставленныя православной церкви прежними польскими королями, осмѣлились ниспровергнуть всѣ общественныя права и нарушили генеральную конфедерацію и присягу королевскую и свою. За всѣ эти свои дѣйствія Потѣй и Терлецкій подлежатъ лишенію имѣній, соединенныхъ съ ихъ доселѣшнимъ іерархическимъ положеніемъ, и наказаніямъ, опредѣленнымъ для такихъ случаевъ въ законѣ [2]).

---

[1]) Вслѣдъ за воеводствомъ подольскимъ въ позывной грамотѣ названо воеводство браславское; но особаго воеводства браславскаго не было ни въ Коронѣ, ни въ Литвѣ, и браславское воеводство тожественно съ подольскимъ.

[2]) Послы и инстигаторы волынской земли должны были

Позовъ на сеймовый судъ врученъ былъ Ипатію Потѣю, владимірскому и брестскому епископу, земскимъ вознымъ Кондратомъ Прушинскимъ, въ присутствіи двухъ шляхтичей Михаила Немиры Лебедскаго и Николая Пашинскаго. Врученъ 9 февраля 1598 года, во Владимірѣ, въ епископскомъ замкѣ, подлѣ каменной церкви,—врученъ, впрочемъ, не лично а особымъ образомъ: возный воткнулъ позывную грамоту въ ворота замка и объявилъ объ этомъ слугамъ епископа. Согласно врученному ему позову, Потѣй долженъ былъ явиться «передъ его королевскою милостью и всѣмъ сенатомъ» на будущемъ сеймѣ, имѣвшемся открыться 2 марта 1598 года, по жалобѣ на него, какъ сказано выше, князей, шляхты и всѣхъ православныхъ греческой вѣры [1]).

Позовъ Терлецкому, епископу луцкому, врученъ вознымъ Матысомъ Славогурскимъ въ присутствіи шляхтичей Яна Лебедскаго и Кондрата Прушинскаго (match вознаго). Врученъ позовъ 8 февраля 1598 года, въ Луцкѣ, въ замкѣ, лично епископу (самый позовъ былъ написанъ на луцкомъ земскомъ бланкѣ— «мамранѣ»). Согласно врученному ему позову, Терлецкій долженъ былъ явиться на судъ «передъ его королевскою милостію и паны радами и предъ всѣми станы сойму належачими», по жалобѣ всѣхъ обывателей земли волынской [2]). Въ

на сеймѣ болѣе подробно все это изъяснить и мотивировать на словахъ.

[1]) Донесеніе лично подано вознымъ Прушинскимъ владимірскому подстаростѣ Θеодору Загоровскому 4 марта 1598 г. для внесенія въ гродскія книги („Арх. Юго-Зап. Рос.", ч. I, т. VI, 220—221, № 88).

[2]) Донесеніе подано Словогурскимъ, 28 февраля 1598 г., замѣстителю владимірскаго подстаросты Загоровскаго Григорію Обуху Вощатинскому для внесенія въ гродскія книги владимірскія („Арх. Юго-Зап. Рос.", ч. I, т. VI, 218—219, № 86). По указанію помѣщеннаго въ дѣлѣ жидичинскаго архимандрита Балабана донесенія, позовъ Терлецкому врученъ земскимъ вознымъ волынскаго воеводства Кондратомъ Прушинскимъ въ присутствіи шляхтичей Михаила Немѣры Лебедскаго и Николая Пашинскаго, совмѣстно съ вознымъ волынскаго воеводства Матысомъ Словогурскимъ. Врученъ 7 февраля (подъ печатью земскою и съ подписью луцкаго земскаго писаря). Другихъ подробностей о врученіи позыва тутъ не упоминается. Позванъ на судъ Терлецкій, по тексту этого донесенія, по жалобѣ князей, пановъ, шляхты и всѣхъ православныхъ греческой вѣры. Самое донесеніе о врученіи по-

обозначеніи призывающей на судъ стороны, донесеніе о врученіи позова Терлецкому (отъ 28 февраля 1598 г.) вполнѣ согласно съ самой позывной грамотой Потѣю и Терлецкому (въ немъ и въ ней идетъ рѣчь только о шляхтѣ волынскаго воеводства). Очевидно, въ этомъ донесеніи мы имѣемъ дѣло съ формальнымъ исполненіемъ постановленія *собственно* волынскаго сеймика относительно Терлецкаго. Самое обвиненіе въ этомъ донесеніи формулировано гораздо болѣе подробно, чѣмъ въ обоихъ донесеніяхъ (Потѣю и Терлецкому) отъ 4 марта, и притомъ вполнѣ согласно съ позывной грамотой. Въ немъ волынская шляхта обвиняетъ Терлецкаго въ признаніи власти папы отъ лица всѣхъ христіанъ греческой вѣры, въ незаконномъ владѣніи церковными имѣніями, въ отступничествѣ отъ патріарха, въ незаконномъ проклятіи немалаго числа благочестивыхъ людей, не соглашающихся на схизму, и въ нарушеніи правъ и привилегій греческой церкви, а также и генеральной конфедераціи. Между тѣмъ какъ въ донесеніяхъ 4 марта говорится только, что въ позовѣ идетъ рѣчь о лишеніи Потѣя и Терлецкаго епископскихъ каѳедръ, безъ указанія мотивовъ обвиненія.

Терлецкій долженъ былъ явиться въ Варшаву на сеймовый судъ еще по одной частной на него жалобѣ, именно по жалобѣ православнаго жидичинскаго архимандрита Гедеона Балабана. Начало тяжбы Терлецкаго съ Балабаномъ изъ-за Жидичинскаго монастыря относится къ первымъ же мѣсяцамъ послѣ Брестскаго церковнаго собора. 24 декабря 1596 г. Сигизмундъ, по просьбѣ митр. Михаила Рагозы, особой грамотой приказалъ луцкому старостѣ Александру Сѣмашкѣ отобрать Жидичинскій монастырь со всѣми его имѣніями отъ Григорія Балабана и уступившаго ему его Гедеона Балабана, львовскаго епископа. Свою просьбу, вполнѣ уваженную королемъ, митрополитъ мотивировалъ тѣмъ, что Григорій Балабанъ, не смотря на частыя *напоминанія* его, отказывается принять постриженіе и нѣсколько уже лѣтъ управляетъ монастыремъ, оставаясь свѣтскимъ человѣкомъ. При томъ же они

зова подано Прушинскимъ, 4 марта 1598 г., владимірскому подстаростѣ Загоровскому для внесенія въ гродскія владимірскія книги (Ibid., 219—220, № 87). Это донесеніе, болѣе позднее и по времени, кажется, менѣе точно передаетъ дѣло, да оно и подано по своему особому поводу.

обое по заявленію митрополита, на Брестскомъ соборѣ уже низложены и анаѳематствованы [1]), Почему-то луцкій староста не поторопился исполненіемъ королевскаго приказа. Уже послѣ варшавскаго сейма, 15 мая 1597 г., онъ объявилъ Балабану королевскій приказъ, назначившій ему 12-недѣльный срокъ для оставленія монастыря со всѣмъ своимъ имуществомъ [2]). Гедеонъ отказался повиноваться королевскому приказу, и когда истекъ назначенный срокъ, луцкій староста въ союзѣ съ луцкимъ владыкой Терлецкимъ, напали 21 августа съ многочисленнымъ вооруженнымъ отрядомъ на Жидичинскій монастырь и силою овладѣли имъ и принадлежащими ему имѣніями. Но Балабанъ во время этого нападенія укрылся въ монастырской церкви и упорно отказывался ее оставить [3]). Король одобрилъ 14 сентября дѣйствія луцкаго старосты и приказалъ ему начать судебный процессъ противъ Балабана, не желавшаго уйти изъ монастырской церкви [4]). Между тѣмъ Балабанъ, собравъ при помощи своего брата Ѳеодора и дяди Гедеона, львовскаго епископа, многочисленный вооруженный отрядъ (въ которомъ были и люди кіевскаго воеводы К. К. Острожскаго), въ ночь съ 8 на 9 сентября изгналъ изъ монастыря старостинскихъ слугъ и опять имъ завладѣлъ [5]). Вслѣдъ затѣмъ Балабанъ вновь [6]) подалъ (3 окт.) въ луцкій земскій судъ жалобу на луцкаго старосту и луцкаго владыку, обвиняя ихъ въ вооруженномъ нападеніи на монастырь въ ночь съ 21 на 22 августа и разграбленіи монастырскаго имущества. Приложенныя къ жалобѣ показанія вознаго (Славогурскаго) удостовѣряли судъ, что отказываясь повиноваться королевскому приказу (копію котораго онъ принялъ), Балабанъ указывалъ на то, что луцкій староста ложно донесъ королю, будто онъ—свѣтскій человѣкъ и Жидичинскій монастырь—вакантный [7]).

Судебное разбирательство по жалобѣ Балабана, явившагося въ судъ лично вмѣстѣ съ клирошанами монастыря, происхо-

[1]) „Арх. Юго-Зап. Рос.", ч. I, т. VI, 116—117, № 57.
[2]) Ibid., 117—118, № 58. Точнѣе говоря, внесъ королевскій приказъ въ луцкія гродскія книги.
[3]) Ibid., 128—140, № 63, 64, 65.
[4]) Ibid., 141, № 66.
[5]) Ibid., 142—143, № 67.
[6]) Первая жалоба подана имъ еще 31 августа (ibid., 168).
[7]) Ibid., 152—165, № 70, 71, 72.

дило въ луцкомъ земскомъ судѣ 10 октября 1597 года. Обвиняемая сторона (Терлецкій лично не явился въ судъ, а прислалъ уполномоченнаго) прежде всего возбудила вопросъ о неподсудности настоящаго дѣла земскому суду. Она указывала на то, что обвинитель вообще не можетъ возбуждать дѣла противъ своего владыки, такъ какъ на Брестскомъ соборѣ онъ анаѳематствованъ митрополитомъ и иными владыками, какъ мнимый архимандритъ, не принявшій посвященія, а также за непослушаніе и общеніе съ аріанами, перекрещенцами и другими отщепенцами (суду при этомъ подана была копія соборнаго декрета, утвержденнаго королемъ).— Обвиняемая сторона просила судъ не допустить къ веденію процесса Балабана, какъ человѣка, синодскимъ и королевскимъ декретомъ лишеннаго общенія съ людьми. — Обвиняющая сторона возражала, что никакой законъ не запрещаетъ анаѳематствованнымъ вести судебные процессы. Обвинитель при томъ же ни о какомъ проклятіи его ничего не знаетъ; то же проклятіе, которое предъявлено суду, состоялось не согласно съ церковными канонами. Митрополитъ, признавши надъ собою «иную» духовную власть, самъ лишилъ себя власти надъ подвѣдомымъ ему дотолѣ православнымъ духовенствомъ. Да если бы онъ, обвинитель, подпалъ даже законному проклятію, свѣтскій судъ въ свѣтскомъ дѣлѣ не долженъ былъ бы обратить на него вниманія. Обвиняющая сторона еще сослалась на польскую сеймовую конституцію 1562 года, прямо разрѣшающую проклятымъ вести процессы; но обвиняемая сторона пашла ее не относящеюся къ дѣлу, какъ изданную до Люблинской уніи, и по другимъ мотивамъ.— Судъ согласился съ доводами обвиняющей стороны и рѣшилъ приступить къ слушанію дѣла. Обвиняемый аппелировалъ къ суду короля, а когда судъ этой аппеляціи не принялъ, аппелировалъ къ суду трибунала, но судъ и этой аппеляціи не допустилъ. Тогда уполномоченный обвиняемой стороны, сохраняя за собой право аппеляціи, сталъ доказывать, что владыка Терлецкій ко всему этому дѣлу совсѣмъ непричастенъ. Король приказалъ луцкому старостѣ отобрать отъ Балабана монастырь, и онъ королевскій приказъ выполнилъ, при помощи своихъ слугъ (самъ онъ былъ боленъ) взявши монастырь въ свое распоряженіе не ночью, а среди бѣла дня, не взирая на противозаконное сопротивленіе Балабана. При чемъ же тутъ Терлецкій? Затѣмъ уполномоченный обви-

няемой стороны указалъ на то, что по конституціи Варшавскаго сейма 1589 г. судъ по дѣламъ объ имѣніяхъ, раздаваемыхъ королемъ, принадлежитъ самому королю, а по Статуту староста за превышеніе власти судится тоже самимъ королемъ. Поэтому, если Балабанъ желаетъ судиться съ луцкимъ старостой, пусть судится съ нимъ у короля, а луцкаго владыку, совсѣмъ къ этому дѣлу непричастнаго, оставить во всякомъ случаѣ въ покоѣ. Обвиняемая сторона настаивала, что земскій судъ въ данномъ случаѣ не имѣетъ права производить даже предварительнаго дознанія (scrutinium). Обвинитель, ссылаясь на сеймовыя конституціи 1575, 1578 и 1588, доказывалъ, что это послѣднее (чего онъ собственно и желаетъ) только и можетъ быть произведено въ земскомъ или гродскомъ судѣ. Судъ рѣшилъ продолжать дѣло. Обвиняемая сторона опять аппелировала къ суду короля или трибунала, жалуясь на обиду (утяжене). Судъ опять аппеляціи не допустилъ. Обвиняемая сторона стала представлять новыя возраженія, указывала на то, что обвинитель — вовсе не жидичинскій архимандритъ, какъ онъ себя именуетъ, слѣд. въ этомъ званіи не можетъ вести процесса. Судъ призналъ фактъ предоставленія Балабану Жидичинскаго монастыря и рѣшилъ продолжать слушаніе дѣла. Но въ этомъ признаніи обвиняемая сторона увидѣла новый мотивъ къ аппеляціи: земскій судъ взялъ на себя рѣшеніе вопроса о значеніи королевскихъ декретовъ, касающихся королевскихъ имѣній, а это — дѣло суда королевскаго или трибунальнаго. Судъ раздѣлился во мнѣніяхъ: судья съ писаремъ по прежнему не допускали аппеляціи ни къ королевскому, ни къ трибунальному суду, а подсудокъ допускалъ аппеляцію къ суду трибунала. Возникло препирательство между сторонами изъ-за компетентности раздѣлившагося во мнѣніяхъ суда, и дѣло въ концѣ концовъ ничѣмъ не кончилось [1].

Спустя мѣсяцъ съ небольшимъ, 21 ноября 1597 г., дѣло Балабана съ Терлецкимъ разсматривалось уже въ такъ называемомъ задворномъ королевскомъ судѣ (король судилъ «съ паны

---

[1]) Ibid., 165—179, № 73. Чувствуя повидимому непрочность своего положенія, Балабанъ 13 октября принимаетъ мѣры для того, чтобы доказать, что онъ не получилъ въ свое время отъ луцкаго старосты извѣстнаго королевскаго приказа объ отобраніи отъ него монастыря (ibid., 179—184, № 74 и 75) и другія мѣры (ibid., 184—186, № 79).

радами и врядниками нашыми, на суды од насъ высажоными»). Балабанъ явился тутъ уже въ роли обвиняемаго. Королевскій прокуроръ (инстигаторъ), какъ представитель интересовъ казны, обвинялъ Балабана въ незаконномъ владѣніи Жидичинскимъ монастыремъ и принадлежащими къ нему имѣніями. Обвинитель предъявилъ суду церковные православные каноны и привилегій Сигизмунда Августа, данный на городельскомъ сеймѣ (25 іюня 1568 г.) митр. Іонѣ, по которымъ духовныя должности не могутъ занимать свѣтскія лица; если же свѣтское лицо получило духовную должность, то оно должно принять священный санъ не дальше, какъ черезъ три мѣсяца. Балабанъ, по словамъ обвинителя, не смотря на двукратное напоминаніе луцкаго владыки по истеченіи трехмѣсячнаго срока, не хотѣлъ принять отъ него посвященія и за это подвергнутъ былъ имъ клятвѣ [1]). Когда Балабанъ и на третій призывъ владыки къ посвященію, отвѣтилъ отказомъ, Терлецкій предалъ его суду митрополита. На брестскомъ соборѣ митрополитъ Рагоза три раза призывалъ Балабана на судъ, но онъ не только не явился, но и еще вступилъ въ общеніе съ еретиками. За это митрополитъ окончательно его проклялъ («въ третее неблагословенство вечное его вложилъ» [2]). Вслѣдствіе всего этого, по словамъ обвинителя, Балабанъ не только пересталъ быть лицомъ духовнымъ, но и лишился права владѣть имѣніями Жидичинскаго монастыря, относящимися къ королевскому подаванью. Поэтому-то король, по просьбѣ митрополита, и велѣлъ луцкому старостѣ отобрать ихъ вмѣстѣ съ монастыремъ отъ Балабана; но послѣдній оказалъ старостѣ сопротивленіе, сопровождавшееся разнаго рода насиліями и кровопролитіемъ. Обвинитель настаивалъ не только на отобраніи отъ Балабана монастыря и его имѣній, но и на взысканіи съ него всѣхъ доходовъ съ этихъ имѣній за все время незаконнаго пользованія его ими. — Уполномоченные Балабана возражали, что по правиламъ карѳагенскаго собора ни владыка, ни митрополитъ не могли его судить сами, безъ другихъ епископовъ (по крайней мѣрѣ десяти); притомъ же по тѣмъ же правиламъ и по правиламъ апостольскимъ они должны были призывать его на судъ черезъ двухъ архимандри-

---

[1]) Въ первый разъ 13 мая 1595 г., во второй разъ—5 іюля 1596 г. (ibid., 191).

[2]) 8 октября 1596 г. (ibid., 192).

товъ, а не чрезъ одного священника, и дать ему четырехнедѣльный срокъ. Всего же этого они не выполнили. Затѣмъ, уполномоченные Балабана заявили, что онъ съ разрѣшенія кіевскаго митрополита принялъ посвященіе отъ львовскаго владыки, и самъ митрополитъ на брестскомъ соборѣ, 5 окт. 1596 г., благословилъ его на Жидичинское архимандритство. На основаніи этого, они просили судъ приступить къ слушанію главнаго дѣла, т. е. поданной Балабаномъ жалобы, предоставивши ему по возбужденному королевскимъ инстигатиромъ церковному вопросу вѣдаться съ митрополитомъ и владыкой на ближайшемъ синодѣ. — Инстигаторъ на это замѣтилъ, что для него совершенно достаточно того, что Балабанъ не получилъ посвященія отъ своего надлежащаго владыки; при томъ же митрополитъ 5 октября еще не былъ въ Брестѣ и самъ 16 октября оффиціально заявилъ, чтобы невѣрили его подписи на грамотахъ, которыя могутъ быть публикованы львовскимъ владыкой. — Королевскій задворный судъ, какъ и слѣдовало ожидать, рѣшилъ дѣло не въ пользу Балабана. Судъ постановилъ отобрать отъ Балабана Жидичинскій монастырь со всѣми его имѣніями, подъ угрозой штрафа въ 10,000 копъ литовскихъ грошей въ случаѣ новаго сопротивленія Балабана. Кромѣ того, инстигатору предоставлено судомъ начать искъ противъ Балабана о взысканіи съ него всѣхъ полученныхъ имъ съ монастыря и его имѣній доходовъ и прибылей за все время незаконнаго владѣнія имъ. Король тогда же подтвердилъ за луцкимъ владыкой Терлецкимъ право на Жидичинскій монастырь, данное ему королемъ еще 27 октября 1596 года [1]). 11 декабря 1597 года Сигизмундъ издалъ приказъ луцкимъ гродскимъ урядникамъ немедленно отобрать отъ Балабана Жидичинскій монастырь и передать его со всѣми имѣніями Терлецкому [2]). Того же числа особою грамотою Сигизмундъ извѣстилъ объ этомъ капитулъ и подданныхъ Жидичинскаго монастыря и приказалъ имъ оказывать новому архимандриту должное повиновеніе [3]). Но королевскій приказъ и на этотъ разъ не былъ приведенъ въ исполненіе. Когда луцкіе гродскіе урядники, судья и писарь (староста Сѣмашко умеръ въ это время), 19 декабря 1597 г., прибыли въ Жидичинскій монастырь для исполненія королевскаго при-

[1]) Ibid., 189—197, № 78.
[2]) Ibid., 197—198, № 79.
[3]) Ibid., 199—200, № 80.

каза, капитулъ и братія монастыря (два попа и пять чернецовъ), встрѣтивши ихъ у монастырскихъ воротъ, объявили, что въ монастырь ихъ не впустятъ. Затѣмъ подали имъ на письмѣ заявленіе, что они не допустятъ исполненія королевскаго приказа на слѣд. основаніяхъ: 1) не архимандритъ, а капитулъ—владѣлецъ (дѣдичъ) имѣній, архимандритъ — только временный ихъ управитель; все отношеніе короля къ этимъ имѣніямъ ограничивается правомъ ихъ подаванья, и такъ какъ архимандритъ у нихъ еще живъ, они новаго у короля и не просятъ; 2) предъявленный урядниками декретъ изданъ не противъ ихъ архимандрита, а противъ Григорія Балабана, свѣтскаго лица, ихъ же архимандритъ — лицо духовное, суду свѣтскому не подлежащее, твердо держащееся ихъ греческаго закона, и они отступить отъ него не могутъ; 3) если какой-либо декретъ и состоялся противъ Балабана, какъ свѣтскаго лица, то это не относится къ монастырскимъ имѣніямъ. Архимандритъ, сидѣвшій въ башнѣ надъ воротами, съ своей стороны прислалъ урядникамъ письменное заявленіе, что онъ считаетъ изданный противъ него декретъ состоявшимся въ ненадлежащемъ судѣ, по жалобѣ ненадлежащаго истца и ненадлежащимъ порядкомъ, что онъ въ свое время и въ своемъ мѣстѣ докажетъ, такъ какъ онъ державца не королевскихъ имѣній. Луцкіе урядники ни съ чѣмъ уѣхали отъ монастыря, тѣмъ болѣе, что Балабанъ не призналъ за ними значенія должностныхъ лицъ вслѣдствіе смерти старосты [1]).

Едвали можетъ подлежать сомнѣнію, что во всемъ этомъ процессѣ Балабана съ Терлецкимъ суть дѣла была не въ санѣ Балабана, не въ томъ, въ надлежащее ли время, въ надлежащемъ ли мѣстѣ онъ получилъ посвященіе, а въ томъ, что Терлецкій измѣнилъ православію, слѣд. перестадъ быть для Балабана законнымъ епископомъ, а между тѣмъ упорно считалъ себя таковымъ. Интересно въ данномъ случаѣ то обстоятельство, что въ земскомъ судѣ Балабанъ не боится бросить въ лицо Терлецкому и Рагозѣ обвиненіе въ измѣнѣ православію, а въ королевскомъ задворномъ судѣ не только не рѣшается этого сдѣлать, но и выставленное противъ него обвиненіе въ общеніи съ еретиками на брестскомъ соборѣ проходитъ молчаніемъ, между тѣмъ указаніе на измѣну правосла-

[1]) Ibid., 201—206, № 82.

вiю луцкаго епископа должно было бы играть роль главнаго доказательства въ пользу самой невозможности ему принять отъ него посвященiе. Правительство Сигизмунда, очевидно, твердо стояло на своей точкѣ зрѣнiя на унiю, какъ на закономѣрное явленiе, а на православiе, какъ на своего рода бунтъ противъ власти, и Балабану въ задворномъ королевскомъ судѣ нельзя было съ этой точкой зрѣнiя не считаться, тѣмъ болѣе, что представитель православiя въ данномъ процессѣ вовсе не принадлежалъ къ лучшимъ сынамъ православной церкви. Представителю же королевской стороны, конечно, не было надобности возбуждать щекотливый вопросъ: для нея пока всего выгоднѣе было игнорировать самый фактъ существованiя упорствующихъ въ православiи.

Новое сопротивленiе Балабана королевскому приказу произошло въ то уже время, когда объявленъ былъ на 2-е марта 1598 года сеймъ въ Варшавѣ. Среди волынской православной шляхты началось новое сильное движенiе противъ измѣнившихъ православiю волынскихъ владыкъ Терлецкаго и Потѣя, приведшее, какъ мы видѣли выше, къ рѣшимости волынскаго сеймика позвать ихъ обоихъ къ сеймовому суду за незаконное удерживанiе ими за собою епископскихъ каѳедръ со всѣми ихъ многочисленными имѣнiями. Но Терлецкiй не только владѣлъ луцкой каѳедрой и ея имѣнiями, онъ по рѣшенiю королевскаго задворнаго суда получилъ право и, конечно, надѣялся овладѣть и жидичинскими монастырскими имѣнiями. Едвали можно сомнѣваться, что вниманiе волынской шляхты въ сильной степени устремлено было на процессъ Балабана съ Терлецкимъ. Дѣло шло объ одномъ изъ наиболѣе видныхъ западно-русскихъ монастырей, и притомъ между самымъ старымъ по времени двигателемъ церковной унiи и племянникомъ экзарха константинопольскаго патрiарха для всей западнорусской церкви, «бывшаго» по правительственной терминологiи львовскаго владыки. Совершенно естественно было жидичинскому архимандриту обратиться къ тому же сеймовому суду и со своимъ дѣломъ. Оно въ существѣ было аналогично съ общимъ дѣломъ волынской шляхты, отданнымъ ею на сеймовый судъ.

Позывная грамота Терлецкому на сеймовый судъ датирована 30 января 1598 года (въ Луцкѣ). Балабанъ, позывая его на сеймовый судъ, выставилъ противъ него слѣд. обвинительные пункты: Терлецкiй ложно донесъ королю, будто бы Ба-

лабанъ, не обращая вниманія на его напоминанія и призывы, не захотѣлъ принять отъ него посвященіе въ духовный санъ; ложно донесъ также Терлецкій, будто Балабанъ послѣ жалобы на него луцкаго владыки митрополиту и послѣ позововъ последняго проклятъ былъ на брестскомъ соборѣ; между тѣмъ какъ все это дѣло ведено было не надлежащимъ порядкомъ, незаконно, заочно; на основаніи этого мнимаго проклятія Терлецкій на королевскомъ ассессорскомъ судѣ, ложно представивши все дѣло, добылъ декретъ противъ него относительно жидичинскихъ имѣній, при чемъ этотъ судъ не принялъ во вниманіе доводовъ уполномоченныхъ Балабана, не согласился вписать въ книги его протестацій и не допустилъ аппеляціи къ королю, нарушивши тѣмъ общее право и его интересы. Въ видахъ уничтоженія упомянутаго выше декрета Балабанъ и позываетъ Терлецкаго на сеймовый судъ, желая показать, что онъ и декреты противъ него, и клятву, и всѣ процессы добылъ несправедливо, незаконно, не надлежащимъ порядкомъ, не въ надлежащемъ судѣ, и притомъ безъ вѣдома его. [1]). Позовъ Терлецкому на сеймовый судъ врученъ былъ 7 февраля 1598 года. Непонятно только, почему въ немъ жалобщикомъ на Терлецкаго выставленъ дядя нашего Балабана, львовскій епископъ Гедеонъ Балабанъ, а не онъ самъ [2]). Епископъ Балабанъ, впрочемъ, тоже могъ жаловаться на Терлецкаго, такъ какъ онъ собственно владѣлъ раньше Жидичинскимъ монастыремъ и по своей волѣ сдалъ его племяннику.

Между тѣмъ, вслѣдствіе донесенія луцкихъ урядниковъ объ оказанномъ Балабаномъ сопротивленіи, дѣло его 21 февраля 1598 г. вторично разсматривалось въ королевскомъ задворномъ судѣ. Послѣ обмѣна возраженій обѣихъ сторонъ, судъ прежде всего постановилъ, на основаніи предыдущаго опредѣленія того же суда, взыскать съ Балабана 10,000 копъ литовскихъ грошей, а затѣмъ за сопротивленіе королевской власти и неповиновеніе закону присудилъ къ такъ называемой банниціи, т. е. изгнанію изъ отечества, со всѣми ея послѣдствіями («а бы есте оного Болобана, за выволанаго маючи,

[1]) Ibid., 206—207, № 83.

[2]) Ibid., 219—220, № 87. Донесеніе о внесеніи позова во владимирскія гродскія книги датировано 4 марта 1598 г. Въ этомъ же самомъ донесеніи говорится и о врученіи Терлецкому позова о незаконномъ владѣніи луцкой каѳедрой (упомянутаго выше).

жадного сполкованья а ни обцованя зъ нимъ мети не важилисе и не мели, подъ винами въ праве посполитомъ описаными, такъ тежъ абы в домахъ своихъ оного не переховывали и не обцовали»). Эта банниція на Балабана, того же 21 февраля, объявлена на рынкѣ въ Варшавѣ и, по опредѣленію суда, должна была объявленной быть во всѣхъ городахъ и мѣстечкахъ [1]).

Строгій приговоръ королевскаго задворнаго суда по дѣлу православнаго жидичинскаго архимандрита съ луцкимъ уніатскимъ епископомъ, произнесенный почти наканунѣ открытія сейма, ясно показываетъ, что и въ началѣ 1598 года Сигизмундъ III проникнутъ былъ тою же рѣшимостію провести въ жизнь свой взглядъ на унію, которую онъ не разъ проявлялъ послѣ предыдущаго сейма, въ теченіе 1597 года. И православные, не безъ серьезныхъ опасеній, смотрѣли въ глаза будущему. Послѣ упомянутыхъ выше репрессивныхъ мѣръ противъ брестскихъ православныхъ мѣщанъ, принятыхъ Львомъ Сапѣгой по жалобамъ на нихъ Потѣя, князь К. К. Острожскій въ цитированномъ уже письмѣ его писалъ: «Чѣмъ дальше, тѣмъ хуже становится намъ подъ властію его королевской милости, нашего теперешняго государя, по причинѣ и изъ-за дѣла этихъ нечестивыхъ людей—владыкъ-отступниковъ, которые будучи сами прокляты патріаршею властію, не имѣя силы инымъ путемъ привести къ своимъ заблужденіямъ несогласныхъ съ ними людей, употребляютъ для этого всякія средства (sztuk), зловредныя и доселѣ никогда не бывалыя. Они не только подвергли опасности наши временныя блага и наши права и вольности, но даже наконецъ покусились на нашу совѣсть, предали проклятію очень много добрыхъ, благочестивыхъ, ни въ чемъ неповинныхъ людей, и его королевскую милость привели къ тому, что онъ приказалъ подвергнуть ихъ баниціи... Ихъ имущество и товары, преимущественно торговыхъ людей, запечатали, въ томъ числѣ и этихъ несчастныхъ бресткихъ мѣщанъ (и притомъ выдающихся среди нихъ), и уже болѣе двадцати недѣль они лежатъ арестованные»... Острожскій проситъ Радзивилла помочь имъ освободиться отъ банниціи, возвратить себѣ свое имущество и прежнія права и вольности. Затѣмъ продолжаетъ: «Дѣло идетъ тутъ не только о бресткихъ мѣщанахъ, но и о древ-

[1]) Ibid., 212—217, № 84.

нихъ княжескихъ домахъ почти всего великаго княжества Литовскаго, а также и о простомъ народѣ, послѣдующемъ и послушномъ греческой религіи, которыхъ много въ воеводствѣ виленскомъ, трокскомъ, новогородскомъ, въ Бѣлой Руси, а тутъ въ нашихъ мѣстахъ, въ кіевской, волынской, подольской, брацлавской, галицкой, санокской, перемышльской, львовской и иныхъ земляхъ,—кто ихъ и сочтетъ? Видя, что сталось безъ всякой причины съ этими добрыми людьми, ни въ чемъ не повинными, того же, а не иного чего-либо должны ожидать себѣ и всѣ другіе, да и мы съ ними. Въ результатѣ столь рьяной дѣятельности этихъ безбожниковъ будетъ то, что они и его королевскую милость лишатъ титула (z tytulu wyzuja), потому что, когда и мы станемъ такими же баннитами, его королевской милости, конечно, уже не будетъ годиться имѣть общеніе съ нами (z nami nakładac). Ради Бога, смилуйтесь, ваша милость, надъ правами и вольностями вашими и нашими, сжальтесь надъ совѣстью нашею, которую такъ обидно насилуютъ, умилосердитесь и надъ этими несчастными изгнанниками, которые этому безвинно подвергнуты» [1]).

Въ первые мѣсяцы 1598 года кн. Острожскій очень часто переписывался съ виленскимъ воеводой Христ. Радзивилломъ по интересовавшему ихъ обоихъ религіозному вопросу. Свои письма къ нему Острожскій иногда спеціально пишетъ по поводу южно-русскихъ сеймиковъ, придавая, очевидно, имъ серьезное значеніе въ общемъ ходѣ религіознаго уніатскаго вопроса. 31 января 1598 г. онъ пишетъ Радзивиллу: «Что у насъ дѣлается и какъ происходилъ волынскій сеймикъ, благоволите узнать отъ пана Кандыбы, владимірскаго писаря, и пана Линевскаго, которому прошу оказать довѣріе и, какъ стражъ правъ и вольностей, милостиво ему помочь въ тѣхъ дѣлахъ, ради которыхъ онъ посланъ отъ лица нась всѣхъ. Увѣренъ, что не откажете въ этомъ, за что не только отъ всѣхъ людей похвалу и отъ насъ благодарность съ взаимными услугами, но и отъ Господа Бога отплату получите, такъ какъ дѣло идетъ не о насъ только, но и о всѣхъ вообще» [2]). Спустя двѣ недѣли, въ виду всего того же прискорбнаго положенія

[1]) Сборникъ писемъ князей Острожскихъ (рук. Имп. Публ. Библ., F, IV, № 223, л. 49). Письмо датировано 31 янв. 1598 г.

[2]) Ibid., л. 29, отъ 31 янв. 1598 г.

дѣлъ, въ виду все тѣхъ же насилій (w sprawach tedu tych naszych które za tak przykrem nastąpieniem moge rzec na karki nasze w nawątleniu praw i wolnosci naszych), кн. Острожскій писалъ, что онъ не видитъ иного средства борьбы, какъ требовать отъ короля соблюденія присяги (nie baczęnszego polecenia iedno sie przusięgi J. K. M. trzymac), а также упорствовать по дѣлу назначенія виленскаго бискупа, хотя бы дѣло дошло до разрыва сейма, чего не дай Богъ. Острожскій далѣе пишетъ Радзивиллу о дошедшихъ до него изъ Польши слухахъ: нѣкоторымъ бы хотѣлось, чтобы литовскіе сенаторы опоздали къ королевской пропозиціи, чтобы номинатъ виленскаго бискупства, занявши свое мѣсто въ сенатѣ, какъ бискупъ, успѣлъ къ этому времени уже подать свой голосъ. Предупредивши Радзивилла на счетъ возможности такого сюрприза, Острожскій прибавляетъ: мы вѣдь въ одномъ ярмѣ очутились [1]). Когда посолъ кіевскаго воеводства Броневскій (dobru przyjaciel moj), ѣдучи на сеймъ, заѣхалъ по пути къ Острожскому, послѣдній снадбилъ его своимъ письмомъ къ Радзивиллу, поручивши ему обо всемъ переговорить съ Радзивилломъ [2]).

2 марта 1598 года открылся въ Варшавѣ сеймъ. Король обратился къ сейму съ тѣмъ же предложеніемъ (пропозиціей), которое раньше разослано было на сеймики. Предложеніе посвящено было шведскому вопросу, принявшему уже въ это время для короля опасный оборотъ. Король, говорилось въ этомъ предложеніи, надѣется на своихъ преданныхъ польскихъ подданныхъ, что они не оставятъ его въ разгарѣ шведской войны. Поспѣшивши въ Польшу изъ-за столкновенія невѣрныхъ съ христіанами у коронной границы, онъ не успѣлъ привести въ должный порядокъ своихъ дѣлъ въ Швеціи. По отъѣздѣ его оттуда, Карлъ, которому онъ поручилъ управленіе, не сдержавши даннаго ему слова, сталъ стремиться къ захвату его верховной власти, оставляя королю одинъ титулъ. Королевскихъ чиновниковъ лишилъ тотчасъ должностей и наставилъ своихъ; всѣхъ преданныхъ королю людей сталъ изгонять, отнимая у нихъ имущество; собиралъ самъ сеймы, на которыхъ издавалъ новые законы; велѣлъ платить себѣ подати, на которыя сталъ содержать войско и устроилъ для

[1]) Ibid., л. 52, отъ 13 февр. 1598 г.
[2]) Ibid., л. 80, отъ 23 февр. 1598 г.

себя не малый военный флотъ. Въ то же время распространяетъ среди подданныхъ слухи, будто король не пріѣдетъ уже больше въ Швецію и пріѣхать не можетъ, и этимъ больше всего привлекаетъ къ себѣ людей и укрѣпляетъ свое положеніе. Поэтому, королю не остается ничего другого, какъ лично отправиться въ Швецію, взявши съ собой сколько-нибудь значительное число людей. Король проситъ у своихъ польскихъ подданныхъ совѣта и помощи въ этомъ дѣлѣ. Король вѣруетъ въ Бога и Его святую справедливость, что его никто не лишитъ того, что ему далъ Господь Богъ и что ему принадлежитъ по божественному и человѣческому праву. Король вѣритъ благородной крови польскаго народа, что онъ теперь на дѣлѣ испытаетъ отъ поляковъ то, чѣмъ они издавна повсюду славны. Онъ увѣренъ, что и теперь они останутся вѣрны своей традиціонной любви и преданности своимъ государямъ, видя въ особенности, что это совмѣстное владѣніе двумя государствами, столь близкими и омываемыми однимъ моремъ, можетъ послужить не только къ славѣ, но и къ пользѣ ихъ государству. Если поляки нерѣдко чужимъ государямъ, когда они къ нимъ обращались, оказывали помощь и возстановляли ихъ на престолахъ, то съ тѣмъ большимъ правомъ они могутъ это сдѣлать для своего короля. И этого достигнуть не трудно; нужно только во время принять мѣры... Но король не хочетъ уѣхать, прежде чѣмъ не будетъ все сдѣлано для нуждъ польскаго королевства и его полной безопасности, чтобы во время его отсутствія поляки были въ мирѣ съ сосѣдями и въ согласіи между собой. Поэтому, если бы были какія-либо неудовольствія между отдѣльными лицами или цѣлыми классами, король проситъ изъ любви къ общей матери-отчизнѣ оставить ихъ на время и думать только объ ея благѣ, не ставя на карту того, что всего дороже. Хотя до сихъ поръ самъ Господь Богъ просто какимъ-то чудомъ охранялъ безопастность государства, не нужно столь часто Его испытывать. Время уже самимъ подумать о себѣ. На прошломъ сеймѣ, когда надежда на заключеніе лиги съ христіанскими государями исчезла, говорили о томъ, что заключить договоръ съ турками всего легче, держа оружіе въ рукахъ. Но къ несчастью сеймъ кончился тѣмъ, что, вмѣсто увеличенія числа людей на границѣ, и тѣ, что были на ней дотолѣ, разъѣхались по домамъ, такъ какъ платить имъ было нечѣмъ. Между тѣмъ, ни татарамъ, ни туркамъ, хотя съ

ними идутъ переговоры о мирѣ, довѣрять нельзя. Въ виду неудачи проекта лиги съ христіанскими государями, Сигизмундъ (согласно съ мнѣніемъ на прошломъ сеймѣ Христ. Радзивилла) предлагалъ заключитьс оюзъ съ московскимъ княземъ, какъ-то предполагалъ передъ смертію король Стефанъ, тѣмъ болѣе, что къ этому союзу могли бы потомъ примкнуть и другіе христіанскіе государи. Король предлагалъ немедленно съ сейма отправить гонца къ московскимъ боярамъ съ просьбой подѣйствовать на московскаго князя [1]), чтобы онъ назначилъ своихъ уполномоченныхъ для заключенія союза противъ турокъ, или хоть для возобновленія оканчивающагося перемирія Польши съ Москвой... Далѣе, король говорилъ о необходимости устройства порядка, объ огражденіи государства отъ происковъ (praktyk), объ уничтоженіи своеволія и убійствъ, о введеніи надлежащаго устройства въ Инфлянтской землѣ, о виленскомъ бискупѣ... Предложеніе оканчивалось просьбой короля помочь ему въ столь важной и тяжкой нуждѣ, помочь денежной субсидіей на путешествіе, король обѣщалъ каждаго вознаградить потомъ по заслугамъ при раздачѣ званій и должностей и всякимъ инымъ способомъ. Король обѣщалъ въ возможной скорости возвратиться и заботиться о благѣ, счастьѣ и свободѣ государства, выражая готовность жизнью своею положить за него, если бы это было нужно [2]). Въ этомъ королевскомъ предложеніи въ томъ видѣ, какъ изложилъ его Бѣльскій, невольно обращаетъ на себя вниманіе полное молчаніе короля о религіозномъ вопросѣ, тѣмъ болѣе, что даже столь непріятнаго для него вопроса о виленскомъ бискупствѣ онъ не счелъ себя вправѣ обойти молчаніемъ. Правительство Сигизмунда, очевидно, и передъ сеймомъ 1598 года старалось

[1]) Бориса Годунова, избраннаго на царство 17 февр. 1598 г. Борисъ въ ц. Θеодора, какъ извѣстно, искусно воспользовался борьбой Сигизмунда съ Карломъ, чтобы возвратить Москвѣ утраченные въ ц. Іоанна IV русскіе города Финскаго побережья (въ 1595 г.).

[2]) Bielski, 304—308. Интересно, что Левъ Сапѣга остался недоволенъ королевскимъ „предложеніемъ" и совѣтовалъ исправить его (nie irytujgc ludzi więcey nad to); но его не послушали. Относительно поѣздки въ Швецію Сигизмундъ, по словамъ Сапѣги, во что бы то ни стало рѣшилъ туда ѣхать, и кто ему совѣтуетъ другое, тотъ его врагъ (Arch. d. Sap., I, 170—171, № 208 и 174, № 210, Левъ Сапѣга къ Христ. Радзивиллу, отъ 3 и 19 января 1598 г.

удержаться на той же точкѣ зрѣнія на церковную унію и вызванные ею раздоры, на какой стояло передъ сеймомъ и во все время сейма 1597 года. Но на этотъ разъ ему не вполнѣ удалось на ней устоять, какъ увидимъ ниже.

Шведскій вопросъ, какъ и слѣдовало ожидать, былъ главнымъ предметомъ занятій сейма. Хотя сенаторы, обсуждая королевское предложеніе, не сотѣтовали королю лично ѣздить въ Швецію, а предлагали лучше для уложенія дѣла послать туда гетмана, Сигизмундъ все таки рѣшилъ ѣхать самъ. Отъ лица *посольской избы* просилъ короля не ѣздить въ Швецію Ожеховскій. Въ концѣ концовъ всѣ чины, составлявшіе сеймъ, согласились на поѣздку Сигизмунда въ Швецію, взявши съ него письменное обязательство, что къ назначенному сроку онъ возвратится, и обѣщавши ему съ своей стороны вѣрность и должное подданство. Въ виду непреодолимой рѣшимости короля ѣхать въ Швецію, земскіе послы на этомъ сеймѣ не ставили уже ему стольких препятсвій, какъ на предыдущемъ сеймѣ, по финансовому и другимъ вопросамъ, требовавшимъ рѣшенія болѣе или менѣе неотложно. Сеймъ 1598 г. благополучно дошелъ до конца, постановивши 91 конституцію и установивши опредѣленный налогъ на оборону государству [1]). Въ нашемъ распоряженіи не имѣется свѣдѣній объ отношеніи на этомъ сеймѣ православныхъ земскихъ пословъ къ Сигизмунду [2]). Не имѣется сколько нибудь опредѣленныхъ свѣдѣній даже о ходѣ дѣла съ позовомъ на сеймовый судъ Терлецкаго и Потѣя, дѣла—порученнаго волынскимъ сеймикомъ своимъ посламъ и потому въ такой или иной формѣ, вѣроятно, фигурировавшаго на сеймѣ. Но отъ этого молчанія историческихъ свидѣтельствъ (напр. хроники Бѣльскаго), равно какъ отъ повидимому ровной и спокойной дѣятельности сейма

---

[1]) Bielski, 309—311; Vol. leg., II; Scriptores, VII, 247. Между прочимъ возобновлена и даже усилена конституція 1593 г. о смутахъ (tumulciech).

[2]) Только въ письмѣ К. К. Острожскаго къ Христ. Радзивиллу (отъ 19 марта 1598 г., съ пути въ Варшаву на сеймъ) мы встрѣтили слѣд. относящееся сюда выраженіе: „nic niesłusznego i nieprzystoynego nie domawiamy się, ale o rzeczy prawem i przysięgami krolewskiemi zmocnione, choc że nie wiele nas takich, krorybysmy radzi widzieli dobre i spokojne oyczyzny miłey (Сборн. писемъ кн. Острожскихъ, рук. Имп. Публ. Библ., F. IV, № 223, л. 137.

нельзя еще заключить къ тому, что никакой борьбы противъ уніи на этомъ сеймѣ не было. Ниже приводимый универсалъ Сигизмунда даетъ для этого несомнѣнное доказательство.

Въ Варшавѣ, 13 апрѣля 1598 г., Сигизмундъ издалъ универсалъ о пріостановленіи, по случаю его отъѣзда въ Швецію, всѣхъ тяжебныхъ дѣлъ и судебныхъ приговоровъ, возникшихъ вслѣдствіе введенія церковной уніи [1]). Универсалъ начинается заявленіемъ, что митрополитъ, нѣкоторые владыки, духовенство и много людей греческой вѣры, какъ въ коронѣ польской, такъ и въ великомъ княжествѣ литовскомъ, приступили къ соединенію съ римскою церковью; «другіе же (кто другіе, — яснѣе не обозначено) той же греческой религій приступить къ ней не хотятъ»; изъ за этого между ними возникли споры и препирательства (контроверсие и трудности). Какъ видно изъ этихъ словъ универсала, Сигизмундъ на сеймѣ 1598 года долженъ былъ, наконецъ, признать фактъ существованія цѣлой массы православныхъ, рѣшительно отвергнувшихъ унію и изъ за нея все время споривщихъ и препиравшихся съ уніатами. На предыдущемъ сеймѣ, король не хотѣлъ и разговаривать съ православными послами объ уніи, утверждая, что на нее было въ свое время дано «согласіе греческой религіи» вообще... Естественно предположить, что воспользовавшись затруднительнымъ положеніемъ Сигизмунда въ шведскомъ вопросѣ, православные послы заставили его [2]) прежде всего признать себя въ своей борьбѣ противъ уніи воюющей стороной, а затѣмъ добились отъ него обѣщанія на будущемъ сеймѣ заняться уніатскимъ вопросомъ и вызванными имъ спорами православныхъ и уніатовъ, отъ чего Сигизмундъ досслѣ рѣшительно отказывался. Можно даже предполагать, что возможность разрыва православными послами сейма

[1]) „Арх. Юго-Зап. Рос.", ч. I, т. VI, 221—222, № 89. Универсалъ обращенъ къ „радамъ, дикгнитаромъ и врядникомъ", коронпымъ и литовскимъ. Универсалъ изданъ уже по окончаніи сейма. По Велевицкому, сеймъ продолжался до 12-го апрѣля, Scriptores, VII, 247.

[2]) Въ жалованной грамотѣ Сигизмунда литовско-русскому уніатскому духовенству (отъ 6 марта 1600 г.) прямо сказано, что свои „котноверсіи и трудности нѣякіе" (съ уніатскими властями — „преложоными") православные „передъ насъ не близко прошломъ соймѣ Варшавскомъ, въ року 1598 отправованомъ, приносили" (Акты Зап. Рос., IV, 236, № 150).

(что считалъ вѣроятнымъ, какъ мы видѣли выше, князь Острожскій еще до открытія сейма) побудила самое посольскую избу въ цѣломъ ея составѣ стать до извѣстной степени на сторону православныхъ пословъ. По крайней мѣрѣ, въ луцкомъ гродскомъ судѣ, годъ съ небольшимъ спустя послѣ интересующаго насъ сейма, заявлено было (и противной стороной не опротестовано), что пріостановка тяжебныхъ дѣлъ между уніатами и православными состоялась на сеймѣ 1598 года «за зезволеньемъ всихъ станов а попартьемъ кола рыцерского» (т. е. посольской избы [1]). Да и въ самомъ универсалѣ сказано, что изданъ онъ властію не одного короля, но и сейма (викгоре конвентусъ). Угроза православныхъ южно-руссовъ разорвать сеймъ, не особенно страшная на предыдущемъ сеймѣ для римско-католическаго большинства посольской избы, теперь, въ виду опаснаго оборота, принятаго шведскимъ вопросомъ, не могла не произвести на него своего дѣйствія. Шведскій вопросъ во всякомъ случаѣ ближе затрогивалъ интересы шляхты чисто-польскихъ земель, чѣмъ южно-русскихъ.

Въ универсалѣ 13 апрѣля Сигизмундъ объявлялъ, что онъ радъ бы на только что окончившемся сеймѣ устранить споры и препирательства между православными и уніатами, но по причинѣ множества дѣлъ («про наважность справъ, которые намъ были налегли») не могъ этого сдѣлать. Поэтому, заботясь о томъ, чтобы во время его отъѣзда въ Швецію, и съ этой стороны не оставалось причины къ нарушенію мира и къ смутѣ,—онъ отложилъ все это въ томъ же положеніи, въ какомъ оно находится теперь, до будущаго ближайшаго сейма. При этомъ король приказалъ, чтобы та и другая стороны пребывали въ мирѣ («въ покою») другъ съ другомъ, не дѣлая никакихъ новшествъ, не вытѣсняя другъ друга изъ имѣній церковныхъ, которыми кто теперь владѣетъ, изъ церквей и ихъ доходовъ, и никакимъ инымъ способомъ не притѣсняя. А такъ какъ о нѣкоторыхъ имѣніяхъ уже были возбуждены судебныя дѣла, то король пріостановилъ («подно-

---

[1]) „Арх. Юго-Зап. Рос.", ч. I, т. VI, 261. Въ грамотѣ Сигизмунда отъ 22 марта 1599 г. сказано, что пріостановка сдѣлана имъ „za prosbą i usiłowaniem pewnych osob" (Harasiewicz, 240),—нѣсколько ниже — zastanowienie na seymie uczynione.

симъ и задерживаемъ») до будущаго сейма не только всѣ судебные процессы между православными и уніатами, но и уже состоявщіеся приговоры о банниціяхъ и экзекуціяхъ. Король своею властію и властію сейма воспретилъ всѣмъ присутственнымъ мѣстамъ («урядомъ») приводить въ исполненіе какія бы то ни было судебныя опредѣленія. Въ заключеніе универсала Сигизмундъ обѣщалъ, по возвращеніи изъ Швеціи, употребить на будущемъ сеймѣ свои старанія къ устраненію и прекращенію розни между православными и уніатами («якобы тая розница упрятнена и скончена была») [1].

Принятіемъ, такъ сказать, къ разсмотрѣнію жалобъ православныхъ, да обѣщаніемъ (запятыя ими на будущемъ сеймѣ, собственно говоря, и ограничивался въ данномъ случаѣ успѣхъ праволавной стороны. Прямой же, практическій результатъ сеймоваго опредѣленія самъ по себѣ былъ болѣе благопріятенъ для уніатовъ, чѣмъ для православныхъ. Въ виду принятой сеймомъ, хотя и не внесенной въ его конституціи, пріостановки судебныхъ процессовъ православныхъ съ уніатами и состаявшихся по нимъ приговоровъ, не могъ получить на сеймѣ дальнѣйшаго движенія и грандіозный судебный процессъ, возбужденный волынской шляхтой противъ Терлецкаго и Потѣя за незаконное удерживаніе ими за собой, послѣ измѣны православію, православныхъ луцкой и владимирской епископскихъ каѳедръ. Какъ видно изъ послѣдующей позывной грамоты Потѣю (отъ 20 дек. 1599 г.) судъ надъ нимъ (конечно, и надъ Терлецкимъ) отложенъ до будущаго сейма (dla wielkich i ważnych spraw naszych odprawowac'iesmy tey sprawy na ten chas nie mogli), отложенъ, впрочемъ, безъ всякаго ущерба самому процессу (ze wszystkiemi iey posteрkami wcale w teyże mocy) [2]. Точно также и позовъ на сеймовый судъ Терлецкаго Балабаномъ за ложные доносы на него королю

[1]) Самое обѣщаніе („якобы тая розница упрятнена и скончена была") изложено было въ такой двусмысленной формѣ, что Сигизмундъ и уніатская партія могли понимать его въ смыслѣ надежды своей на разрѣшеніе всего дѣла обращеніемъ православныхъ въ унію... Ниже мы увидимъ, что въ изданной послѣ сейма 1600 г. грамотѣ (отъ 15 марта) Сигизмундъ объ этомъ своемъ обѣщаніи не счелъ нужнымъ и вспомнить.

[2]) Рук. архива греко-уніат. митрополитовъ (№ 236 „Описанія").

отложенъ до будущаго сейма («такъ тежъ ижъ тая справа не приточилася на сойме прошлимъ, але до другого отложона»). Но въ виду объявленной уже было королемъ (21 февр. 1598 г.) банниціи на Балабана, для него лично въ данномъ случаѣ гораздо болѣе существенное значеніе должна была имѣть пріостановка въ приведеніи въ исполненіе декрета о банниціи, такъ какъ и позовъ имъ Терлецкаго на сеймовый судъ имѣлъ собственно значеніе встрѣчнаго иска самообороны [1]). По всей вѣроятности, въ виду до крайности обострившихся шведскихъ отношеній Сигизмунда, а съ тѣмъ вмѣстѣ и польскаго государства, православные послы сочли своимъ патріотическимъ долгомъ согласиться на предложенное имъ временное перемиріе, тѣмъ болѣе, что имъ оффиціально обѣщано было уложе-

[1]) Интересно, что впослѣдствіи (21 іюня 1599 г. въ луцкомъ гродскомъ судѣ) Терлецкій доказывалъ, что дѣйствіе универсала 13 апр. 1598 г. не простирается на Балабана (на декретъ о его банниціи), во 1-хъ потому, что универсалъ касается судебныхъ дѣлъ между духовными лицами, а Балабанъ—свѣтскій человѣкъ и ведетъ свѣтскій искъ (о монастырскихъ имѣніяхъ), во 2-хъ потому, что самый универсалъ изданъ изъ королевской канцеляріи вопреки закону (по закону облегченіе—„сублевація"—не можетъ продолжаться болѣе 6 мѣсяцевъ) и потому уже не имѣетъ силы. Балабанъ, напротивъ, говорилъ, что король, какъ подвергъ его банниціи своимъ декретомъ, такъ и пріостановилъ самъ дѣйствіе декрета своего, и притомъ на сеймѣ съ согласія всѣхъ чиновъ и по ходатайству посольской избы; Балабанъ, съ цѣлью уничтоженія банниціи, позвалъ Терлецкаго на сеймъ, дѣло *отложено* до другого сейма, слѣд. и пріостановка банниціи не могла быть сдѣлана до какого-либо другого срока, а только до будущаго сейма, да и вообще королю („яко найвышшому творителеви справъ") вольно дѣлать это до тѣхъ поръ, пока онъ того хочетъ. Гродскій судъ принялъ точку зрѣнія Балабана (Арх. Юго-Зап. Рос., ч. I, т. VI, 261—262, № 102). Судъ призналъ, что король „тые баннicie листомъ своимъ зверхностью своею и *моцю сеймовою* межи духовными особами подноситъ и до близсшого сойму откладываетъ"... Ср. то же опредѣленіе луцкаго гродскаго суда въ декретѣ трибунала 27 іюня 1608 года (ibid., 383, № 150) Любопытно, что тотъ же Терлецкій, какъ увидимъ ниже, годомъ раньше, въ заявленіи тому же гродскому суду (въ спорѣ съ Острожскимъ, назвалъ интересующій насъ универсалъ 13 апр. 1598 г. прямо сеймовою конституціей, имѣющею силу до будущаго сейма (ibid., 225, № 91).

ніе ихъ религіознаго дѣла на будущемъ сеймѣ, по возвращеніи короля изъ Швеціи.

Оканчивая рѣчь о сеймѣ 1598 года, считаемъ умѣстнымъ сдѣлать маленькое упоминаніе о маріенбургскомъ узникѣ. Протосинкеллъ Никифоръ, какъ сказано было выше, посаженъ былъ въ Маріенбургскій замокъ въ заключеніе до будущаго сейма. По разсказу Перестроги, о Никифорѣ вспомнили было на слѣдующемъ сеймѣ, когда гетманъ и канцлеръ Замойскій, желая помириться съ кн. Острожскимъ, обѣщалъ освободить протосинкелла изъ заточенія. Примиреніе гетмана съ княземъ состоялось, а Никифоръ все-же не получилъ никакого облегченія [1].

П. Жуковичъ.

[1]) Упоминаніе Перестроги о маріенбургскомъ узникѣ вообще неопредѣленное (не указанъ даже точно годъ сейма)... Въ письмѣ кн. Острожскаго къ Христ. Радзивилу (отъ 3 марта 1598 г.) намъ попалось слѣд. мѣсто: deklarowałem się (въ предыдущемъ письмѣ) z strony zgody nie biegając jej z panem kanclerzem zwłaszcza przez osobę W. M. ochroniwszy przyjaciół przy mnie zaciąganych i synow mych (Сборн. писемъ кн. Острожскихъ, рук. Имп. Публ. Библ., F, IV, № 223, л. 6). Съ этимъ письмомъ интересно сопоставить слѣд. мѣсто письма Януша Радзивила къ Христ. Радзивилу (отъ 10 мая 1602 г.): A osobliwie J. M. P. Wojewoda Kijowski kasał mi W. X. M. przypomniec, coś mu W. X. M. o J. M. Panu Hetmanie Koronnym jednając go z nim obiecował: niech że mi się teraz w tym żeści (рук. Имп. Публ. Библ., Польская, F. IV, № 199).

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Н.Н. Глубоковский

Благовестие св. Апостола Павла и иудейско-раввинское богословие

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 4. С. 566-611.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Благовѣстіе св. Апостола Павла и іудейско-раввинское богословіе*).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Ученіе св. Апостола Павла о предсуществованіи Мессіи-Христа въ его отношеніи къ іудейско-раввинскимъ понятіямъ — съ предварительными замѣчаніями объ источникахъ для характеристики религіозно-догматическихъ воззрѣній іудейства при началѣ нашей эры. - Предположенія о зависимости св. Павла въ этомъ пунктѣ «Евангелія» отъ традиціонно-раввинской системы и ихъ несправедливость, поскольку а) въ іудаизмѣ премірность не равнялась особой самобытности; b) понятіе человѣческой прототипичности въ немъ было крайне неустойчиво, а созерцанію Апостола совершенно чуждо; с) эллинскій благовѣстникъ не принималъ и не допускалъ напрасно усвояемой ему мысли объ идеальной человѣчности премірнаго Господа. — Единственный источникъ апостольской христологіи въ божественномъ озареніи и въ откровеніи историческаго Христа Спасителя.

Св. АПОСТОЛЪ Павелъ во всей тонкости изучилъ іудейскій экзегетическій методъ [1]), воспринятый имъ всецѣло и примѣнявшійся на пользу Евангелія Христова въ раввинской школьной формѣ [2]). Но для него это не было механическимъ орудіемъ для отысканія и оправданія христіанской истины, потому что онъ носилъ ее въ себѣ полно-

---

*) См. «Христ. Чтен.» кн.

[1]) D. *Heinrici* въ «Neues Sächsisches Kirchenblatt» 1895, Nr. 51, Sp. 817. Tabellen zur neutestementlichen Zeitgeschichte von Lic. theol. *Wilhelm Vollert.* Mit einer Uebersicht über die Codices, in denen die neutestamentlichen Schiften bezeugt sind. Lpzg 1897. S. 18. Нѣсколько рѣзко сужденіе *Cr. H. Toy* (Quotations in the N. T., p. XXI), будто новозавѣтные писатели были «людьми своего времени» и «по своей логикѣ принадлежали первому вѣку», почему «ихъ истолкованіе въ существѣ то же самое, какое мы находимъ въ Талмудѣ».

[2]) Ср. Prof. *C. F. Nösgen*, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II, S. 185.

стію и чтилъ съ благоговѣніемъ самопреданности. Поэтому, еслибы даже и признать за вѣрное, что „его мышленіе было мышленіемъ въ цитатахъ“ [3]), все-таки этимъ способомъ нельзя было пріобрѣсти всѣхъ матеріаловъ для построенія законченной „системы“, разъ она созерцалась благовѣстникомъ интуитивно.

Здѣсь, между прочимъ, заключается немалая ошибка авторовъ, которые усиливаются вывести все богословіе Павлово изъ Ветхаго Завѣта. Тамъ будто бы „корень всѣхъ новозавѣтныхъ идей“ [4]), и онѣ „во всемъ своемъ объемѣ обусловливаются ветхозавѣтными“ [5]) настолько, что „христіанство составляютъ прямое и непосредственное продолженіе (steht in Continuität) ветхозавѣтнаго пророчества и соотвѣтствующей ему религіозности, памятниками коей служатъ псалмы“ [6]). „Къ іудейству же послѣплѣннаго періода оно не имѣетъ отношенія и было противоположностію фарисеизму“ [7]). Допускается лишь одно изъятіе, что св. Павелъ „не обладалъ такою (какъ Христосъ) свободой отъ іудейскихъ предубѣжденій“ [8]), почему чистый потокъ его мысли не разъ омрачается посторонними раввинистическими струями [9]).

---

[3]) *A. Haustrath*, Neutestamentl. Zeitgeschichte II, S. 407. Что̀ вытекаетъ изъ этого предположенія, можно догадываться, напр., по слѣдующимъ словамъ у *Orello Cone* (The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 157): «всякій почитатель генія Павла долженъ сожалѣть, когда находитъ, что онъ столь часто предрѣшаетъ вопросъ неудачными ссылками на мѣста изъ Ветхаго Завѣта, какъ будто это единственный авторитетъ, и всякіе резоны уже напрасны». Напротивъ Prof. *C. F. Nösgen* справедливо утверждаетъ (Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II, S. 185): «Многочисленность доводовъ изъ ветхозавѣтныхъ изреченій и фактовъ свидѣтельствуетъ, что св. Павелъ находилъ во Христѣ и Евангеліи исполненіе В. З. не столько въ отдѣльныхъ указаніяхъ и въ буквалистической ихъ реализаціи, сколько въ осуществленіи (всѣхъ) мыслей Божіихъ, лежавшихъ въ основѣ законодательства».

[4]) *A. Ritschl*, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 52.

[5]) *A. Ritschl*, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 17.

[6]) *A. Ritschl* ibid. II, S. 105.

[7]) *A. Ritschl* ibid. II, S. 106.

[8]) *A. Ritschl*, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, S. 433.

[9]) Таково, напр., воззрѣніе всей школы Ричля: см. у Prof. *Ad. Hilgenfeld*'a, Jesus und Paulus въ «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» 1894, IV. S. 495 Ср. прим. 29 на стрн. 241.

Въ этомъ изображеніи непрерывность пріобрѣтаетъ характеръ натуральнаго развитія, гдѣ дальнѣйшее выростаетъ изъ предшествующаго, не привнося чего-либо новаго и высшаго. Тогда необходимо сглаживается всякое различіе, и произведенный Спасителемъ переворотъ будетъ почти совсѣмъ ненужнымъ, если дѣло идетъ о простомъ разъясненіи прежняго. Не безъ права говорится [10]), что только „тотъ, кто все полагаетъ (единственно) въ теоретическомъ познаніи сверхъестественнаго, можетъ видѣть въ христіанствѣ (простое) откровеніе ветхозавѣтныхъ таинъ". Но едва ли нужно упоминать, что тутъ опускается самое важное и существенное—въ фактѣ божественнаго искупленія [11]). Оно было завершеніемъ доблагодатной икономіи и въ существѣ своемъ есть явленіе вышемірное и по первоисточнику и по самому устроителю. Понятно теперь, что его невозможно найти обычнымъ путемъ проникновенія въ ветхозавѣтное слово, ибо въ немъ еще не дано благъ Голгоѳскаго примиренія. Въ такомъ случаѣ жизненный моментъ христіанской исторіи будетъ абсолютно оригинальнымъ, а съ нимъ связано все собственное ея содержаніе и отъ него заимствуется истинное воззрѣніе на прошлое. Иначе христіанство или совпадало бы съ пророчествомъ и всецѣло исчерпывалось имъ, или же было бы пріобрѣтено и обосновано до Христа, между тѣмъ этого не было прежде и не будетъ впредь во вѣки. Помимо сего: въ Ветхомъ Завѣтѣ указываются только зародыши; для ихъ воспитанія до степени зрѣлой плодоносности обязательно заранѣе понимать въ точности всѣ ихъ свойства и на всѣхъ стадіяхъ, чего не бываетъ безъ опыта, котораго не имѣлось. Потому никакая утонченная логическая гибкость не была въ силахъ отыскать того, что̀ не существовало, хотя предрекалось и предуготовлялось. И намъ извѣстно, что св. Апостолъ языковъ не извлекаетъ своего міросозерцанія изъ ветхозавѣтныхъ писаній, поелику оно было въ немъ независимо отъ нихъ. Вся его аргументація разрѣшается устраненіемъ мнимаго противорѣчія въ ходѣ божественнаго домостроительства и освѣщеніемъ стараго чрезъ новое, но не наоборотъ [12]). По этой причинѣ

[10]) *H. Schultz*, Alttestamentliche Theologie. S. 53.

[11]) Это,- хотя по другимъ побужденіямъ и съ иными цѣлями,- энергически отмѣчается и у *O. Cone*, The Gospel und its Earliest Interpretations, p. 376 sequ.

[12]) И † Prof. *H. H. Wendt* (Die Lehre Jesu; zweiter darstellender

его христіанскія убѣжденія не вытекають съ неотвратимою принудительностію изъ библейскаго разумѣнія, которое само опредѣлялось ими. Въ сужденіяхъ о „системѣ“ Павловой это даже безразлично, если въ ней категорически утверждается ея принципіальное согласіе съ ветхозавѣтнымъ ученіемъ.

Скорѣе можно и должно разобрать, не привзошло ли въ нее чего-нибудь сверхъ этихъ элементовъ и не пострадали ли послѣдніе отъ чуждыхъ примѣсей. На этотъ счетъ безспорно, что Савлъ, сдѣлавшись проповѣдникомъ Евангелія, не забылъ самого себя и не потерялъ безслѣдно всѣхъ сокровищъ своихъ отеческихъ преданій, столь обильныхъ всякими запасами богословской мудрости. Здѣсь критика получаетъ хорошую опору для натуральной реконструціи апостольскаго благовѣстія и превращенія его въ продуктъ личнаго теоретическаго напряженія въ формѣ „павлинизма“. На этомъ широкомъ полѣ ея фантазія разыгрывается съ неудержимостію и изумительною изворотливостію, которыя искусно прикрываются ореоломъ научной солидности подъ личиною „историческаго генезиса новозавѣтныхъ концепцій“.

Все затрудненіе пока въ матеріалѣ, и по этому предмету выражаются серьезныя недоумѣнія. Прежде всего, само іудейство начала христіанской эры—величина довольно неуловимая [13]), и оперировать съ нею не совсѣмъ удобно, ибо нѣтъ устойчиваго базиса. Соотвѣтствующіе документы не отличаются прочностію и отчетливостію, поелику содержаніе ихъ смутно и хронологическіе термины дозволяютъ чрезвычайныя колебанія. По сужденію безспорныхъ авторитетовъ, самый главный изъ нихъ —„Талмудъ, со включеніемъ мишны, имѣетъ лишь вторичное значеніе (nur secundäre Bedeutung) въ качествѣ источника для историческихъ обстоятельствъ доталмудическаго іудейства“ [14]), и многія положенія его относятся къ позднѣйшему времени, почему не мыслимо ихъ касательство къ хри-

---

Theil: Der Inhalt der Lehre Jesu. Göttingen 1890) усматриваетъ у св. Павла «величественную попытку установить соотношеніе развитія между откровеніемъ Ветхаго и Новаго Завѣта» (S. 355).

[13]) *G. Heinrici.* Die Forschungen über die paulinischen Briefe, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben. S. 109. Cp. Fragment de christologie experimentale par Prof. *P. Lobstein*, La notion de la préexistence de Fils de Dieu, Paris 1883, p. 37.

[14]) *J. Wellhausen*, Die Pharisäer und die Sadducäer, S. 130. Cp. *A. Tholuck*, Vermischte Schriften II, S. 303.

стіанству въ періодъ его созиданія [15]). Если это вѣрно, тогда сразу исчезаетъ вся внушительность критическихъ построеній, лишающихся всякой объективной силы. И, въ существенномъ, такое возраженіе несомнѣнно [16]). Тѣмъ не менѣе мы обязаны согласиться, что оно не рѣшаетъ вопроса окончательно. Правда, іудейская литература не древнѣе II—III-го вѣка по Р. Хр., но это ничуть не свидѣтельствуетъ, что и матеріально она не восходитъ за эту грань. Напротивъ, огромная Вавилонская башня талмудической архитектуры не могла возникнуть вдругъ. Для нея требовались долголѣтніе и непрерывные труды въ общемъ дѣлѣ, гдѣ дѣти съ равнымъ усердіемъ принимаютъ на себя работу своихъ отцовъ и передаютъ ее потомкамъ, чтобы они продолжали неослабно. Тутъ именно господствуетъ сплошное генетическое преемство, подтверждаемое и фактомъ относительнаго тожества въ содержаніи іудейской письменности. Традиціонализмъ былъ врожденною стихіей раввинизма и заставляетъ въ позднѣйшихъ его явленіяхъ усматривать наслѣдіе сѣдой старины [17]). Разумѣется, оно поновлялось, дополнялось и измѣнялось съ постепеннымъ движеніемъ исторической жизни [18]). Въ этомъ случаѣ страшное событіе разрушенія Іерусалима вмѣстѣ съ жестокимъ крушеніемъ всѣхъ національныхъ надеждъ произвело особенно глубокое впечатлѣніе на іудейское сознаніе [19]) и вынуждало раввинистическое мышленіе къ дальнѣйшимъ преобразованіямъ готоваго достоянія. Съ этой стороны намъ кажется непреложнымъ, что исконное религіозное

---

[15]) Beiträge zum Verständniss der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Apostels Paulus. Eine theologische Studie von Pfarrer *Wilhelm Karl*. Strassburg 1896. S. 62.

[16]) Ср. *G. H. Schodde*, The Messianic Views of Christ's Contemporaries въ «The Bibliotheca Sacra» XLI. 162 (April, 1884), p. 268- 269.

[17]) См. у *Eugène de Faye*, La théologie paulinienne et la théologie juive въ «Revue de théologie et de philosophie» 1891. p. 456 - 458. Ср. *W. Baldensperger*, Das Selbstbewusstsein Jesu, S. 43--44.

[18]) Ср. The Jewish and the Christian Messiah: A Study in the Earliest History of Christianity. By *Vincent Henry Stanton*. Edinburgh 1886. P. 30 sequ.

[19]) Іудейство даже вѣровало, что -со времени разрушенія Іерусалима--Богъ больше не смѣется, а въ сокровенномъ мѣстѣ оплакиваетъ отнятіе славы у Израиля и преданіе его язычникамъ: *F. Weber*, Die Lehren des Talmud, S. 156--Jüdische Theologie, S. 160—161. См. еще сужденіе р. Исмаэль бен-Елиса у *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie II, S. 527, и ср. II, S. 1304 flg.

міросозерцаніе значительно пострадало въ своей неповрежденности и не сохранилось въ талмудическомъ съ первичною чистотой. Важно, что здѣсь была внутренняя трансформація, во многомъ и, пожалуй, радикально воздѣйствовавшая на самый строй идей. При всемъ томъ основной тонъ ихъ остается прежнимъ и позволяетъ догадываться объ исконномъ типѣ. Что до христіанства, то въ этомъ пунктѣ у насъ не оказывается достаточныхъ средствъ выяснить его вліяніе на развитіе іудейства во всѣхъ подробностяхъ. Нѣкоторые прямо утверждаютъ, что „въ первые два вѣка оно было почти безплодно“ [20]). Это—чрезмѣрное преувеличеніе, и мы ни мало не склонны обманываться упорствомъ талмудическаго молчанія, прятавшагося отъ своего врага за стѣною тенденціознаго невѣдѣнія. Скорѣе должно признать, что, вѣрный себѣ, раввинизмъ побуждался Евангеліемъ къ самосохраненію и, естественно, позаботился о наибольшемъ упроченіи своей догмы, ея возможномъ обоснованіи и рельефнѣйшемъ освѣщеніи [21]).

Итакъ, нѣтъ неотразимыхъ причинъ безапелляціонно отвергать талмудическія данныя и оставлять ихъ безъ всякаго соображенія [22]). Критика не права развѣ въ томъ, что забы-

---

[20]) Dr. *August Wünsche*, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, Göttingen 1878, S. III Anm. Ср. *J. Derenburg*, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, p. 4.

[21]) Ср., однако, у *И. Пеферковича* въ журналѣ «Восходъ» 1895, VII, стрн. 134, гдѣ сказано: «Многія коренныя еврейскія ученія, слѣды которыхъ сохранились доселѣ и разбросаны по всему пространству „талмудическаго моря“, были отвергнуты и признаны еретическими только въ силу того, что они приняты и усвоены христіанствомъ..., признавались „несоотвѣтствующими духу талмудическаго ученія“... Таково было отношеніе раввиновъ къ ученіямъ, даже глубоко коренящимся въ системѣ еврейскаго богословія». Равнымъ образомъ и (*S.*) *Schechter* въ своей статьѣ «Some Aspects of Rabbinic Theology: II. God is Far, but not Remote» допускаетъ [см. «The Jewish Quarterly Review» Vol. VI, No. 23 (April, 1894), p. 424] полемическую тенденцію противъ христіанства въ Exod. Rabba XIV, гдѣ говорится, что черта, раздѣляющая небо и землю, уничтожена откровеніемъ Бога Моисею на Синаѣ. См. еще *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie II, S. 166, и ср. *P. Lobstein*, La notion de la préexistence, p. 37.

[22]) *Jules Bovon*, Théologie du N. T., p. 76: «Чтобы съ точностію опредѣлить степень вліянія фарисеевъ, нужно имѣть отчетливыя свѣдѣнія насчетъ идей, которыя они исповѣдывали въ эту эпоху, между тѣмъ многія указанія, какія привлекаются для сей цѣли, неизвѣстнаго происхожденія, почему и пользоваться ими слѣдуетъ съ осторожностію, выбирая по возможности — солидно установленное».

ваетъ и скрываетъ ихъ подлинныя качества, зыбкое категорически выдаетъ за несокрушимое и говоритъ съ аподиктичностію, когда было бы приличнѣе ограничиваться отдаленною возможностію.

За-то она безупречна въ другомъ отношеніи. Христіанство, будучи божественнымъ по своему источнику, созидалось и утверждалось среди наличныхъ историческихъ условій и ими запечатлѣвалось въ своемъ фактическомъ обнаруженіи. Іудейство было тою средой, куда оно вошло и гдѣ раскрывалось, имѣя въ немъ свою реальную почву. Посему они неизбѣжно переплетались и взаимно сталкивались между собою. И эта фактическая совмѣстность была тѣмъ тѣснѣе, что оба они преслѣдовали одинаковыя цѣли и съ равною энергіей рекомендовали пригодные способы. Законничество возобладало всюду, и его ярмо сказывалось во всѣхъ областяхъ [23]). Съ нимъ необходимо было считаться по существу, а тогда будетъ немалою методическою погрѣшностію исключать іудейскіе факторы при разъясненіи начальныхъ моментовъ возникновенія и распространенія новой религіи [24]).

Вся задача теперь въ томъ, равняется ли отмѣченное касательство внутреннему генетическому родству и переходило ли оно въ позаимствованіе? Отрицательный отвѣтъ совсѣмъ не вытекаетъ изъ „ренегатства Савла" и его неутомимой оппозиціонности раввинизму во всѣхъ его развѣтвленіяхъ. Послѣ своего обращенія онъ во всякомъ случаѣ не пересталъ быть ученикомъ Гамаліила и обладателемъ завѣтовъ его школы. Конечно, они потеряли прежнюю обаятельность, но сообщали матеріалъ для выработки собственнаго міровоззрѣнія [25]). Оно должно было слагаться хотя бы въ противовѣсъ и въ отраженіе фарисейскимъ убѣжденіямъ, устрояться по ихъ масштабу. Если же и самые элементы почерпались изъ традиціонной сокровищницы, то въ результатѣ получится, что „павлинизмъ" былъ либо усовершенствованіемъ, либо искаженіемъ іудаизма. Такъ

---

[23]) См. Die Predigt Jesu Christi in ihrem Verhältniss zum Alten Testament und zum Judenthum. Vortrag gehalten zu Darmstadt am 11. Januar 1882 von Prof. *Emil Schürer*. Darmstadt 1882. S. 5. Prof. *H. J. Holtzmann*, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, Freiburg i. B. und Lpzg 1896, S. 25—26.

[24]) Ср. *H. Gunkel*, Die Wirkungen des heiligen Geistes, S. 3. 63.

[25]) *Edmond Stapfer*, Les idées religieuses en Palestine à l'époque du Jésus-Christ, Paris 1878, p. 163. 220.

открывается путь къ истолкованію „Евангелія" Павлова изъ раввинистическихъ доктринъ въ смыслѣ оригинальнаго ихъ продукта. „Богословіе фарисеевъ было и іудейскимъ, въ каковомъ видѣ оно цѣликомъ перешло въ христіанство", „теологія коего была непосредственнымъ продолженіемъ теологіи учителей закона" [26]). Это со всею строгостію примѣняется и къ св. Павлу. „Корень большинства его христіанскихъ идей не находится ли въ прежнихъ вѣрованіяхъ? Вся его система—въ дѣйствительности—не есть ли просто преобразованная и вывернутая система фарисейства?.. Она покоится на основаніи, заимствованномъ у іудейства", и „представляетъ собою прогрессивную трансформацію богословскаго фарисеизма, который онъ исповѣдывалъ ранѣе" [27]). Вотъ принципіальное и распространенное сужденіе, съ какимъ современная наука пытается проникнуть въ тайники Павлова благовѣстія и освѣтить его недосязаемыя глубины. Посмотримъ же, насколько оно истинно и оправдывается ли методически на частныхъ пунктахъ христіанскаго ученія св. Апостола Павла.

Исключительнымъ стремленіемъ всей законнической пламенности Савла было пріобрѣтеніе совершеннѣйшей святости,—и оно продолжало одушевлять его въ теченіе всей жизни. Только—по обращеніи—это искомое стало для него неотъемлемою собственностію, потому что во всей полнотѣ почерпалось въ Господѣ. Поэтому христологія составляетъ самый центръ апостольскаго созерцанія, которое къ нему сводится и отъ него отправляется. Въ свою очередь здѣсь все сосредоточивается на премірности божественнаго Избавителя. Безъ этого Онъ будетъ попрателемъ закона, достойно наказаннымъ крестными муками и заслуживающимъ ужаса. При самомъ лучшемъ предположеніи—это былъ бы личный и единичный подвигъ, не измѣняющій обычнаго строя и фактически безплодный для человѣчества, если оно по прежнему пребываетъ въ грѣховномъ рабствѣ. Лишь въ качествѣ натурально божественнаго существа Искупитель является упразднителемъ клятвы и подателемъ новой праведной жизни для всѣхъ по силѣ усыновле-

[26]) Ср. *W. F. Adeney*, The Theology of the N. T., p. 155.
[27]) *A. Sabatier*, L'Apôtre Paul, p. 29. 32.

нія [28]). Значитъ, тутъ кроется весь смыслъ христіанства вообще и „Евангелія“ Павлова въ особенности [29]).

---

[28]) Съ этой точки зрѣнія слѣдуетъ смотрѣть, и на «экспериментальную» попытку Prof. *P. Lobstein*'a (La notion de la préexistence du Fils de Dieu) доказать и убѣдить (p. 153), что истина предсуществованія занимаетъ у св. Павла лишь вторичное значеніе (p. 35. 38 39. 41. 43. 51) — въ качествѣ чисто школьной формулы, явившейся подъ вліяніемъ іудейской теологіи (p. 50. 118. 34. 35), почему усвоеніе ей особенной важности въ христологіи будетъ яко бы извращеніемъ всего ученія Новаго Завѣта (p. 137). Не лишенное своей силы въ смыслѣ противовѣса (p. 51) схоластической безжизненности «кенотиковъ» (о коихъ см. у Proff. *H. Schultz*, Die Lehre von der Gottheit Christi S. 277 flg.; *H. Schmidt*, Zur Christologie S. 212 flg.), это положеніе само грозитъ серьезнымъ искаженіемъ дѣла, принижая искупительный подвигъ Господа. Безъ сомнѣнія, «этотъ тезисъ не имѣетъ силы помимо выражаемаго имъ религіознаго содержанія» (p. 49), и его нельзя разобщать отъ внутренняго «опыта Апостола во святилищѣ его совѣсти» (p. 26); но съ другой стороны — не менѣе безспорно, что безъ него всѣ построенія лишатся принципіальной основы, и служеніе Христа будетъ гуманитарнымъ обнаруженіемъ божественнаго промысла чуть не въ іудейскомъ духѣ. Поэтому-то и *P. Lobstein* настолько выдвигаетъ «реальное человѣчество Іисуса», что оно оказывается не вполнѣ согласнымъ съ Его предсуществованіемъ (p. 85), а послѣднее является только «вѣчнымъ фундаментомъ» спасенія въ «безконечной любви Небеснаго Отца» (p. 49). Едва ли нужно прибавлять, что здѣсь устраняется уже самое понятіе «Сына Божія»... См. еще примѣч. 32 на стрн. 242.

[29]) Посему вполнѣ правъ Prof. the Rev. *J. S. Banks*, когда говоритъ (Back to St. Paul въ «The Exprository Times» Vol. VIII, No. 2 [November, 1896], p. 57*a*), что «Христосъ былъ центральнымъ солнцемъ, во кругъ коего вращается все Павлово ученіе». Но для сего нужно напередъ признать божественное достоинство лица и всего историческаго дѣла Искупителя, какъ это вѣрно доказываетъ Prof. *Martin Kähler* во второмъ изданіи (Lpzg 1896) своей книги «Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus». Иначе мы придемъ къ отрицанію «православнаго Христа» Церкви и поколеблемъ все христіанство, на чемъ основательно настаиваетъ Prof. *Hermann Schmidt* (Zur Christologie. Vorträge und Abhandlungen. Berlin 1892. S. 192). Живой примѣръ тому въ школѣ Р и ч л я: она и понынѣ (H. H. W e n d t) защищаетъ мысль, что обязательны лишь одни ясныя и категорическія выраженія Самого Спасителя, а ученія апостольскія пріемлемы лишь въ той мѣрѣ, насколько они прямо подтверждаются словами Господа (см. у *J. S. Banks*, Op. cit., S. 55*a*). Тогда вся важность будетъ заключаться въ теоретическомъ возвѣщеніи истины помимо ея Носителя, но это ведетъ къ приниженію значенія христологіи (*H. Schmidt*, Zur Christologie, S. 194) и въ концѣ въ концовъ разрѣшается явнымъ раціонализмомъ *H. Schmidt* ibid., S. 205).

Въ этомъ важнѣйшемъ пунктѣ историческій генезисъ и усматриваетъ свою наилучшую побѣду, думая, что „Павлова христологія была переформованіемъ іудейскаго и іудейско-христіанскаго мессіанизма“ [30]) и награждала Назаретскаго пророка качествами традиціонно-фарисейскаго свойства [31]). Съ этой точки зрѣнія комментируется все христологическое ученіе св. Павла [32]), который оказывается яко бы просто раввинистическимъ теоретикомъ, впервые примѣняющимъ къ Господу чуждыя Ему іудейскія понятія, какихъ не знала первенствующая Церковь [33]).

Въ чемъ же критика находитъ особенность „Павловой системы“ по анализируемому предмету?

Утверждаютъ, что—по мнѣнію Апостола языковъ—„Христосъ былъ божественнаго происхожденія и природы“ [34]) и представлялся „предсуществующимъ во всей своей богочело-

---

[30]) *O. Cone*, The Pauline Teaching of the Person of Christ въ «The New World» Vol. III, No. 10 (Boston: Juine, 1894), p. 275. Сущность этого мессіанизма — по *O. Cone* (The Gospel and ist Earliest Interpretations, p. 165) — заключалась въ томъ, что соблазнъ креста въ немъ былъ преодолѣнъ надеждою на второе славное явленіе Христа, или чаяніями скорой «парусіи».

[31]) *A. Hausrath* говоритъ (Der Apostel Paulus, S. 26—27): «Павлова христологія есть только приложеніе раввинскаго мессіанскаго понятія къ Іисусу изъ Назарета, комбинація іудейской теологіи и новаго христіанскаго убѣжденія... Образъ Христа — съ одной стороны — носитъ у Апостола черты Палестинскихъ мессіанскихъ ожиданій, съ другой — воспринимаетъ представленія, имѣвшія свое происхожденіе въ апокрифической логологіи». Ср. еще *M. Krenkel*, Paulus der Apostel der Heiden, S. 36.

[32]) Какъ и въ какомъ тонѣ? — объ этомъ уже заранѣе можно судить по книгѣ «Die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum». Dargestellt von (Prof.) Dr. *Hermann Schultz*. Gotha 1881. Здѣсь авторъ категорически утверждаетъ, будто ученіе о предсуществованіи Христа у самого св. Павла не имѣетъ значенія для вѣры (S. 429) и не связано съ вопросомъ о божествѣ Господа (S. 435),—и все это на томъ мнимомъ основаніи, что это есть якобы «теологическая рефлексія» (S. 421) изъ «предпосылокъ своего времени и тогдашняго образованія» (S. 436), хотя и было eine theologische Verdichtung des Glaubens an die ewige Bedeutung Christi (S. 421), поскольку dieser Glaube fand... in dieser „Präexistenz“ seinen natürlichen und angemessenen Ausdruck (S. 425). См. еще примѣч. 28 на стрн. 241.

[33]) См. *O. Cone*, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 184. 186,1.

[34]) *W. Beyschlag*, Zur paulinischen Christologie въ «Studien und Kritiken» 1860, III, S. 437.

вѣческой личности" [35]). Таково же было и самое Его человѣчество. Независимое отъ плоти и крови [36]), оно есть „человѣчество небесное" [37]), „персональное начало и первообразъ человѣчества" [38]). По этой причинѣ и говорится, что „Сынъ Божій отъ вѣчности имѣлъ реальное бытіе по Своему божеству и идеальное по-человѣчеству" [39]). Ему усвояется „предсуществованіе божественнаго принципа и небесно-человѣческой эссенціи (Wesens) для человѣчески-исторической личности, которая въ силу свободнаго развитія этихъ свойствъ дѣлается образомъ Божіимъ среди человѣчества" [40]), какъ ранѣе была для него „прототипомъ" [41]), „вѣчнымъ богочеловѣкомъ" [42]), хотя и „не обладавшимъ реальностію и самостоятельностію историческаго бытія" [43]). „Въ качествѣ небеснаго человѣка— Онъ (Христосъ) имѣлъ идеальное существованіе" [44]); однако оно не было чисто номиналистическимъ. Напротивъ, для св. Павла это было дѣйствительностію, пока не раскрывшеюся въ земно-историческомъ видѣ, давшемъ опору для фактической отдѣльности по сравненію съ Богомъ [45]). Ясно, что здѣсь теряются всякія разграниченія въ божествѣ, поелику они будутъ „самосообщеніемъ въ единствѣ и цѣлостности" [46]) основного первоисточника, въ коемъ отъ вѣчности лежалъ моментъ

[35]) *W. Beyschlag* въ «Studien und Kritiken» 1860, III, S. 437.

[36]) *W. Beyschlag* ibid., S. 439. 446.

[37]) *W. Beyschlag* ibid., S. 440.

[38]) *W. Beyschlag* ibid., S. 452. Ср. *O. Cone*, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 190,1: «Христосъ—небесный предсуществующій человѣкъ съ развитою духовностію» или (p. 200) «прототипическій духовный человѣкъ».

[39]) *W. Beyschlag*, Op. cit., S. 453 и ср. 452.

[40]) Christologie des Neuen Testaments. Ein biblisch-theologischer Versuch von Prof. *Willibald Beyschlag*. Berlin 1866. S. 230.

[41]) *W. Beyschlad*, Zur paulinischen Christologie въ «Studien und Kritiken» 1860, III, S. 446, и ср. Christologie des N. T., S. 248.

[42]) *W. Beyschlag*, Christologie des N. T., S. 241.

[43]) *W. Beyschlag*, Christologie des N. T., S. 230. *H. J. Holtzmann*. Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 203 (и ср. 217) утверждаетъ, будто — по ученію св. Апостола Павла — «небесный Адамъ былъ представителемъ идеи человѣчества».

[44]) Ср. *W. Beyschlag*, Neutestamentliche Theologie II, S. 64.

[45]) *W. Beyschlag*, Christologie des N. T., S. 243.

[46]) *W. Beyschlag*, Christologie des N. T., S. 214.

тройственности [47]). При этомъ послѣдняя необходимо разрѣшается въ простую модальность плохо замаскированнаго унитаризма [48]). Богосыновство незамѣтно исчезаетъ въ морѣ божественности [49]), а домірное человѣчество является и совсѣмъ непостижимымъ [50]). Между тѣмъ оно всегда было въ сферѣ духовности, которая—по библейскому воззрѣнію—служитъ отрицаніемъ земной матеріальности и будетъ свѣтовою субстанціей [51]) во всей осязательности небесно-свѣтовой чувственности [52]). Это особая блистающая матерія [53]), и до Своего воплощенія Христосъ былъ именно въ славномъ образѣ [54]) тѣла, сформированнаго изъ свѣтовыхъ элементовъ [55]). Какъ небесный человѣкъ, Онъ искони былъ созданъ подлѣ земного [56]). Отсюда открывается возможность для перенесенія предикатовъ человѣчества въ вышемірную область, будто св. Павелъ мыслилъ предсуществующаго по-человѣчески [57]), такъ что и „на землѣ Христосъ былъ чело-

---

[47]) *W. Beyschlag*. Christologie des N. T., S. 204.

[48]) Ср. рецензію Prof. *S. D. F. Salmond*'a на Neutestamentliche Theologie von W. Beyschlag въ «The Critical Review of Theological and Philosophical Literature» Vol. V, No. 1 (January, 1895), p. 77 — 78. Поэтому и *H. Schmidt* объ «антропоцентрической теологіи» (S. 207) Бейшлага справедливо замѣчаетъ (S. 206), что реальное предсуществованіе Христа здѣсь допустимо лишь настолько, насколько могутъ быть реальностями мысли Божіи.

[49]) Не даромъ же со своей точки зрѣнія *O. Pfleiderer* утверждаетъ (Lectures on the Influence of the Apostle Paul on the Development of Christianity, p. 241), будто въ Павловой христологіи находится корень двухъ гностическихъ системъ—Маркіоновскаго докетизма и Клементинскаго эвіонейства, а *H. J. Holtzmann* (Neutestamentl. Theologie II, S. 209)—въ извѣстномъ отношеніи считаетъ ее прямо аріанско-субординатическою, какъ она и формулируется у *O. Cone* (The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 182,1): Христосъ—«небесное существо, соподчиненное Богу» и тварное или (p. 202,1) «соподчиненный дѣятель Божій».

[50]) Ср. у *Rud. Cornely* въ «Cursus Scripturae Sacrae in N. T.» II, 2, p. 501.

[51]) *C. Holsten*, Zum Evangelium des Paulus und Petrus, S. 9. 17.

[52]) *C. Holsten*, Zum Evangelium, S. 18.

[53]) *C. Holsten*, Zum Evangelium, S. 20.

[54]) *C. Holsten*, Zum Evangelium, S. 69—70.

[55]) *C. Holsten*, Zum Evangelium, S. 128. Ср. *O. Cone*, The Gospel und its Earliest Interpretations, p. 187—188.

[56]) *H. Lang*, Das Leben des Apostel Paulus, S. 31.

[57]) См. *Wilh. Karl*, Beiträge, S. 111. 5. 7—9. *Ad. Deissmann*, Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu", S. 90. *H. J. Holtzmann*, Neute-

вѣкомъ, который обиталъ на небѣ и предназначеніе котораго опять возвратиться туда" [58]). Способъ этого бытія не отмѣчается въ точности [59]), и твердымъ будетъ лишь одно, что это довременная человѣческая прототипичность, не поддающаяся ближайшему опредѣленію [60]). Для выясненія этого положенія „достаточно господствовавшаго въ Палестинской теологіи представленія, что Мессія—въ качествѣ Сына человѣческаго—былъ уже предуготовленъ и содержался не небѣ до времени своего откровенія" [61]). „У насъ нѣтъ основаній думать, будто св. Павелъ мыслилъ Мессію не въ терминахъ популярнаго (іудейскаго) богословія, гдѣ ожидаемый былъ предсуществующимъ небеснымъ человѣкомъ" [62]).

Мы видимъ, что въ христологіи зависимость Апостола языковъ отъ раввинизма созидается на усвоеніи ему идеи „небеснаго Адама", теперь почти безызъятно приписываемой ему въ наукѣ [63]). При всемъ томъ ея нельзя брать въ отрѣшенности,

---

stamentl. Theologie II, S. 83. Проф. *Wabnitz* пытался обосновать это положеніе даже во всей его реалистически-іудейской грубости (ср. у *G. Fulliquet*, La pensée religieuse dans le N. T., p. 77, note 1), какъ и прежде оно высказывалось нѣкоторыми еретиками (Аполлинарій, Фотинъ): см. The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels by the late Dean *John William Burgon*. Arranged, completed and edited by Edward Miller. London 1896. P. 219.

[58]) *A. B. Bruce*, Paul's Conception of Christianity, p. 331 «The Expositor» 1894, VII, p. 35—36.

[59]) Ср. у *Robert B. Drummond* въ рецензіи на книгу Бруса въ «The Academy», March 30, 1895, No. 1195, p. 273 *a--b*.

[60]) Briefe an die Thesalonicher und an die Korinther, bearbeitet von Prof. *Paul Wilh. Schmiedel* (въ «Hand-Commentar zum Neuen Testament». Zweiter Band. Zweite Auflage. Erste Abtheilung. Freiburg i. B. 1892) пишетъ (S. 203): «Предсуществующій (Христосъ) еще не имѣлъ индивидуальной опредѣленности и жизненнаго содержанія, какія Онъ получилъ только на землѣ».

[61]) *C. Weizsäcker*, Das apostolische Zeitalter, S. 121. *O. Cone*, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 182,1: «Павлово пониманіе стоитъ въ тѣсномъ отношеніи къ безспорно извѣстной ему идеѣ іудейской теологіи, согласно которой Мессія—въ качествѣ Сына человѣческаго—содержался на небѣ до времени своего откровенія».

[62]) *O. Cone*, The Pauline Teaching of the Person of Christ въ «The New World» III, 10 (Juine, 1894), p. 291.

[63]) См. свидѣтельство о семъ въ книгѣ Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den vier Hauptbriefen dargestellt von Dr. *Hermann Lüdemann*. Kiel 1872. S. 111 и ср. 92. Равно и *F.—C.—J. van Goens* говоритъ (L'autorité en ma-

поелику она находится въ связи съ другими важнѣйшими моментами. Мы должны строго различать ихъ, чтобы самое это понятіе было отчетливо во всѣхъ своихъ оттѣнкахъ. Разумѣется, вопросъ идетъ не о природномъ богосыновствѣ Христа, а объ общемъ Его свойствѣ вышемірности. Для нашихъ цѣлей важно отмѣтить главнѣйшія черты только съ этой стороны. Но тутъ несомнѣнно, что если все дѣло въ прототипической человѣчности, то и предсуществованіе Господа неразрывно отъ исторіи человѣчества. Въ этомъ случаѣ вѣчность будетъ собственно вѣчностію божественнаго предначертанія о мірѣ [64]) и, въ частности, искупительно мессіанскаго совѣта [65]). Въ первомъ отношеніи Христосъ является прообразомъ человѣка, фактически и несовершенно реализирующагося въ земныхъ индивидуумахъ; во второмъ—Онъ оказывается наилучшимъ воплотителемъ человѣческаго образца и—чрезъ это—избавителемъ отъ космической ограниченности съ ея слабостями и пороками. Элементъ дѣйствительности этого бытія—во всякой его формѣ—становится почти совсѣмъ не нужнымъ.

Мы увѣрены, что это будетъ единственно правильнымъ экстрактомъ современнаго научнаго сужденія касательно христологической проблеммы у св. Павла. Но въ этой формѣ онъ требуетъ уже принципіально догматическаго разбора, что̀ выходитъ за предѣлы нашей частной задачи. Поэтому мы ограничимся краткими справками примѣнительно къ ней. А тутъ

tier religieuse, d'aprés le derniere livre de M. James Martineau въ «Revue de théologie et de philosophie» 1891, p. 281), что «теорія духовнаго Адама есть теорія Павла». Prof. *Charles Augustus Briggs* нѣсколько колеблется, поелику, признавая несомнѣнную реальность домірнаго бытія Христа (The Messiah of the Apostles, Edinburgh 1895, p. 99), въ другомъ мѣстѣ ограничиваетъ свое сужденіе замѣчаніемъ (p. 520), будто нельзя съ увѣренностію сказать, что Апостолъ училъ болѣе чѣмъ объ идеальномъ предсуществованіи Мессіи.

[64]) Въ этомъ смыслѣ нужно понимать и непринятое раввинизмомъ толкованіе носившагося надъ водами Духа Божія (Быт. I, 2) о Мессіи (см. у *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie II, S. 263; III, 2, S. 124. 125), поскольку оно имѣетъ чисто космогоническое значеніе.

[65]) Нѣсколько сходно съ этимъ и *H. Schultz* признаетъ вѣчность Христа только въ качествѣ божественной цѣли въ мірѣ, нашедшей свое осуществленіе въ Немъ и въ Его обществѣ (Die Lehre von der Gottheit Christi, S. 431. 421). Ясно само собою, что здѣсь божество Господа не является абсолютно необходимымъ, и если его принимаютъ и провозглашаютъ, то это часто напоминаетъ «языческое возвышеніе твари» (ср. *H. Schmidt*, Zur Christologie, S. 208).

прежде всего и безусловно твердо, что Господь имѣлъ довременную и несомнѣнную самобытность, поскольку „Богъ послалъ *отъ Себя* (ἐξαπέστειλεν) Сына Своего“ (Гал. IV 4), Который, конечно, былъ и ранѣе [66]). Въ чемъ именно заключалось это предсуществованіе,—для насъ пока не интересно, поскольку теперь необходимо констатировать лишь самый его фактъ. Далѣе не менѣе безспорно, что оно не было и идеально человѣческимъ, разъ говорится, что Христосъ былъ образомъ Божіимъ до такой степени, что принятіе зрака раба было для Него уничиженіемъ (Филипп. II, 6—7) [67]). Тогда выйдетъ, что это бытіе абсолютно независимо отъ человѣческаго [68]). Въ этомъ съ неотразимостію убѣждаетъ и то наблюденіе, что Спаситель участвовалъ въ твореніи, и Имъ *создана быша всяческая, яже на небеси и яже на земли* (Колосс. I, 16). Вслѣдствіе этого предвѣчная тайна искупленія ничуть не опредѣляетъ жизни божественнаго Сына и связана съ нею не болѣе, чѣмъ и произведеніе космоса. Въ результатѣ получается, что до Своего воплощенія Христосъ обладалъ реальною особностію [69]). Подробностей не касаемся, и для насъ довольно будетъ этого общаго понятія, на которомъ можетъ примириться даже свободная наука. Въ удовлетвореніе ея критическихъ притязаній и сопоставимъ съ нимъ раввинское ученіе.

Премірность Мессіи была въ немъ довольно принятымъ тезисомъ и входила въ воззрѣніе о промыслительныхъ боже-

---

[66]) *Jo. Alberti Bengelii* Gnomon Novi Testamenti, in quo ex natura verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelectium indicatur, Tubingae 1742, p. 759*b*: emisit ex coelo, a s e s e.

[67]) Едва ли нужно опровергать мысль *P. Gloatz*'а (Zur Vergleichung der Lehre des Paulus mit der Jesu въ «Studien und Kritiken» 1895, IV, S. 793), будто здѣсь разумѣется уничиженіе земного историческаго Христа, Который добровольно не воспользовался дарами Духа, и — частнѣе — вся Его скорбная жизнь особенно послѣ славы Преображенія, какъ думаетъ *E. Petavel-Oliff* (Thèses synthétiques sur la divinité de Jésus-Christ въ «Revue de théologie et de philosophie» 1895, p. 251 suiv.; La kénose après la Trasfiguration. Etude exégétique sur Philippiens II, 5—11 ibid. 1896, p. 138. 146. 159—162).

[68]) Ср. у *Eugène Ménégoz*, Le péché et la redemption d'après saint Paul, p. 167 suiv.

[69]) См. *G. V. Lechler*, Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter, S. 52; D. *V. von Strauss und Torney*, Christi Gottheit und Präexistenz въ «Neue Kirchliche Zeitschrift» VII, 10 (Erlangen und Lpzg 1896), S. 773 flg.

ственныхъ планахъ. Признавалось, что „имя Мессіи" произошло прежде міра [70]) и потому могло считаться предвѣчнымъ, нареченнымъ отъ начала [71]). Но въ этомъ качествѣ Онъ былъ просто выраженіемъ божественной попечительности объ Израилѣ и занимаетъ мѣсто наряду со всѣми другими средствами для возвышенія его величія и славы [72]). Посему говорилось, что домірно существовали семь вещей—Тора, престолъ Божій, покаяніе, рай, адъ, храмъ и имя Мессіи [73]). Въ данномъ смыслѣ послѣдній, очевидно, служитъ только заключительнымъ пунктомъ спасающей дѣятельности Божіей, и его бытіе соподчиняется судьбамъ народа еврейскаго. Для него Примиритель предназначается и вмѣстѣ съ нимъ раздѣляетъ все свое достоинство [74]). Если грядущій Утѣшитель иногда и награждается прерогативами вселенскаго владычества,—это единственно для того и потому, что сѣмя Авраамово призвано къ абсолютному торжеству.

Такое тѣсное взаимоотношеніе свидѣтельствуетъ, что для

[70]) *F. Weber*, Die Lehren des Talmud, S. 191. 333 = Jüdische Theologie, S. 198. 348; *J. Levy*, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch III, S. 271*a*.

[71]) *F. Weber*, Die Lehren des Talmud S. 339 = Jüdische Theologie S. 355. Эту мысль нѣкоторые раввины старались доказывать на основаніи Мих. V, 1: см. у *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie; Abtheilung III: Supplement II zu Abtheil. I, Lpzg 1896, S. 118.

[72]) *Eugène de Faye* (Les Apocalypses juives, p. 126,2) думаетъ устранить эти заключенія тѣмъ указаніемъ, что евреи вообще не различали конкретнаго и абстрактнаго, но это свойство воззрительности скорѣе обнаружилось бы въ представленіи идеальнаго реальнымъ, а не наоборотъ, какъ это и наблюдается во многихъ случаяхъ съ несомнѣнностію.

[73]) *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie, Abtheilung I: Die biblischen Artikel, Strelitz 1870, S. 919; II, S. 261. *A. Edersheim:* The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 171 sequ.; History of the Jewish Nation, p. 313. *F. Weber*, Die Lehren des Talmud, S. 191 = Jüdische Theologie, S. 198. Prof. *Johann Andreä Eisenmengers* Entdecktes Judenthum, erster Theil, Königsberg 1711, S. 316. Ср. *W. Baldensperger*, Das Selbstbewusstsein Jesu, S. 88—89. *P. W. Schmiedel* въ «Hand-Commentar zum N. T.» II, 1, S. 203.

[74]) Ср. *F. Weber*, Die Lehren des Talmud, S. 191 = Jüdische Theologie, S. 198: «*Bereschith rabba* c. 1 называетъ Тору и престолъ славы дѣйствительно созданными до времени, а отцовъ, Израиля, святость и (имя) Мессіи — лишь въ идеѣ Божіей (Pesach. 5, 4*a*). Ближайшая цѣль (всего творенія и міробытія) — Израиль и святость, послѣднее царство Мессіи на землѣ».

іудеевъ Мессія не могъ быть не только вѣчнымъ [75]), но даже и высшимъ обнаруженіемъ благой воли Божіей. И, дѣйствительно, Онъ не былъ первичнымъ ея актомъ. Напротивъ, чистѣйшимъ и изначальнымъ ея явленіемъ былъ законъ [76]), въ которомъ все сосредоточивается и для котораго все возникаетъ. Обѣтованный Избавитель не болѣе, какъ отмѣнный воплотитель номизма, его наилучшій носитель и совершеннѣйшій почитатель [77]). Его превосходство лежитъ не въ самой природѣ премірности [78]), а въ соподчиненіи законничеству, почему этимъ условливается вся историческая его роль.

Съ указанной точки зрѣнія и самое мессіанство не представляетъ собою непремѣнной необходимости, разъ номистическія его задачи исполняются. Потому средневѣковой іудейскій догматитъ Іосефъ Альбо [79]) могъ смѣло утверждать, что вся вѣра въ Мессію покоится только на преданіи [80]), какъ и нынѣ многіе еврейскіе теоретики не считаютъ ее неотъемле-

[75]) См. *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie III, 2, S. 124: Талмудъ исключаетъ всякое предположеніе въ пользу мысли о вѣчности Мессіи.

[76]) *F. Weber*, Die Lehren des Talmud, S. 14 = Jüdische Theologie, S. 14. Пытались даже и отсюда вывести Павлово ученіе о предсуществованіи Мессіи въ смыслѣ перенесенія на Христа іудейскихъ понятій о законѣ, но тутъ скорѣе возможно обратное отношеніе: см. Vortrag von Prof. *A. H. Franke*, Die neutestamentlichen Grundlagen der Lehre von der Präexistenz Christi въ «Studien und Kritiken» 1887, I, S. 343.

[77]) Ср. *Joh. Lutterbeck*, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe, erster Bnd (Mainz 1852), S. 163c).

[78]) Даже *A. Edersheim* долженъ признать (The Life and Times of Jesus I, p. 171) въ іудейскихъ представленіяхъ нѣкоторую демаркаціонную линію (the boundray-line), отдѣляющую Мессію отъ божественной личности.

[79]) Объ немъ см. *Jo. Francisci Buddaei* Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum, Halae Saxonum 1102, p. 137 sequ.; Dr. *David Cassel*, Lehrbuch der judischen Geschichte und Literatur, Lpzg 1879, S. 315—316.

[80]) Geschichtliche Entwickelung der messianischen Idee des Judenthums. Von Culturhistorischen Gesichtspunkte behandelt von Rabbiner *J. H. Schwarz*. Kladno 1896. S. 34. Theologia judaica de Messia. Eaque Κατασκευαστικὴ doctrinae Judaeorum, ex verbo Dei confutate. *Addito* breviario locorum Scripturae, quae a variis Rabbinorum glossematis repugnata, veritati restituuntur. Auctore Prof. *Antonio Hulsio*. Bredae 1653. P. 13: Messiae adventus Mosaicae legis fundamentum non est. P. 14: Articulum de Messia credi duntaxat per *traditionem*, *nullum* esse vaticinium neque in lege neque in prophetis quod necessario ejus adventum praedicat, adeo ut ex locorum circumstantiis aliter sumi non possit.

мымъ членомъ своего религіознаго исповѣданія [81]). Въ равной мѣрѣ теперь не трудно понять мнѣніе Гиллеля, что „Израиль не долженъ ожидать болѣе Мессіи, потому что таковой уже былъ во дни царя Езекіи“ [82]).

Это ограниченіе исторической мессіанской миссіи съ убѣдительностію показываетъ, что и въ предвѣчности для нея не было опоры въ самобытности, поелику вся она поглощается номистическою святостію. Для раввинизма не мыслимо было хотя идеальное предсуществованіе Мессіи въ точномъ значеніи этихъ терминовъ [83]). Допускалось развѣ предбытіе его души [84]), но это одинаково примѣнимо и ко всѣмъ другимъ членамъ человѣческаго рода. Подобное воззрѣніе было неизбѣжно не просто въ силу суровости іудейскаго монотеизма, а коренилось въ самой случайности мессіанской идеи. Послѣдняя была лишь моментомъ общей божественной промыслительности [85]) и выдвигалась или устранялась соотвѣтственно тому, насколько была въ ней надобность въ наличныхъ потребностяхъ исторической жизни [86]).

---

[81]) См. у *Ал. Брагина*, Къ вопросу о реформѣ въ области еврейской религіи въ журналѣ «Восходъ» (хотя этотъ трактатъ есть и на нѣмецкомъ языкѣ) 1896, VIII, стрн. 24: «Глубокое изученіе талмудической литературы и исторіи докажутъ (?) намъ, что (между прочимъ) вѣра въ пришествіе Мессіи не можетъ считаться элементомъ іудейской религіи... Къ іудаизму вѣрованія эти не имѣютъ никакого отношенія..; они также мыслимы безъ іудаизма, какъ послѣдній безъ нихъ».

[82]) *J. H. Chwarz*, Die geschichtliche Entwickelung der messianischen Idee, S. 22. 37,2. *J. Levy*, Neuhebr. und Chald. Wörterbuch III, S. 271*b*. *A. Hulsii* Theologia judaica de Messia, p. 12. *F. Weber*, Die Lehren des Talmud, S. 341. 171 = Jüdische Theologie, S. 357. 176. *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie: I, S. 524; II, S. 764; Abtheilung III: Supplement II zu Abtheil. I, Lpzg 1896, S. 120.

[83]) Поэтому *A. Edersheim* напрасно утверждаетъ (The Life and Times of Jesus I, p. 175), будто «премірное, если и не предвѣчное, существованіе Мессіи является предметомъ общей вѣры» въ іудействѣ.

[84]) *F. Weber*, Die Lehren des Talmud, S. 340 = Jüdische Theologie, S. 355.

[85]) Такое понятіе *H. J. Holtzmann* находитъ (Neutestamentl. Theologie II, S. 86—87) даже у св. Апостола Павла.

[86]) Посему Prof. *George H. Schodde* не безъ права свидѣтельствуетъ (The Development of the New Testament Judaism въ «The Bibliotheca Sacra», Vol. L, No. 198, April, 1893, p. 211), что при началѣ христіанской эры у фарисеевъ господствовала рѣшительная реакція противъ преобладанія идеи личнаго Мессіи. Ср. еще *H. Graetz*, Geschichte der Juden

Въ позднѣйшихъ изображеніяхъ мессіанское понятіе изрѣдка пріобрѣтаетъ черты реальности съ оттѣнкомъ элементовъ дѣйствительнаго предсуществованія [87]); однако все это было частнымъ вожделѣніемъ [88]), не имѣвшимъ подъ собою надежной догматической основы [89]). Естественно, что и тутъ съ отчетливостію проглядываетъ исконное окказіоналистическое разумѣніе. Примѣръ тому въ іудейскихъ апокрифахъ, которые менѣе подчинялись раввинистически-школьному вліянію и служатъ отголоскомъ народныхъ упованій. Въ нихъ мессіанскія чаянія гораздо интенсивнѣе и живѣе и составляютъ почти преобладающую стихію мистическаго созерцанія. При всемъ томъ оно направляется почти исключительно къ будущему и окрашиваетъ его густымъ мессіанскимъ колоритомъ потому, что не находитъ иного средства освѣтить мрачный горизонтъ

III, S. 259. Само собою разумѣется, что ложно и отрицаніе Bruno Bauer'омъ всякаго существованія у іудеевъ мессіанскихъ идей, о чемъ см. Studien zur neutestamentlichen Theologie von Dr. *E. Zeller* въ «Theologische Jahrbücher» II, 1 (Tübingen 1843), S. 35 flg., и ср. у *J. B. Lightfoot*, Internal Evidence for the Authenticity and Genuineness of St. John's Gospel въ «Biblical Essays» (London 1893, p. 147—148).

[87]) Въ малыхъ мидрашахъ говорится: «Мессія пребываетъ на небѣ, въ раю, ожидая того момента, когда онъ можетъ *сойти*» на землю, а въ таргумѣ псевдо-Іонаѳана къ Мих. IV, 8 сказано: «ты же Мессія Израилевъ, сокрытый по причинѣ грѣховъ *общины* Сіона,—къ тебѣ возвратится царство». См. у *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie II, S. 742.

[88]) *E. Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 444: «Мыслило ли дохристіанское іудейство *Мессію* человѣкомъ или существомъ высшаго рода и приписывало *ли* ему предсуществованіе,—этого нельзя рѣшить съ полною увѣренностію при нетвердости хронологіи источниковъ. Первоначально мессіанскія ожиданія относились не къ Мессіи, какъ отдѣльной *личности*, но къ теократическимъ царямъ изъ дома Давидова... Въ общемъ, Мессія понимался въ качествѣ человѣческаго царя и владыки и *только* надѣлялся особыми дарами и силами». Ср. еще у *Oehler* † (*v. Orelli*) Art. «Messias» въ «Real-Encyklopädie» von Herzog-Hauck IX (Lpzg 1881), S. 666 flg.

[89]) Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich von Privatdoc. *W. Bousset*. Göttingen 1892. S. 108: «Возвышеніе Мессіи на степень божественнаго достоинства *было* нѣчто совершенно отрывочное (etwas völlig vereinzeltes) въ іудейской апокалиптикѣ, и въ ней нельзя указать *принципіальныхъ* предположеній для такой попытки». *H. H. Wendt*, Die Lehre Jesu II, S. 41: «Представленіе о Мессіи,—какъ бы распространеннымъ и излюбленнымъ оно ни было у тогдашнихъ іудеевъ,—однакоже въ національныхъ ожиданіяхъ будущаго не занимало совершенно твердаго и необходимаго мѣста».

своей богоотчужденности и политическаго убожества [90]). Названная черта напрасно забывается и опускается при сужденіяхъ объ апокрифической апокалиптикѣ, которая часто получаетъ ложное толкованіе въ смыслѣ развитаго и всеобдержнаго мессіанизма. Это вѣрно только по внѣшности и затѣмъ изъятіемъ, что лишено онтологической поддержки и безъ нея оказывается призрачнымъ по своему божественному достоинству.

Отселѣ объясняется то явленіе, что многіе благочестивые евреи усвояли себѣ мессіанскія прерогативы [91]), ничуть не измѣняя своему ригористическому ортодоксализму [92]). Тутъ не было и тѣни еретичества [93]), а это свидѣтельствуетъ, что все дѣло полагалось въ избавленіи, доступномъ всякому избраннику Божію [94]). Такъ разрѣшается и предвѣчность, проповѣдуемая въ „Книгѣ Еноха" [95]), гдѣ сказано, что Мессія пребываетъ у

---

[90]) Для ветхозавѣтныхъ неканоническихъ книгъ ср. замѣчанія въ Systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apocryphischen Schriften des alten Testaments von *Karl Gottlieb Bretschneider*. Erster Band, die Dogmatik enthaltend. Lpzg 1805. S. 342.

[91]) См. въ трактатѣ первомъ прим. 226 на стрн. 125.

[92]) Ср. *H. Graetz*, Geschichte der Juden III, S. 295. 351.

[93]) Р. Акиба—не вопреки притязаніямъ Бар-Кохбы (*J. Hamburger*, Real-Encyclopädie II, S. 90)—прямо говорилъ ему: «это есть царь Мессія» (*J. Hamburger* ibid. II, S. 88. 761—762; I, S. 329; III, 2, S. 112 u. Anm. 1) и настолько былъ увѣренъ въ скоромъ наступленіи мессіанскихъ временъ въ періодъ революціи (132—135 гг.) при Адріанѣ (11-е августа 117 г.—10-е іюля 138 г.), что къ обычной пасхальной молитвѣ прибавилъ пожеланіе, дабы Богъ даровалъ совершить и другіе праздники и торжества, которыя будутъ ниспосланы Израилю для спасенія. См. *J. Levy*: Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums, zweiter Bnd, zweite Ausgabe (Lpzg 1876), 75*b*; Neuhebr. und Chald. Wörterbuch III, S. 272*a*. Даже послѣ позорной казни Бар-Кохбы іудеи продолжали утверждать, что это былъ предтеча Мессіи и своею войной подготовлялъ пришествіе послѣдняго,—что онъ погибъ героемъ и лишь послѣ него возможно явленіе Примирителя изъ дома Давидова: *J. Levy*, Neuhebr. und Chald. Wörterbuch III, S. 271*a*.

[94]) И у Самарянъ ожидаемый (Іп. IV, 25. 29. 42 и ср. *A. Cowley* въ «The Jewish Quaarterly Review» VIII, 32, p. 572; *J. Hamburger*, Real-Encyclopadie II, S. 1063) Мессія не считался божественнымъ существомъ (in no sense divine): см. у *A. Cowley*, The Samaritan Doctrine of the Messias въ «The Expositor» 1895, III, p. 170, и ср. Christologia Judaeorum Jesu Apostolorumque aetate in compendium redacta observationibusque illustrata a Prof. D. *Leonhard Berthold*, Erlangae 1811, p. 20; *J. B. Lightfoot* въ «Biblical Essays», p. 155.

[95]) При этомъ ср. *Cr. H. Toy*, Judaism and Christianity, p. 326: it is not clear, however, whether this pre-existence was real or ideal.

Главы дней на престолѣ славы, всѣми покланяется и надъ всемъ властвуетъ [96]). Въ итогѣ все это значитъ не болѣе, что „въ немъ живетъ духъ премудрости и духъ Того, Кто даетъ проницательность, и духъ ученія и силы, и духъ тѣхъ, которые почили въ правдѣ" [97]). Поэтому онъ есть только свойство Божіе, многоразлично раскрываемое въ историческомъ процессѣ божественной икономіи. Въ этомъ убѣжденіи апокрифы говорятъ, что Мессія сохраняется въ верховномъ раѣ—въ сообществѣ съ Енохомъ, Моисеемъ и Ездрой, какъ вдохновляющій ихъ принципъ, и самъ достигаетъ самобытной зрѣлости не ранѣе того времени, когда „исполнится число душъ" и настанетъ завершеніе плановъ Господа [98]). Далѣе этого не простирается даже апокалиптическая фантазія іудейства [99]).

Въ результатѣ мессіанство его будетъ просто средствомъ попеченія божественнаго объ Израилѣ и не требуетъ бытія эссенціальнаго, коль скоро цѣли гарантируются помимо его [100]). Въ собственномъ смыслѣ,—это предсуществованіе общей идеи спасенія [101]), съ которымъ оно не связано неразрывно до такой

[96]) Гл. XLVIII, § 2; LV, 4; LXII, 2; LXIX, 29. Книга Еноха. Историко-критическое изслѣдованіе, русскій переводъ и объясненіе апокрифической книги Еноха свящ. (нынѣ о. проф. протоіер.) *А. В. Смирнова*. Казань 1888. Стрн. 338. 348. 364. 380 = Das Buch Henoch. Uebersetzt und erklärt von Dr. *A. Dillmann*. Lpzg 1853. S. 24. 27. 40. The Book of Enoch translated from Professor D. Dillmann's Ethiopic Text emended and revised in accordance with hitherto uncollated ethiopie Mss. and with the Gisch and other greek and latin Fragments which are heire published in full. Edited with Introduction, Notes, Appendices and Indices by *R. H. Charles*. Oxford 1893. P. 134. 148. 163. 182.

[97]) XLIX, 3 у о. *А. В. Смирнова*, стрн. 340 = *A. Dillmann*, S. 25; *R. H. Charles*, p. 137.

[98]) См. *J. H. Schwarz*, Geschichtliche Entwickelung der messianischen Idee, S. 19.

[99]) Ср. Prof. *G. H. Schodde*, The Messianic Views of Christ's Contemporaries въ «The Bibliotheca Sacra» XLI, 162 (April, 1884), p. 279. Нужно замѣтить, что—по мнѣнію *O. Pfleiderer'a* (Der Paulinismus, S. 30)—ученіе св. Павла о Христѣ и «послѣднихъ вещахъ» имѣетъ свой исходный пунктъ именно въ апокалиптикѣ и эллинизмѣ.

[100]) *V. H. Stanton*, The Jewish and the Christian Messiah, p. 131—133: іудейская доктрина предсуществованія—послѣхристіанскаго происхожденія, и ея слабые слѣды указываютъ только на движеніе мысли, которое могло привести къ такому пониманію.

[101]) *F. Weber*, Die Lehren des Talmud, S. 339—340 = Jüdische Theologie, S. 355: «Отъ вѣчности была воля Божія на то, чтобы создать Мессію и послать въ міръ, но—подобно названнымъ вмѣстѣ съ нимъ отцамъ, на-

степени, чтобы безъ нея послѣднее было не возможно. Обѣ эти стороны — отвлеченной идеальности и фактической случайности — служатъ самымъ рѣзкимъ отрицаніемъ и жесточайшимъ поруганіемъ христологическихъ воззрѣній св. Павла, потому что для него Христосъ, въ Своей премірной реальности, былъ краеугольнымъ камнемъ всего зданія искупленія, зиждительнымъ началомъ и вѣнцомъ всей его системы. Будучи Сыномъ Божіимъ, Онъ не зависимъ отъ космическаго теченія ни по Своей природѣ, ни по Своей дѣятельности. Если Его историческая являемость и выражается преимущественно въ избавленіи, то совсѣмъ не потому, что Онъ былъ его воплощеніемъ — подобно другимъ спасительнымъ орудіямъ. Напротивъ, и эти въ Немъ одномъ имѣли свою опору и къ Нему направлялись въ качествѣ предваряющихъ предуготовленій. Поэтому самое мессіанство Его было актомъ энергіи бытія, но съ нимъ не совпадало.

Такимъ образомъ іудейскія мессіанскія понятія не даютъ матеріала и не выясняютъ Павлова ученія объ особности предсуществующаго Христа: таково первое наше заключеніе. Достаточно констатировать эти безпорныя положенія, чтобы видѣть всю непримиримость раввинистической догматики и апостольскаго благовѣстія въ разсматриваемомъ кардинальномъ пунктѣ. Здѣсь абсолютная взаимная діаметральность, не допускающая соглашенія даже при всякихъ крайнихъ искаженіяхъ Павлова ученія. Ради своихъ тенденцій историческаго генизиса критика извращаетъ и насилуетъ обѣ сравниваемыя величины [102]), но по всей линіи терпитъ пока совершенное крушеніе. Для своего самосохраненія ей необходимо утвердить, что и у св. Апостола Христосъ мыслится идеальнымъ типомъ человѣчества, осуществленнымъ лишь

родy Израильскому и святости—онъ существовалъ не въ дѣйствительности, а лишь въ вѣчномъ предопредѣленіи Божіемъ о спасеніи». Ср *Cr. H. Toy*, Judaism and Christianity, p. 326: the Messiah existed indeed from eternity *in the divine purpose*. Даже *O. Pfleiderer* долженъ признать (Der Paulinismus, S. 26), что главнѣйшій «религіозный интересъ іудейскихъ представленій предсуществованія заключается въ томъ, чтобы наглядно изобразить спасающую силу, какъ бывшую изъ начала и возвышенную надъ всѣми враждебными силами времени».

[102]) Такъ, *H. J. Holtzmann* даже утверждаетъ (Neutestamentl. Theologie II, S. 77) будто «созданіе небеснаго человѣка у св. Павла нужно мыслить въ качествѣ процесса, который проходитъ различныя стадіи и во времени достигаетъ цѣли лишь съ воскресеніемъ». Ср. на стрп. 590 къ прим. 113.

по воскресеніи, какъ для іудейства Мессія былъ прообразомъ его, постепенно раскрывавшимся въ славѣ Израиля. Эту идею и пытаются найти въ апостольскомъ ученіи о второмъ Адамѣ (1 Кор. XV, 47). Тутъ самый центръ критическихъ изысканій, и на немъ мы обязаны сосредоточиться съ наибольшимъ вниманіемъ.

Что̀ разумѣется у св. Павла въ данномъ изреченіи?—на это съ замѣчательнымъ единодушіемъ отвѣчаютъ въ смыслѣ человѣческаго предбытія Господа. По мнѣнію Баура, „какъ ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, Онъ есть вышемірное, предсуществующее начало“ [103]), почему „Апостолъ (будто бы) принималъ двоякаго первочеловѣка — земного, который искони былъ ἐκ γῆς χοϊκός и обладалъ психическою натурой, и небеснаго, прототипическаго, который пребывалъ на небѣ, пока въ опредѣленное время не явился во плоти въ качествѣ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ“ [104]). При этомъ „ἐξ οὐρανοῦ, соотвѣтствуя ἐκ γῆς, не означаетъ, конечно, что Онъ сошелъ съ неба на землю, но лишь то, что это изъ неба происходящее небесное бытіе“ [105]); „это небесная личность, въ урочный моментъ ниспосланная Богомъ въ міръ“ [106]). Слѣдовательно, „Онъ небеснаго происхожденія и былъ небеснымъ человѣкомъ еще до земной жизни“, когда—чрезъ воскресеніе—„прототипически проявилъ въ Себѣ духовное человѣчество“ [107]). „По отношенію къ Адаму и его потомкамъ Онъ—второй человѣкъ, съ неба и небеснаго существа. Потомъ Онъ дѣлается полнымъ обладателемъ божественнаго Духа и даже прямо можетъ быть названъ Духомъ. Тѣмъ не менѣе Онъ представляется въ рамкахъ человѣческаго образа съ духовнымъ тѣломъ и мыслящимъ въ Духѣ Божіемъ разумомъ“ [108]). Выраженіе „ἐξ οὐρανοῦ указываетъ на небесное возникновеніе“ и убѣждаетъ, что благовѣстникъ „историческаго Іисуса Христа переносилъ въ вѣчность“ по „Его прэекзистенціи“ [109]).

---

[103]) *Ferd. Baur*, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie. S. 192 flg.

[104]) *Ferd. Baur*, Geschichte der christlichen Kirche I, S. 312—313.

[105]) *C. Holsten*, Das Evangelium des Paulus, S. 437, 2.

[106]) *C. Holsten*, Zum Evangelium des Paulus und Petrus, S. 75.

[107]) *O. Pfleiderer*, Der Paulinismus, S. 118.

[108]) *C. Weizsäcker*, Das apostolische Zeitalter, S. 120—121.

[109]) *W. Beyschlag*, Neutestamentliche Theologie II, S. 77. 82. Такъ же—приблизительно—мыслитъ и Prof. *H. Schmidt*, но при этомъ онъ прямо

Точнѣе это бытіе описывается въ такомъ видѣ. „Павелъ раздѣлялъ связанное съ изображеніемъ книги Бытія о двоякомъ сотвореніи человѣка мнѣніе насчетъ двойственной формы существованія человѣка, допуская человѣка перваго и второго, перваго и послѣдняго Адама, названнаго такъ потому, что въ исторической дѣйствительности выступаетъ въ міровомъ теченіи сначала душевное, потомъ духовное. Первый Адамъ есть прототипъ человѣка въ психическій міровой періодъ, второй Адамъ—прототипъ (вѣрующаго и воскресшаго) человѣка во второй пневматическій періодъ. Оба эти Адама преднамѣчены уже въ исторіи творенія. Первый человѣкъ, Адамъ, прахъ отъ земли, сталъ душою живой. Онъ—земной Адамъ и земной человѣкъ; у него принципъ жизни въ чувственной душѣ, почему онъ имѣетъ соотвѣтствующее ей и обнимающее ее психическое тѣло, субстанція коего въ одушевленной живой матеріи или плоти. Второй человѣкъ, созданный по образу Божію, сдѣлался животворящимъ духомъ. Онъ есть небесный Адамъ и небесный человѣкъ; его жизненный принципъ въ духѣ, а отсюда и соотвѣтственное Духу Божію, покрывающее его духовное тѣло; сущность этого заключается въ отрицаніи космической матеріи, что̀ будетъ небесною свѣтовою матеріей“ [110]). „Для такого наименованія (первымъ и вторымъ) въ Писаніи дается скорѣе противное. Но тутъ (пробѣлъ) восполняла историческая дѣйствительность, гдѣ второзданный человѣкъ оказался исторически первымъ и первозданный очутился въ положеніи исторически второго. Затѣмъ на основаніи іудейскаго мессіанскаго вѣрованія съ его противопоставленіемъ начала и конца временъ восполнялъ (этотъ пробѣлъ) теизмъ іудейскаго сознанія, которое обратило взаимное отношеніе обѣихъ формъ человѣческихъ въ типъ и антитипъ, πρῶτος и ἔσχατος Ἀδάμ. Возможно еще, что это представленіе перенесено Павломъ изъ іудейства, если только образъ הָאָדָם הָאַחֲרוֹן дохристіанскаго происхожденія“ [111]).

Другіе авторы выражаются болѣе рѣшительно. Апостолъ яко бы „привлекъ развитую Палестинско-іудейскою ученостію идею о δεύτερος ἄνθρωπος, чтобы представить явленіе Христа въ качествѣ завершенія человѣческой исторіи, въ качествѣ до-

сознается (Zur Christologie, S. 220—221) въ своемъ принципіально—еретическомъ монофизитствѣ.

[110]) *C. Holsten*, Zum Evangelium des Paulus und Petrus, S. 71—72.

[111]) *C. Holsten*, Das Evangelium des Paulus, S. 432.

стигнутаго и осуществлешаго идеала человѣчества“ [112]). „И небесный Адамъ—подобно первому—былъ твореніемъ Божіимъ, но это созданіе нужно понимать нѣсколько процессуально, поелику лишь чрезъ воскресеніе превознесенный возвысился надъ всякою человѣческою слабостію [113]). Такое толкованіе (Павлова ученія) подтверждается ближайшею аналогіей іудейской теологіи, которая въ I и II-й глл. книги Бытія усматривала двоякое твореніе человѣка—небеснаго, духовнаго и прототипическаго наряду съ земнымъ, чувственнымъ и отображающимъ—и въ первозданномъ человѣкѣ частію находила Мессію, до своего земного явленія сокрытаго у Бога. Поелику же богословъ Павелъ зналъ эти воззрѣнія своей школы, то было бы удивительно, еслибы такую родственную христологію онъ развилъ путемъ одного размышленія о своихъ религіозныхъ опытахъ безъ всякаго отношенія къ іудейскимъ богословскимъ положеніямъ. Никто, привыкшій мыслить исторически, не сочтетъ этого вѣроятнымъ. Чрезъ перенесеніе іудейско-теологической мессіанской идеи на Христа Іисуса Павелъ достигъ понятія о Немъ, какъ богозданномъ небесномъ человѣкѣ, существо коего—въ отличіе отъ земного человѣка—состояло изъ духа святости и духа жизни“. Теперь „очевидно само собою, сколь близко соприкасается эта Павлова идея Христа съ платоновскою идеей Филона о небесномъ человѣкѣ, который, будучи образомъ Божіимъ, былъ въ то же время прообразомъ и представителемъ человѣчества, являвшагося чувственно-дифференцирующимся отраженіемъ того идеальнаго человѣка. Впрочемъ, нѣтъ надобности допускать, что Павелъ имѣлъ предъ глазами это филоническое ученіе—тѣмъ болѣе, что и само оно было лишь философскою параллелію къ существенно однородному ученію Палестинско-іудейской школы. Посему для историческаго изъясненія Павловой христологіи не требуется прибѣгать къ Филону; довольно и ближайшаго источника, вліяніе котораго на Апостола вѣроятно теоретически и пріобрѣтаетъ несомнѣнность чрезъ взаимное сличеніе воззрѣній на Мессію“ [114]). При

---

[112]) Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes, bearbeitet von Prof. *H. J. Holtzmann* въ «Hand-Commentar zum Neuen Testament» IV, zweite Auflage (Freiburg i. Br. und Lpzg 1893), S. 45.

[113]) Ср. прим. 102 на стрн. 587.

[114]) *O. Pfleiderer*, Der Paulinismus, S. 118—119. 120 121. *O. Cone*, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 186, 1: «Идею предсуществованія Христа Павелъ внесъ изъ іудейской теологіи и, можетъ быть, изъ Филона».

этомъ „идея Адама Кадмона,—небеснаго прототипа человѣчества,—такъ усердно развилась послѣхристіанскимъ спекулятивнымъ іудействомъ, что была, конечно, дохристіанскаго происхожденія“ [115]). Въ такомъ случаѣ „безспорно, что въ своемъ ученіи о небесномъ человѣкѣ Апостолъ слѣдовалъ спекулятивно-іудейскому и первохристіанскому созерцанію“ [116]).

Таковъ ключъ къ христологической проблеммѣ у св. Павла [117]), — и мы должны разсмотрѣть его дѣйствительную пригодность для проникновенія въ тайны апостольскаго вѣдѣнія.

Путь для этого намѣченъ критическою наукой въ систематическомъ сравненіи, но она выполнила только часть задачи и не дала полнаго генетическаго обозрѣнія іудейскихъ сужденій. Это значительно подрываетъ ея заключенія и, естественно, наводитъ на большія подозрѣнія. Загадка раскрывается очень просто и лежитъ въ томъ, что раввинистическія мнѣнія по этому предмету отрывочны, смутны и до крайности неопредѣленны, почему и не поддаются строгому обобщенію. Данное наблюденіе весьма важно и почти совершенно разрушаетъ хитроумныя критическія построенія. Они цѣликомъ держатся на томъ фундаментѣ, что Апостолъ языковъ просто взялъ готовую школьную схему и приложилъ ее ко Христу [118]). Едва ли слѣдуетъ говорить, что для подобнаго позаимствованія необходима богатая сокровищница, изъ которой безпроцентно почерпается капиталъ. Безъ этого всякія догадки падаютъ на голову ученыхъ мечтателей къ ихъ по-

---

[115]) Ср. мнѣніе *Frothingham*'а у J. Fr. Clarke (The Ideas of the Apostle Paul, p. 428), будто св. Павелъ «нашелъ рудникъ драгоцѣннаго матеріала въ миѳическомъ Адамѣ Кадмонѣ».

[116]) *W. Beyschlag*, Christologie des N. T., S. 225—226. 242.

[117]) Ср. *O. Cone*, The Pauline Teaching of the Person of Christ въ «The New World» III, 10 (Juine, 1894), p. 283: «Понятіе идеальной небесной человѣчности Христа, которое было фундаментальнымъ въ христологіи Апостола, носитъ столь близкое сходство съ извѣстными спекуляціями іудейской теологіи, что его происхожденіе изъ послѣдней въ высшей степени вѣроятно».

[118]) *O. Pfleiderer*: Der Paulinismus, S. 124; Das Urchristenthum, S. 211: «Павлинистическій образъ Христа черта въ черту соотвѣтствуетъ своему источнику, который заключался — частію — въ христовидѣніи при обращеніи, частію — въ предположеніяхъ іудейской школы, въ ея представленіяхъ о Сынѣ человѣческомъ или небесномъ прототипическомъ человѣкѣ». Ср. еще къ прим. 115.

срамленію и съ торжествомъ для истины. Но фактически незыблемо, что вмѣсто воображаемаго обилія была почти абсолютная пустота первобытнаго хаоса, нуждавшаяся въ упорядочивающемъ и оживотворяющемъ Духѣ Божіемъ, Который, разумѣется, не могъ зависѣть отъ нея. Это нѣчто призрачное и текучее, разсѣевающееся отъ малѣйшихъ проблесковъ свѣта, и напоминаетъ собою блуждающую тѣнь [119]). Тѣмъ не менѣе ее думають схватить и даже пытаются изъ нея произвести самое солнце... Такое предпріятіе само въ себѣ носитъ зародыши неминуемой смерти, непреодолимой для всѣхъ экспериментовъ изощренной операціи. И мы съ наглядностію убѣдимся въ этомъ, когда попробуемъ осмыслить раввинистическія ученія по анализируемому вопросу. Что̀ они представляютъ въ наличности и безотносительно?

На этотъ счетъ іудейское богословіе со всею рѣшительностію принимало, что человѣкъ сотворенъ по образу Ангеловъ служителей [120]), и о какомъ-либо раннѣйшемъ реальномъ предсуществованіи его нѣтъ самыхъ слабыхъ упоминаній. Можетъ быть рѣчь развѣ о душахъ. Онѣ были до творенія земного космоса и во всей суммѣ предназначенныхъ носителей до скончанія вѣка. Пребывая пока въ особомъ хранилищѣ, онѣ — по мѣрѣ надобности — посылаются для соединенія съ тѣлами, которыя и одушевляютъ. Богъ еще прежде міра совѣтовался съ душами праведниковъ, ибо и до облеченія въ земныя формы онѣ обладали жизненною активностію. Посему вдуновеніе Божіе свидѣтельствуетъ, что зара-

---

[119]) Посему намъ думается, что Prof. *Eugène Ménégoz* слишкомъ категорично говоритъ (La théologie de l'Épître aux Hébreux, Paris 1894, p. 174) о распространенности идей предсуществованія въ іудаизмѣ Палестинскомъ и Александрійскомъ. Напротивъ, Prof. *Ad. Harnack* утверждаетъ (Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 89,1), что «представленія о предсуществующемъ Мессіи ни въ какомъ случаѣ не были очень распространенными въ іудействѣ», и ему «не извѣстно ни одного іудейскаго сочиненія, гдѣ бы ясно выражалась мысль о Мессіи, какъ предсуществующемъ небесномъ человѣкѣ» (S. 713). Ср. еще *Jos. Langen*, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, S. 429, и Das zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier erklärt von Dr. *C. F. Georg Heinrici*, Berlin 1887, S. 580.

[120]) Довольно трудно понять, что̀ хочетъ сказать своимъ замѣчаніемъ *H. J. Holtzmann* (Neutestamentl. Theologie II, S. 84), будто «по воззрѣнію Павла Адамъ такъ же созданъ по образу предсуществующаго библейскаго человѣка, какъ въ Палестинской теологіи — по образу Ангеловъ»;

нѣе приготовленная душа Адама была отправлена свыше для внѣдренія въ матеріальную фигуру [121]). Богъ послѣ даже раскаивался, что Онъ не произвелъ человѣка изъ небесной субстанціи — для предупрежденія возмущеній — и заставилъ душу соучаствовать въ перстной слабости [122]).

Этими тезисами обнимается все іудейское воззрѣніе по нашему предмету въ абсолютномъ соотвѣтствіи съ принципіальными религіозными убѣжденіями. Въ нихъ не имѣется мѣста для идеальной человѣчности [123]); премірно были однѣ души [124]), почему крайне слабы намеки [125]) на двойственность образованія человѣка [126]). Разъ же это несомнѣнно, всякія дальнѣйшія свѣдѣнія о небесномъ человѣкѣ будутъ позднѣйшими наслоеніями частнаго характера. Но и они не многочисленны и не достаточно отчетливы. Главнѣйшимъ источникомъ для нихъ служитъ каббалистическая книга „Зогаръ", именуемая еврейскими авторами „Библіею (іудейской) мистики" [127]). Впрочемъ, здѣсь говорится преимущественно о

видно только безплодное усердіе per fas et nefas выяснить апостольское благовѣстіе естественно-генетическимъ путемъ.

[121]) *F. Weber*, Die Lehren des Talmud, S. 202—205. 206—207. 150 = Jüdische Theologie, S. 209—212. 213—214. 155.

[122]) *F. Weber*, Die Lehren des Talmud, S. 214 = Jüdische Theologie, S. 222; ср. *F. Nork*, Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentl. Schriftstellen, S. 264.

[123]) Ср. *C. Siegfried*, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Tastaments, S. 284. Что касается даннаго здѣсь сопоставленія іудейскихъ понятій съ ἄνθρωπος οὐράνιος и ἄνθρωπος γήϊνός Филона, то нужно замѣтить, что соотвѣтствующее мѣсто изъ Berechith rabba, par. XIV въ וַיִּיצֶר Быт. II, 7, *J. Levy* комментируетъ (Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch II, Lpzg 1879, S. 258*b)* такъ: «два творенія означаютъ твореніе земного (тѣлъ) и небеснаго (душъ)»; въ переводѣ Dr. *Aug. Wünsche* (Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim zum ersten Male übertragen. Zweite Lieferung: Der Midrasch Bereschit Rabba. Lpzg 1880. S. 63) оно излагается въ такой формѣ: «weil der Mensch eine Bildung von den Unteren (Irdischen) und eine von den Oberen (Himmlischen) war».

[124]) Ср. *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie II, S. 227.

[125]) Встрѣчается лишь упоминаніе объ Адамѣ—Давидѣ высшемъ и низшемъ, но въ какомъ смыслѣ, — видно изъ различенія superior Deus primus и inferior Deus postremus: см. *Chr. Schoettgenii* Horae hebraicae et talmudicae I, Dresdae et Lipsiae 1733, p. 672—673.

[126]) Въ Sanhedrin 22 (у *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie I, S. 1006) даже прямо говорится: «созданъ *только одинъ человѣкъ*, а не два».

[127]) *J. H. Schwarz*, Geschichtliche Entwickelung der messianischen Idee, S. 91.

предсуществованіи душъ. Наряду съ ними уже въ мидрашахъ думаютъ находить зачатки ученія объ Адамѣ Кадмонѣ [128]), превращенномъ каббалистическою фантазіей въ небеснаго человѣка. Этотъ былъ первосубстанціей, обнимающею всю совокупность „сефиротовъ", и поэтому содержалъ въ себѣ всѣ возможные образы. По отмѣченной причинѣ онъ былъ источникомъ всякихъ формъ и между ними человѣческой, ибо — подобно другимъ—и эта была отраженіемъ небеснаго прототипа [129]). Ясно, что въ каббалистикѣ идея небеснаго человѣка была олицетвореніемъ всего тварнаго бытія и не индивидуализировалась въ особомъ человѣческомъ небесномъ существѣ, которое воплощало бы единственно человѣчность въ ея идеальности. Она проявляется всюду и пріобрѣтаетъ полное выраженіе въ земномъ Адамѣ лишь потому, что онъ составлялъ вѣнецъ творенія. Не видно ни спеціальнаго отношенія къ человѣчеству, ни самобытности до возникновенія послѣдняго.

Іудейскіе апокрифы привносятъ нѣчто положительное и тѣмъ важнѣе, что развиваютъ воззрѣнія въ связи съ мессіанскими чаяніями и грядущаго примирителя яко бы сливаютъ съ небеснымъ человѣкомъ [130]). Наиболѣе харáктерно описаніе „Книги Еноха", который созерцаетъ, какъ „былъ названъ тотъ Сынъ человѣческій возлѣ Господа духовъ, и Его имя предъ Главою дней. И прежде чѣмъ солнце и знаменія были сотворены, прежде чѣмъ звѣзды небесныя были созданы, Его имя было названо предъ Господомъ духовъ... Онъ былъ избранъ и сокрытъ предъ Нимъ прежде даже, чѣмъ созданъ міръ; и Онъ будетъ предъ Нимъ до вѣчности. И премудрость Господа духовъ открыла Его святымъ и избраннымъ, потому что Онъ охраняетъ жребій праведныхъ, такъ какъ они возненавидѣли и презрѣли этотъ міръ неправды, и всѣ его произведенія и пути возненавидѣли во имя Господа духовъ; поелику во имя Его они спасаются, и Онъ становится отмстителемъ за ихъ жизнь" [131]). Это — „Избранный, возсѣдающій на престолѣ

---

[128]) Ср. *C. Siegfried*, Philo von Alexandrien, S. 221--284, но ср. прим. 155 на стрп. 599.

[129]) *C. Siegfried* ibid., S. 294. 296.

[130]) *Eug. de Faye*, Les Apocalypses juives, p. 124 suiv.

[131]) XLVIII 2-3. 6—7 у о. *А. В. Смирнова*, стрн. 338—339 = *A. Dillmann*, S. 24; *R. H. Charles*, p. 134—135.

славы" [132]), „Сынъ мужа" [133]). Онъ же и „Сынъ человѣческій, который имѣетъ правду, при которомъ живетъ правда и который открываетъ всѣ сокровища того, что сокрыто, ибо Господь духовъ избралъ его, и жребій его предъ Господомъ духовъ превзошелъ все, благодаря праведности, въ вѣчность" [134]). Здѣсь довольно явственно выступаютъ черты премірной человѣкообразности [135]), но онѣ носятъ чисто мессіанскій смыслъ [136]), а этимъ подтверждается наше прежнее сужденіе о тѣсномъ соотношеніи іудейской идеи предсуществованія къ космологіи. Мысли о спеціальномъ прообразѣ человѣчества, во всей строгости, тутъ не заключается. Даже допускающіе вліяніе цитованнаго апокрифическаго памятника на новозавѣтную терминологію высказываютъ [137]), что „философическая концепція идеальнаго человѣка или олицетвореннаго моральнаго идеала была чужда сознанію Палестинскаго іудейства того времени" [138]).

Отсюда вторымъ нашимъ тезисомъ будетъ то положеніе, что въ іудействѣ не было яснаго и развитаго представленія о премірной собственно человѣческой прототипичности, которое навязывается св. Апостолу языковъ.

Значитъ, критика не находитъ самаго terminum comparationis и выводитъ свое тенденціозное толкованіе Павлова уче-

---

[132]) LV, 4 у о. *А. В. Смирнова*, стрн. 348 = *A. Dillmann*, S. 27; *R. H. Charles*, p. 148.

[133]) LXIX, 29 у о. *А. В. Смирнова*, стрн. 379 («сынъ мужа») = *A. Dillmann*, S. 40 («der Son des Mannes»); *R. H. Charles*, p. 182 («the Son of Man»).

[134]) XLVI, 3 у о *А. В. Смирнова*, стрн. 335—336 = *A. Dillmann*, S. 23; *R. H. Charles*, p. 128—129.

[135]) *Jules Bovon*, Théologie du N. T., p. 298.

[136]) Однако Doc. *Eugen Ehrhard* по отношенію къ апокрифической апокалиптикѣ констатируетъ (Der Grundcharakter der Ethic Jesu im Verhältniss zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiasbewusstsein. Freiburg i. B. und Lpzg 1895, S. 35), какъ мало въ мессіанскихъ понятіяхъ позднѣйшаго (послѣплѣннаго) іудейства настоящее земное — переходило въ потустороннее (sein Diesseits in Wahrheit ein Jenseits ist).

[137]) The Book of Enoch and the New Testament by the Rev. *R. H. Charles* въ «The Expository Times» Vol. IV, No. 7 (April, 1893: Edinburgh), p. 301—302.

[138]) Нужно замѣтить, что «книга Еноха» и другіе апокрифы отвергаются іудействомъ частію именно вслѣдствіе намековъ на идею предсуществованія Мессіи: *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie II, S. 753 и ср. 739.

нія почти совсѣмъ изъ ничего. Ей необходимо сочетать апокрифическое представленіе съ другими іудейскими мнѣніями, дабы пріобрѣсти хоть внѣшнюю основательность для своихъ реконструкцій въ томъ направленіи, что эллинскій благовѣстникъ признавалъ просто идеальную человѣчность въ премірномъ Христѣ.

Опору обыкновенно усматриваютъ въ кабалистикѣ [139]). Держась эманатическихъ началъ [140]), она собираетъ воедино всю изливающуюся силу неисчерпаемаго свѣта и сосредоточиваетъ ее въ нѣкоемъ Адамѣ Кадмонѣ. Это—первый человѣкъ, перворожденный Божій и служитъ первичнымъ источникомъ, изъ котораго все истекаетъ [141]). Сюда относятся прежде всего десять собственныхъ его излученій или „сефиротовъ" и затѣмъ уже самые міры. По этой причинѣ высшій Адамъ есть макрокосмъ, все содержащій въ себѣ, между тѣмъ низшій приравнивается къ микроскому [142]), ибо все заимствуетъ отъ всего [143]). Прежде творенія не было никакой формы, но потомъ „Вѣчный произвелъ небеснаго человѣка (אָדָם עִלָּאָה), и этотъ сталъ колесницею (מֶרְכָּבָה) для Его нисхожденія" [144]). Было много міровъ, и всѣ они разрушились [145]), „потому что еще не былъ образованъ человѣкъ. Форма человѣка все заключаетъ въ себѣ и все ею сохраняется. Поелику ея не было, міры не могли ни существовать, ни держаться и исчезали до тѣхъ поръ, пока не появилась форма человѣка: тогда — вмѣстѣ съ

---

[139]) Ср. Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden. Ein historische Skizze. Aus dem Französischem des *S. Munk*, mit erläuternden und ergänzenden Anmerkungen von Dr. B. Beer. Lpzg 1852. S. 55: «Главнѣйшіе догматы христіанской Церкви заимствованы изъ каббалистической философіи» (*Beer*). Ср. еще въ трактатѣ первомъ въ прим. 53 на стрн. 26.

[140]) Ср. *Leonh. Berthold*, Christologia Judaeorum, p. 110.

[141]) Ср. *F. Nork*, Rabbinische Quellen, S. LXXV—LXXVI.

[142]) Ср. *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie II, S. 573.

[143]) *Jacobi Bruckeri* Historia critica philosophiae ab initiis monarchiae Romanae, ad repurgatas usque literas. Tomus secundus, Lipsiae 1742. P. 900—1000. 1018—1019.

[144]) La Kabbala ou la philosophie religieuse des Hébreux. Par Prof. *Ad. Franck*. Paris 1843. P. 173.

[145]) Эта идея встрѣчается и у нѣкоторыхъ раввиновъ: такъ, р. Аббагу (III IV в.) училъ, будто «Богъ творилъ міры и разрушалъ ихъ, пока Онъ не создалъ совершеннѣйшій, о которомъ сказано: *и се добра зѣло*». См. *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie I, S. 914.

нею—возродилось все подъ другимъ именемъ" [146]). Этотъ человѣкъ есть одновременно и сокращеніе и наилучшее завершеніе творенія; посему онъ и созданъ въ шестой день. Съ его появленіемъ закончилось все—и міръ высшій и міръ низшій, поскольку все содержалось въ человѣкѣ, и онъ объединялъ всѣ формы" [147]). При этомъ „онъ былъ образомъ не только міра и всей совокупности бытія со включеніемъ вѣчнаго; онъ также есть и образъ Бога въ цѣлостности Его безконечныхъ аттрибутовъ. Это присутствіе Божіе на землѣ,—небесный Адамъ, который, возникнувъ изъ верховнаго первичнаго мрака, произвелъ Адама земного" [148]), почему последній называется сыномъ небеснаго [149]). Вообще, „должно различать человѣка высшаго отъ низшаго, и *оба они не существуютъ другъ безъ друга*". Изъ такой неразрывной связи объясняются и всѣ достоинства Адама второго съ его потомствомъ. „Нельзя думать, что человѣкъ состоитъ лишь изъ плоти, кожи, костей и жилъ: да не будетъ этого! Главнѣйшее въ немъ душа, а все прочее — просто одѣяніе, покровъ, но не въ нихъ человѣкъ, который (при смерти) разрѣшается отъ нихъ. Впрочемъ, всѣ эти части нашего тѣла соотвѣтствуютъ сокровеннымъ планамъ верховной мудрости. Кожа представляетъ небо, которое надъ всемъ распространяется и все покрываетъ—подобно одеждѣ. Тѣло напоминаетъ грубую сторону универса. Кости и жилы изображаютъ небесную колесницу, низшихъ силъ, служителей Божіихъ. Все это покровъ, ибо внутри сокрыта тайна небеснаго человѣка. По сравненію съ земнымъ человѣкомъ, — небесный Адамъ есть внутренній, и внизу все происходитъ такъ, какъ и вверху. Но на небѣ, обнимающемъ вселенную, мы видимъ различныя фигуры звѣздъ и планетъ, возвѣщающихъ сокровенныя и глубокія таинства: — не менѣе того и кожа, облегающая наше тѣло, носитъ формы и черты, являющіяся какъ бы планетами или звѣздами нашего тѣла. Всѣ эти формы имѣютъ смыслъ

---

[146]) *Ad. Franck*, La Kabbala, p. 209.

[147]) Cp. *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie III, 2, S. 142.

[148]) *Ad. Franck*, La Kabbala, p. 229—230. Cp. *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie III, 2, S. 142.

[149]) Jesus der wahre Messias, aus der alten und reinen jüdischen Theologie dargethan und erläutert. Nebst einer Vorrede von der Geschichte der jüdischen Orthodoxie und einem dreifachen Register von *Christian Schöttgen*. Lpzg 1748. S. 461.

отраженія и достойны особаго вниманія мудрыхъ, которые умѣютъ читать въ лицѣ человѣка“ [150]). Не удивительно, если, при такомъ воззрѣніи, и внѣшность человѣческая превращается въ предсуществующую идею тѣла, служащую принципомъ индивидуализаціи людей [151]). „Въ тотъ моментъ, когда на землѣ совершается зачатіе, Святый (—да будетъ благословенно Его имя!—) ниспосылаетъ форму человѣка съ божественною на ней печатію... Она небеснаго происхожденія, и—по ея участію—происходитъ то, что Богъ создаетъ человѣка по образу Своему. Въ минуту оставленія своего небеснаго жилища каждая (предсуществующая) душа является предъ верховнымъ царемъ, облеченною въ возвышенную форму съ чертами, подъ которыми она должна обнаруживаться внизу“ [152]).

Вотъ все существенное, что̀ въ іудейской кабалистикѣ касается разсматриваемаго предмета [153]). Мы намѣренно даемъ пунктуальныя и пространныя справки, потому что адепты новозавѣтной историко-генетической критики ограничиваются слишкомъ общими указаніями, не представляя точныхъ свѣдѣній [154]). Это открываетъ имъ легкую возможность догматически утверждать зависимость св. Павла отъ іудейскаго богословія по всей линіи, поскольку второе неопредѣлено и допускаетъ всяческія инородныя привнесенія. Естественно, что у нихъ все оказывается безспорнымъ даже тамъ, гдѣ de facto господствуетъ абсолютное сомнѣніе. Оно возникаетъ съ разныхъ сторонъ и постепенно получаетъ несокрушимую интенсивность.

---

150) *Ad. Franck,* La Kabbala, p. 179. Ср. *J. Hamburger,* Real-Encyclopädie III, 2, S. 142—143.

151) *Ad. Franck,* La Kabbala, p. 230—231.

152) *Ad. Franck,* La Kabbala, p. 234—235.

153) Ср. *Chr. Schoettgenii* Horae hebraicae et talmudicae I. p. 670 sequ. II, p. 250. 270—271.

154) По этой причинѣ подобныя предубѣжденія сдѣлались своего рода idola tribus, которымъ покланяются безъ всякаго разсужденія. Въ примѣръ указываемъ на трудъ *Ernst Teichmann*'a Die paulinische Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptic (Freiburg i. B. und Lpzg 1896), гдѣ авторъ, принимая отожествленіе 1 Кор. XV, 45 съ Быт. II, 7 въ смыслѣ созданія перваго—психическаго—и второго—пневматическаго—Христа, съ догматическою аподиктичностію замѣчаетъ (S. 48): «и этому не должно удивляться, потому что іудейская теологія въ 1 и 2-й гл. кн. Бытія усматривала два разныя творенія—тамъ небеснаго, здѣсь земного Адама».

Прежде всего, каббалистическая теософія болѣе или менѣе законченнаго образца относится къ позднѣйшему времени, почему мы не въ правѣ передвигать ее цѣликомъ за грань христіанской эпохи [155]). Это — истина, незыблемая и не нуждающаяся въ аргументаціи [156]). Въ такомъ случаѣ критика лишается всякой опоры, выводя ante изъ post [157]). Но допустимъ, что каббалистическіе міазмы уже носились въ религіозной іудейской атмосферѣ перваго вѣка нашей эры и отмѣченные элементы въ раздробленности существовали въ народныхъ созерцаніяхъ [158]),—и тогда дѣло ничуть не поправляется [159]). Скорѣе наоборотъ, потому что основная стихія

---

[155]) Даже *C. Siegfried* полагаетъ (Philo von Alexandrien, S. 221), что въ дофилоническую эпоху были лишь зачатки ученія о небесномъ человѣкѣ, но и это ограничительное сужденіе основывается у него исключительно на теоретическихъ соображеніяхъ, крайне не твердыхъ.

[156]) См., напр., *W. de Wette*, Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwickelung dargestellt. Erster Theil, die biblische Dogmatik enthaltend. Zweyte Auflage, Berlin 1818. S. 174. 175 Anm. *e. g. Jos. Langen*, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, S. 428. *Aug. Wünsche*, Die Leiden des Messias, S. 95 Anm. *J. Fr. Clarke*, The Ideas of the Apostle Paul, p. 428. *C. F. Nösgen*, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II, S. 226,2.

[157]) Образецъ сему см. хотя бы у Prof. D. *Car. Frid. August. Fritzsche*, Pauli ad Romanos Epistola, tom. I (Halis Saxonum 1836), p. 318 sequ. ad Rom. V, 14), гдѣ—для доказательства связи идеи Адама второго съ понятіемъ о Мессіи въ іудейско-раввинскомъ духѣ—дѣлается ссылка на сочиненіе Neve Schalom («Adamus postremus est Messias»), хотя оно принадлежитъ еврейскому писателю конца XV-го в. р. Аврааму изъ Каталоніи: *Ant. Hulsii* Theologia judaica de Messia, p. 9; Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther von Prof. *F. Godet*, deutsch bearbeitet von P. und K. Wunderlich. Zweiter Theil, Hannover 1888. S. 231.

[158]) Cp. *Ad. Franck*, La Kabbala, p. 71. *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie II, S. 558. 576. 258. 262. 269. *A. Cowley*, Some Remarks on Samaritan Literature and Religion въ «The Jewish Quarterly Review» Vol. VIII, No. 32 (July, 1896), p. 573—574. Баронъ *Д. Г. Гинцбургъ*, Каббала, мистическая философія евреевъ въ журналѣ «Вопросы философіи и психологіи» VII (1896), 3, стрн. 279 сл.

[159]) *V. H. Stanton*, The Jewish and the Christian Messiah, p. 130: «Зародыши каббалистической доктрины о шехинѣ и под., конечно, могли существовать во времена св. Павла и св. Іоанна, но... эти идеи были связаны съ мессіанскими надеждами не болѣе, чѣмъ Логосъ у Филона». Ср. *Joh. Lutterbeck*, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe I, S. 223 flg. *E. W. Hengstenberg*, Christologie des Alten Testaments III, 2 (Berlin 1857), S. 83. *H. Graetz*, Geschichte der Juden III, S. 101. *A. Edersheim*, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 44—45.

каббалистики не чисто іудейскаго характера и обязана вторженію дуалистически-эманатическихъ воззрѣній, которыя іудейскіе мистики хотѣли согласовать съ исконными понятіями еврейской религіи [160]). Естественно, что и въ этомъ видѣ каббалистическія мечтанія нельзя приписывать Палестинскому раввинизму, хотя Савлъ былъ воспитанъ именно въ его школѣ. Наконецъ, каббалистическая система далеко не тожественна съ тѣмъ, что усвояется благовѣстію Апостола языковъ. Ближайшее соотношеніе человѣка небеснаго и земного въ ней весьма не отчетливо и не связано тѣсно съ библейскимъ повѣствованіемъ о твореніи. Ученые здѣсь совершаютъ едва ли простительный подлогъ, выпуская рѣзкій филонизмъ подъ раввинистическимъ штемпелемъ [161]). Мы должны выдѣлить прочное и формулировать собственное каббалистическое содержаніе.

Оно концентируется въ той идеѣ, что человѣкъ служитъ вѣнцомъ реальнаго божественнаго обнаруженія и исчерпываетъ въ себѣ всю его эссенцію. По этой причинѣ все созданное существуетъ лишь для него и чрезъ него, а иначе погибаетъ безвозвратно. Вслѣдствіе такой причинно-условливающей связи изначально возникаетъ Адамъ Кадмонъ, служащій основою всякаго бытія и въ человѣческомъ образѣ предваряющій его. Отсюда является премірная идеальная человѣчность въ качествѣ принципа міробытія, которое ею держится и ради нея развивается. Поэтому оно необходимо достигаетъ своего завершенія въ реальномъ человѣкѣ, выражающемъ всю полноту творчества [162]). Такъ совершается происхожденіе земного Адама чрезъ небеснаго и въ подражаніе ему. Значитъ: важнѣйшими моментами каббалистическаго ученія были не довольно ясныя предположенія о двойственности человѣка и идеально-реальномъ предначертаніи для перстнаго.

Имѣются ли они въ христологіи св. Павла?

---

[160]) Ср. *S. Munk* — *B. Beer*, Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden, S. 5. 12. 52. *Br. F. Westcott*, An Introduction to the Study of the Gospels, London 1888, p. 148. Dr. *S. A. Hirsch*, Jewish Philosophy of Religion and Samson Raphael Hirsch въ «The Jewish Quarterly Review» II, 2 (January, 1890), p. 114—115.

[161]) Это прямо признаетъ, напр., *О. Пфлейдереръ* своею фразой, приведенной на стрн. 590 къ прим. 114.

[162]) Ср. *A. Fr. Gfrörer*, Das Jahrhundert des Heils II, Stuttgart 1838, S. 53.

Критика отвѣчаетъ съ категорическою рѣшительностію [163]) и въ свое оправданіе ссылается на 1 Кор. XV, 47. Тамъ сказано, что „первый человѣкъ изъ земли перстный; второй человѣкъ Господь съ неба“ [164]). Этотъ послѣдній яко бы предсуществовалъ въ такомъ видѣ прежде и лишь обнаружился въ историческомъ Христѣ, Который дотолѣ обладалъ идеальною человѣчностію. Въ этомъ усматриваютъ основаніе, почему порядокъ извращается, ссылаясь на то, что въ сферѣ бытія феноменальнаго премірный открылся позднѣе [165]).

Согласимся что, это вѣрно [166]). Въ такомъ случаѣ далѣе требуется доказать, что этотъ ὁ δεύτερος ἄνθρωπος былъ домірно идеальнымъ и при томъ въ человѣческомъ образѣ. Обѣ эти мысли, особенно желательныя для критики, извлекаются изъ апостольскаго текста съ крайнимъ насиліемъ и поразительно неудачнымъ результатомъ.

Одна изъ нихъ привязывается къ термину ἐξ οὐρανοῦ и находитъ для себя ту вѣроятность, что здѣсь какъ бы прямо отмѣчается нисшествіе съ неба въ новой формѣ космической матеріальности. Для оцѣнки подобной интерпретаціи мы считаемъ нужнымъ энергически напомнить о параллелизмѣ членовъ разбираемаго стиха. Въ немъ точное сопоставленіе двухъ рядовъ, и они взаимно соотвѣтствуютъ другъ другу. Тогда съ нб҃се будетъ замѣнять ѿ землѝ пе́рстенъ въ тожествен-

---

[163]) Полагаемъ, что въ этомъ же смыслѣ нужно понимать и обычно таинственную фразу *Вл. С. Соловьева* (въ предисловіи къ вышеназванной статьѣ барона Гинцбурга: «Вопросы философіи и психологіи» VII, 3, стрн. 278): «Эта (каббалистическая) идея человѣка, какъ абсолютной и всемірной (?) формы, ...есть подлинная библейская (?!) истина, переданная христіанскому міру апостоломъ Павломъ».

[164]) О чтеніи этого стиха — съ удержаніемъ термина ὁ Κύριος, далеко не безразличнаго для мысли, — см. у *John Will. Burgon*, The Causes of the Corruption of the Traditional Text, p. 218—223.

[165]) *O. Pfleiderer*, Das Urchristenthum, S. 213. *H. J. Holtzmann*, Neutestamentl. Theologie II, S. 77. *A. H. Franke* въ «Studien und Kritiken» 1887, I, S. 340. Ср. выше на стрн. 589 къ прим. 110. 111.

[166]) См. однако *C. F. Nösgen*, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II, S. 257, 2. Нужно замѣтить и твердо помнить, что и въ зогарическихъ представленіяхъ небесный Адамъ считался (хронологически) позднѣйшимъ (*F. Nork*, Rabbinische Quellen, S. 264), почему для сохраненія идеи прототипичности допускали даже тройственнаго Адама: ibid., l. cit. u. S. XCII; ср. *Chr. Schoettgenii* Horae hebraicae et talmudicae I, p. 671.

номъ значеніи. Это съ несомнѣнностію выражено у св. Павла въ дальнѣйшемъ, гдѣ (1 Кор. XV, 48. 49)—по аналогіи съ ὁ χοϊκός—употребляется ὁ ἐπουράνιος. Данное наблюденіе для насъ чрезвычайно важно, потому что оно отнимаетъ всякую почву у критико-генетическихъ построеній. Понять это настолько легко, что мы можемъ ограничиться простымъ константированіемъ факта. Если ἐξ οὐρανοῦ говоритъ о предбытіи второго человѣка, то это должно быть не менѣе обязательно и для перваго по ἐκ γῆς. Логика эта неотвратима и приводитъ къ явной нелѣпости, будто перстный нѣкогда существовалъ въ землѣ. Само собою понятно, что допустить этого нельзя, а потому и предшествующее заключеніе будетъ невозможностію и не содержится въ словахъ Апостола.

Отсюда вытекаетъ, что реченіе ἐξ οὐρανοῦ толкуется ложно. По этому предмету есть спеціальныя работы детальнаго свойства, въ которыхъ вопросъ подвергнутъ тщательному разсмотрѣнію [167]). Для насъ интересны главнѣйшіе итоги. У Мѳ. XXI, 25 ἐξ οὐρανοῦ примѣняется къ крещенію Іоаннову и означаетъ единственно то, что по своему источнику оно выходитъ изъ сферы космическаго, какъ и ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ Рим. I, 18, свыше поражающій языческое непотребство. Равно σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ Мѳ. XVI, 1 свидѣтельствуетъ о желаніи фарисеевъ получить знаменіе, превышающее всѣ земныя потенціальности. Согласно этому успѣхъ крещенія Господомъ выводится у Іп. III, 27 ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, откуда почерпается его превосходящая сила, а тѣло воскресенія, будучи небеснымъ, называется οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ (2 Кор. V, 2. 1). Вездѣ съ рельефностію выступаетъ тотъ оттѣнокъ, что наименованіемъ „небесный" характеризуется *качество* вещи. Тоже видимъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ. Поелику небо считается мѣстомъ обитанія Божія, все божественное исходитъ съ небесъ и независимо отъ земного по своему возникновенію. Это—идея отрѣшенности отъ міра, превосходства надъ нимъ по несродности ему. Она встрѣчается и въ тогдашней іудейской литературѣ. Что Исаакъ не различилъ Іакова при благословеніи,—это было „по соизволеніи съ неба, которое отняло чувство

---

[167]) Der Mensch aus dem Himmel. Ein Beitrag zum Veständniss der paulinischen Christologie von Prof. *W. Lütgert* въ сборникѣ «Greifswalder Studien. Teologische Abhandlungen Hermann Cremer zum 25jährigen Proffessorenjubiläum dargebracht». Gütersloh 1895. S. 209—228.

его“ [168]). Талмудъ (**Mischna, Sanhedrin XI, 1** и **Gemara fol. 99** *a*) лишаетъ будущей жизни того, кто думаетъ, что законъ не съ неба, и тѣмъ самымъ объявляетъ его человѣческимъ изобрѣтеніемъ,—не отъ Святаго, а изъ устъ Моисея [169]). Эта терминологія совпадаетъ съ новозавѣтною и убѣждаетъ окончательно, что библейскій языкъ топографически выражаетъ сверхмѣрное достоинство извѣстнаго событія. Оно бываетъ на землѣ, но по своей энергіи переступаетъ космическія условія и требуетъ для себя высшей причины. Потому здѣсь ни мало не указывается на раннѣйшее бытіе, какъ несомнѣнно по перечисленнымъ примѣрамъ [170]). Результатъ понятенъ: ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ „не говоритъ ни того, что Христосъ былъ прежде человѣкомъ на небѣ и потомъ пришелъ на землю, ни того, что самое начало Его жизни произведено Богомъ; оно гласитъ только, что вся Его личность—во всемъ своемъ теченіи и во всѣхъ частныхъ актахъ—была божественною по источнику“ [171]) и имѣетъ спеціально божественное происхожденіе [172]).

Примѣнимъ эти данныя къ апостольскому тексту, и у насъ получится, что въ немъ рѣчь исключительно объ историческомъ явленіи Господа съ момента Его воплощенія [173]). Прошедшаго св. Павелъ не касается и разсуждаетъ лишь о настоящемъ и будущемъ. Это разумѣніе оправдывается всѣмъ

[168]) Книга Юбилеевъ XXVI, 18 у о. *А. В. Смирнова*, стрн. 134=*R. H. Charles:* «The Jewish Quarterly Review» VI, 24 (July, 1894), p. 733, и The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees, p. 96. 97.

[169]) Ср. *Aug. Wünsche:* Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien, S. 249—250; Der Babylonische Talmud II, 3 (Lpzg 1889), S. 206—207.

[170]) Ср. *Jules Boron*, Théologie du N. T. II, p. 256. *H. Schultz*, Die Lehre von der Gottheit Christi, S. 413.

[171]) *W. Lütgert*, Der Mensch aus dem Himmel въ «Greifswalder Studien», S. 216. 222.

[172]) *W. Lütgert* ibid., S. 219. Нѣсколько смутно и крайне искусственно выражаетъ эту идею *W. Baldensperger*, говоря (Das Selbstbewusstsein Jesu, S. 179,1), что небесный человѣкъ св. Апостола Павла есть «совершенно новое второе изданіе человѣка» и что «онъ получаетъ свою оріентацію съ неба, а не изъ существа человѣка».

[173]) Подробности вопроса сюда не относятся, а потому мы и оставляемъ безъ разсмотрѣнія, разумѣетъ ли св. Павелъ небеснаго человѣка съ момента воплощенія Сына Божія или съ воскресенія Іисуса Христа. Ср. у *F. Godet* (Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther II, S. 234—236), который принимаетъ первую возможность, и у *W. Lütgert*'а, болѣе склоняющагося (въ «Greifswalder Studien», S. 211 flg.) ко второму рѣшенію: *R. Schmidt*, Die Paulinische Christologie, S. 108 flg.;

ходомъ рѣчи. Она носитъ рѣзко эсхатологическую окраску [174]) и желаетъ приблизить къ человѣческой мысли тайну тѣлеснаго воскресенія умершихъ [175]). Естественно, что и всѣ ея подробности направляются къ этой цѣли, связаны единственно съ этимъ отдаленнымъ событіемъ. Взоръ Апостола простирается въ глубь исторической перспективы и подмѣчаетъ преемство перстнаго и духовнаго. Первое было и есть, второе будетъ, но еще не наступило. Иначе вышло бы, что уже ранѣе были и небесные потомки небеснаго Адама, между тѣмъ „не духовное прежде, а душевное, потомъ духовное" (1 Кор. XV, 46). Поэтому и мы пока носимъ образъ перстнаго; во образъ же небеснаго облечемся впослѣдствіи (XV, 49), когда ожидаемый съ небесъ Христосъ *преобразитъ тѣло смиренія нашего, яко быти сему сообразну тѣлу славы Его* (Филипп. III, 20—21; ср. Рим. VIII, 17—18. 29). Ясно до неотразимости, что все это относится не къ предшествующему Господу и Его совсѣмъ не затрогиваетъ [176]).

На основаніи сказаннаго мы въ правѣ утверждать со всею рѣшительностію, что критика совсѣмъ не доказала искомой ею „преэкзистенціи" небеснаго Адама въ нужномъ для нея качествѣ. Тѣмъ менѣе ей удается убѣдить, что въ томъ премірномъ состояніи его бытіе равнялось идеальной человѣчности [177]).

Aug. Sabatier, L'Apôtre Paul, p. 292; *O. Pfleiderer*, Der Paulinismus, S. 32. 118. 165; *B. Weiss*, Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T., S. 297 flg.; *P. Lobstein*, La notion de la préexistence, p. 34—35.

[174]) См. *F. Godet*, Introduction au Nouveau Testament I, p. 141.

[175]) *Jules Bovon*, Théologie du N. T. II, S. 258.

[176]) Ср. *F. Godet*, Introduction au N. T. I, p. 341—342. *R. Schmidt*, Die Paulinische Christologie, S. 108. The Resurrection of the Dead. An Exposition of 1 Corinthians XV by the late Prof. *William Milligan*. Edinburgh 1895. P. 182 sequ. *Ch. Aug. Briggs*, The Messiah of the Apostles, p. 117,... *Johannes Gloel*, Der Heilige Geist in der Heilsverkündingung des Paulus, Halle a. S. 1888, S. 117. Prof. *Wolfgang Friedrich Gess*, Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniss und den Zeugnissen der Apostel, zweite Abthl. (Basel 1878), S. 127—128. Даже и *O. Pfleiderer* допускаетъ (Der Paulinismus, S. 116—117), что «онтологически-трансцедентальное представленіе о Мессіи, какъ небесномъ человѣкѣ, примѣняется у св. Павла ко Христу лишь съ момента освобожденія духа святыни отъ плоти въ воскресеніи». Подобно сему *H. J. Holtzmann* соглашается (Neutestamentl. Theologie II, S. 85), что 1 Кор. XV, 47 «относится не столько къ предсуществующему, сколько къ воскресшему и разрушившему смерть духовному Христу, Который сталъ теперь личнымъ принципомъ».

[177]) Поэтому еще *Campeg. Vitringa* справедливо предостерегаетъ (Sa-

Попытки этого рода отличаются полнѣйшею произвольностію. За исходный пунктъ берется 1 Кор. XV, 45. Св. Павелъ аргументируетъ то положеніе, что бываютъ разныя тѣла—душевныя и духовныя. Въ свое оправданіе онъ приводитъ затѣмъ библейскій авторитетъ: *тако и писано есть: бысть первый человѣкъ Адамъ въ душу живу, послѣдній Адамъ въ духъ животворящъ.* Предваряющая формула заставляетъ догадываться о библейской цитатѣ, какою для одной части стиха служитъ Быт. II, 7. Поэтому допускаютъ, что и для второй должно быть соотвѣтствующее мѣсто. Мнѣнія на этотъ счетъ неопредѣленны и расходятся въ точнѣйшемъ прикрѣпленіи. Шэттгенъ [178])—вопреки Лайтфуту [179])—думалъ вывести оба члена изъ Быт. II, 7 [180]), при чемъ „дыханіе жизни“ (נִשְׁמַת חַיִּים) отождествлялось съ ψυχὴν ζῶσαν, а „душа живая“ (נֶפֶשׁ חַיָּה) съ πνεῦμα ζωοποιοῦν; другіе параллелизуютъ обратно, но съ тою же цѣлію раскрыть, будто Апостолъ „находитъ тамъ извѣстіе о двойственномъ твореніи“ [181]).

Мы рѣшительно не постигаемъ, какъ можно привязать это каббалистическое представленіе къ словамъ Моисея. Сами по себѣ они настолько просты и ясны, что не допускали недоразумѣній. Въ нихъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на разные типы человѣчности, потому что „душею живой“ обнимаются всѣ организованныя земныя существа безъ всякихъ изъятій (ср. Быт. I, 20, 21). Въ такомъ случаѣ этимъ удостовѣряется, что и человѣкъ вошелъ въ рядъ земныхъ живыхъ обитателей, хотя и особымъ творческимъ актомъ непосредственнаго вдуновенія, оживотворившаго перстное созданіе [182]). Дотолѣ послѣднее не обладало жизненностію, или она была низшею и всего менѣе идеальною. Это одно непрерывное дѣйствіе, от-

---

crarum observationum libri quatuor, Franequerae 1700, p. 138 annot.) противъ отождествленія Павлова ученія съ каббалистическимъ.

[178]) Horae hebraicae et talmudicae I, p. 671 671.

[179]) Hebrew and Talmudical Exercitations IV (Oxford 1859). p. 273: «But where is the latter? Throughout the whole sacred book».

[180]) Сходно и *Aug. Clemen*, Der Gebrauch des Alten Testamentes in den neutestamentlichen Schriften, S. 202—203.

[181]) *H. Vollmer*, Die Alttestametlichen Citate bei Paulus, S. 54—55.

[182]) Ср. *Aug. Dillmann*, Handbuch der alttestamentlichen Theologie, S. 355: «Животныя и жизнь животная произведены—такъ сказать—общимъ божественнымъ вдуновеніемъ, проникающимъ всю природу, а человѣкъ получаетъ бытіе чрезъ особенный актъ со стороны Бога и чрезъ Его вдуновеніе пріобрѣтаетъ въ собственность божественное дыханіе»

носящееся къ сферѣ феноменально космической, поелику объ немъ сообщается послѣ упоминанія о законченномъ образованіи тварнаго міра до всякаго полевого кустарника и всякой полевой травы (Быт. II, 5) включительно. Въ этомъ смыслѣ понималъ библейскій разсказъ и св. Павелъ, когда — на основаніи его — говорилъ, что жена отъ мужа (1 Кор. XI, 8) и Адамъ созданъ прежде Евы (1 Тим. II, 13).

Таково было распространенное и твердое христіанское убѣжденіе, прямо отрицающее всѣ перетолкованія критики. Она вынуждена признать безплодность своихъ усилій въ этомъ направленіи и прибѣгаетъ къ искусственной защитѣ, будто Быт. I, 26 передаетъ именно о происхожденіи идеальнаго человѣка [183]). Эта апологія по своей суетности граничитъ съ разобранною и не превосходитъ ее по степени разумности [184]). Названное извѣстіе касается шестого дня міротворенія и отмѣчаетъ дальнѣйшую стадію, а ранѣе мы читаемъ о бытіи космическомъ. Къ нему, очевидно, причисляется и человѣкъ въ качествѣ высшаго момента обнаруженія міротворческихъ плановъ [185]). И, дѣйствительно, предъ нами являются мужчина и женщина во всей ихъ естественной реальности, ибо — по заповѣди Божіей — имъ предстоитъ плодиться и размножаться (I, 27 — 28)... Едва ли необходимо даже подчеркивать, что связь этого реферата съ 1 Кор. XV, 45 ничѣмъ не отмѣчается и изобрѣтена единственно ради тенденціозной теоріи. Поэтому еще со временъ Бенгеля спра-

[183]) Такъ *O. Pfleiderer*, Das Urchristenthum, S. 213; *C. Holsten*, Zum Evangelium des Paulus und Petrus, S. 72, хотя въ Das Evangelium des Paulus говоритъ (S. 432—433), что не все можно вывести изъ Быт. I, 26; *A. Hausrath*, Neutestamentl. Zeitgeschichte II, S. 479, и въ «Bibel-Lexicon» von D. Schenkel IV, S. 416; Prof. *Oskar Holtzmann*, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Freiburg i. B. und Lpzg 1895, S. 24; *H. J. Holtzmann*, Neutestamentl. Theologie II, S. 76; *P. W. Schmiedel* въ «Hand-Commentar zum Neuen Testament» II, 1, S. 202; *O. Cone*, The Gospel and ist Earliest Interpretations, p. 187: «Повидимому, Павелъ въ своей христологіи отправляется отъ идеи двоякаго творенія человѣка, поддерживаемой, можетъ быть, двойственнымъ разсказомъ книги Бытія, — отъ идеи „земного“ человѣка, Адама, и небеснаго, „Христа“».

[184]) *F. Godet* въ этихъ попыткахъ видитъ (Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther II, S. 230 Anm.) «Proben geistiger Gymnastik».

[185]) Поэтому неудивительно, если *C. Holsten* (Das Evangelium des Paulus, S. 433) рѣшается думать, будто и «послѣдній Адамъ приведенъ въ бытіе πνεῦμα ζωοποιοῦν, творческою дѣятельностію Божіей». Ср. къ прим. 113 на стрн 590.

ведливо думали, что вторая половина апостольскаго изреченія принадлежитъ всецѣло св. Павлу и лишь по формѣ приспособлена къ первой для рельефнаго контраста [186]). Вмѣстѣ съ этимъ окончательно падаетъ вся гипотеза, будто онъ понималъ исторію міротворенія въ духѣ іудейско-каббалистическихъ мнѣній [187]). У Апостола языковъ не находится ученія и объ идеальной человѣчности: это нашъ третій заключительный выводъ.

Теперь мы разсмотрѣли вопросъ со всѣхъ сторонъ, выдвигаемыхъ критическою наукой, и можемъ отвѣчать ей съ краткою категоричностію. Она увѣряетъ насъ, что эллинскій благовѣстникъ мыслилъ во Христѣ предсуществующаго идеальнаго человѣка, котораго онъ позаимствовалъ изъ іудейскихъ воззрѣній. По тщательномъ сличеніи оказывается, что всѣ элементы Павловой христологіи глубоко оригинальны [188]) и не имѣютъ самой отдаленной аналогіи съ разрозненными и смутными іудейскими мечтаніями. Въ нихъ премірность совсѣмъ не тожественна съ отрѣшенностію отъ космоса и скорѣе служитъ связующею гранью съ Верховнымъ Богомъ, пребывающимъ въ деистической неприступности. Поэтому „довременный“ іудейскій посредникъ всецѣло тяготѣетъ къ міру, и его роль сводится собственно къ спасительной идеализаціи послѣдняго. Св. Павелъ чуждъ подобнаго приниженія и усвояетъ Господу совершенную самобытность, ни мало не условливаемую міровымъ теченіемъ. Въ него Онъ входитъ, какъ высшій, и спасаетъ въ силу абсолютнаго превосходства. Эти функціи не исчерпываютъ Его существа и были актами добровольнаго божественнаго благоволенія. Естественно, что и воспринятое Христомъ человѣчество было только моментомъ реализаціи искупительнаго промышленія и не простирается назадъ за

[186]) *J. A. Bengelii* Gnomon Novi Testamenti, p. 688: «coetera Paulus addit, ex natura oppositorum». Такъ и *Aem. Kautzsch*, который понимаетъ вводную формулу Апостола именно въ смыслѣ указанія на подобное приспособленіе къ библейскому выраженію и передаетъ ее такъ: secundum hanc sententiam etiam (καί) judicanda sunt, quae apud Mosen de hominis creatione leguntur (De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis, p. 89).

[187]) Соотвѣтственно этому Privatdoc. Dr. *Carl Clemen* въ 1 Кор. XV, 47 прямо находитъ (Die Chronologie der paulinischen Briefe aufs Neue untersucht, Halle a. S. 1893, S. 273,2) цитатъ изъ мидраша. Ср. *C. Weizsäcker*, Das apostolische Zeitalter, S. 572, гдѣ предполагается, что св. Апостолъ воспользовался «глоссой».

[188]) Ср. *A. Sabatier*, L'Apôtre Paul, p. 305.

фактическую черту воплощенія. И мы видѣли, что критика не въ состояніи утвердить своего тезиса, будто Апостолъ языковъ переносилъ въ премірныя сферы историческаго Избавителя и считалъ Его идеальнымъ человѣческимъ прототипомъ [189]). Напротивъ, въ Своемъ земномъ бываніи Онъ представлялъ явленіе небеснаго характера, неизъяснимое и непостижимое человѣческимъ способомъ даже путемъ наиполнѣйшаго облагодатствованія. Его достоинство было независимо отъ человѣчности и превышало ее до неизмѣримости.

Отсюда рѣшительная противность Павлова ученія іудейскимъ мессіанскимъ убѣжденіямъ въ самыхъ кардинальныхъ пунктахъ. Мы обратимъ вниманіе только на два главнѣйшіе. Система раввинизма, практически выродившаяся въ мертвый номизмъ, въ онтологическомъ отношеніи была запечатлѣна строжайшимъ монизмомъ абстрактной трансцедентальности, не дозволявшей и минимальнаго соприкосновенія съ космическою ограниченностію [190]). По этой причинѣ боговоплощеніе было для нея абсудною невозможностію по неимѣнію опоры для имманентной связи Бога и міра [191]). Тогда и высокое званіе Мессіи было просто Его сравнительнымъ превосходствомъ надъ прочими людьми и не указывало на божественность [192]). По Своему реальному бытію, Онъ происходилъ отъ Давида и — подоб-

[189]) *O. Cone*, The Pauline Teaching of the Person of Christ въ «The New World» III, 10, p. 291 говоритъ, что св. Павелъ «понималъ воплощеніе въ смыслѣ перехода небеснаго человѣка въ наши человѣческія условія, какъ совершенное по сомоотверженной любви оставленіе имъ своей славы и богоподобія и воспріятіе тѣла, сообразнаго земному».

[190]) *Это противъ S. Schechter*'а (Some Aspects of Rabbinic Theology въ «The Jewish Quarterly Review» VI, 23, p. 417—427; VI, 24, July 1894, p. 637), который свою мысль достаточно ясно выражаетъ уже въ самомъ заглавіи трактата: «God is Far, but n o t R e m o t e»; относительно подобнаго толкованія нужно замѣтить, что въ немъ несправедливо и незаконно преувеличивается безспорная идея всеобщаго божественнаго промышленія, ибо ею ни мало не исключается онтологически-метафизическое раздѣленіе *между Богомъ и міромъ*, а у насъ рѣчь идетъ именно объ этомъ предметѣ.

[191]) *F. Weber*, Die Lehren des Talmud, S. 152 = Jüdische Theologie, S. 157. Даже *C. Weizsäcker* признаетъ (Das apostolische Zeitalter, S. 122) «существенное *различіе* христіанской вѣры (въ Сына Божія) отъ іудейскаго представленія о предсуществованіи Мессіи на небѣ, ибо въ первой второе оживотворяется элементами личной дѣятельности въ воплощеніи».

[192]) Даже когда р. *Акиба—по поводу* Дан. VII, 9 — говорилъ, что здѣсь одинъ престолъ назначается для Бога, а другой для Мессіи, мысля

но всѣмъ другимъ потомкамъ—есть сынъ сыновъ Іессея [193]) или человѣкъ [194]). Его отличіе заключается лишь во внутреннемъ просвѣщеніи отъ Бога, но и тутъ Онъ равняется Аврааму, Іову и Езекіи и преимуществуетъ надъ первымъ развѣ въ сѣденіи одесную [195]), когда тотъ занимаетъ мѣсто ошую [196]). Сравненіе съ Ангелами также не свидѣтельствуетъ о Его премірной природѣ, потому что и праведники больше святыхъ Ангеловъ [197]). Такое воззрѣніе было неизбѣжнымъ для деистически-номистической іудейской догматики и приводило ее къ допущенію премірности одной мессіанской идеи, которая должна была осуществляться въ человѣческихъ предѣлахъ и чисто человѣческими средствами [198]). Поэтому справедливо утвер-

послѣдняго человѣкомъ въ качествѣ теократическаго царя; то р. Іосе усмотрѣлъ въ этомъ профанацію божественнаго существа: см. *J. Hamburger*, Real—Encyclopädie II, S. 40. 500. 739. 896; *C. Siegfried*, Philo von Alexandrien, S. 287—288. Въ Hieros Taanith II, 65*b* — примѣнительно къ Числ. XXIII, 19—говорится (*J. Levy*, Neuhebr. und Chald. Wörterbuch I, Lpzg 1876, S. 29*a*. *Oehler—v. Orelli* въ «Real—Encyklopädie» von Herzog—Hauck IX, S. 667; *E. Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 446; *J. Hamburger*, Real—Encyclopädie II, S. 5): «Р. Аббагу замѣтилъ: „если какой-нибудь человѣкъ скажетъ: я — Богъ, то онъ лжетъ (ибо человѣкъ—не Богъ); (если же онъ потомъ скажетъ) я—Сынъ человѣческій, то и въ этомъ послѣ раскается; (а если онъ, наконецъ, скажетъ) я взойду на небо, то (ему слѣдуетъ возразить:) скажетъ ли (Богъ), и не сдѣлаетъ; будетъ ли говорить, и не исполнитъ?"». *S. Justini M.* Dialog. c. Tryph., c. 49 (ap. Migne, gr. ser. t. VI, col. 581): πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι. Philos. IX, 30 (по edit. *Patrisius Cruice*, Parisiis 1860, p. 471; edit. Proff. *Lud. Duncker* et *F. G. Schneidewin*, Gottingae 1859, p. 492): γένεσιν... αὐτοῦ (τοῦ Χριστοῦ) ἐσομένην λέγουσιν (Ἰουδαῖοι) ἐκ γένους Δαβίδ... ἐκ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς ὡς πᾶσι νόμος (πᾶσιν ὅρος) γεννᾶσθαι ἐκ σπέρματος. Ср. еще *A. Kayser*, Die Theologie des Alten Testaments, S. 240.

[193]) Ср. *A. Edersheim*, History of the Jewish Nation, p. 439.

[194]) См. *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie, I. S. 749: «Die Person des Messias ist *eine menschliche*, von davidischer Abkunft, aber mit gewaltigen Geistesgaben».

[195]) Ср. *Leonh. Bertholdt*, Christologia Judaeorum, p. 101—102, not. 5.

[196]) Ср. *Ant. Hulsii* Theologia judaica de Messia, p. 435. *L. Bertholdt*, Christologia Judaeorum, p. 156 not. 1. *C. Siegfried*, Philo von Alexandrien, S. 10—11. *Aug Wünsche*, Die Leiden des Messias, S. 42.

[197]) *F. Weber*, De Lehren des Talmud, S. 341—342 — Jüdische Theologie, S. 356—358.

[198]) Въ Talm. Succa cap. V. fol. 52*a* (у *Ed. Böhl*. Christologie des Alten Testaments, S. 19) по поводу Псал. II, 8 замѣчено, что Мессія сказалъ Богу: «я не желаю отъ Тебя ничего другого *кромѣ жизни*», а Тотъ отвѣтилъ: «эта жизнь предназначена

ждають [199]), что Сынъ Божій ни въ какомъ видѣ не іудейское понятіе [200]), а оно было неотъемлемою частію богословія св. Павла. Но уже исторія Господа Спасителя позоромъ Голгоеы и кровію креста доказала, что въ этомъ предметѣ іудейство было живымъ отрицаніемъ и не допускало компромиссовъ [201]).

Въ такомъ случаѣ и „ex-раввинъ" Савлъ не могъ воспользоваться іудейскими мнѣніями [202]) объ идеальномъ человѣкѣ для характеристики божественнаго Мессіи въ историческомъ Христѣ Іисусѣ [203]). Ему отрѣзывались всѣ пути для

тебѣ еще прежде—въ указанныхъ псаломскихъ словахъ». См. Dr. *Aug. Wünsche*, Der Babylonische Talmud I, S. 400.

[199]) *H. H. Wendt*, въ «Zeitschrift für Theologie und Kirche» IV, 1, S. 39—40, и ср. Die Lehre Jesu II, S. 434 flg.: «Въ отношеніи къ существенному признаку Мессіи—„Помазанникъ"—исконное наименованіе „Сынъ Божій" обозначало только случайный моментъ очень неяснаго содержанія. Мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ принять, чтобы іудеями временъ Іисуса или, по крайней мѣрѣ, іудейскими книжниками удерживался вполнѣ опредѣленный смыслъ титула „Сынъ Божій" въ примѣненіи къ Мессіи». Ср. *J. Hamburger*, Real-Encyclopädie II, S. 740. 753.

[200]) *Didon*, Jésus Christ, Paris 1891, p. 236: «Іудейскіе учители и члены іерархіи усвояли Мессіѣ всякія привиллегіи — всеобщій судъ, спасеніе, возрожденіе міра, основаніе царства Божія, побѣду надъ всѣми своими врагами, вѣчное сѣдѣніе одесную Бога, соучастіе въ Его могуществѣ и славѣ—; но они упорно отрицали у него божество и въ своихъ ежедневныхъ молитвахъ (שְׁמַע: см. *J. Hamburger*, Real-Encyclopadie II, S. 1087 flg. 1131) не переставали (и не перестають утромъ и вечеромъ: ср. Еврейскій молитвословъ съ дословнымъ русскимъ переводомъ Авзера Блоштейна, Вильна 1894, стрн. 23) возглашать (Второз. VI, 4—9. XI, 13—22. Числ. XV, 37—41): „Слушай, Израиль, Господь, Богъ нашъ, Господь единъ есть", толкуя эту формулу въ унитаріанскомъ смыслѣ, исключавшемъ въ Богѣ всякое истинное сыновство». Отсюда объясняется и сужденіе *C. G. Montefiore* («The Jewish Quarterly Review» Vol. VI, No. 23, April, 1894, p. 449), будто «всякая теорія, гдѣ Христосъ является болѣе, чѣмъ человѣкомъ, чужда не только вѣрованіямъ новѣйшаго іудейства, но также его религіозной и духовной жизни».

[201]) Ср. и въ нашемъ трактатѣ «О пасхальной вечери Христовой», Спб. 1893, стрн. 51 сл. (= «Христіанское Чтеніе» 1893, стрн. 301 сл.).

[202]) Вообще, «къ раввинистическимъ традиціямъ, рабомъ коихъ былъ Савлъ фарисей, не имѣлъ никакого почтенія Павелъ христіанинъ»: Prof. *A. B. Bruce*, St. Paul's Conception of Christianity, p. 195 = «The Expositor» 1893, X, p. 274.

[203]) *F. Godet*, Bibelstudien II, S. 192: «Глубокій и всецѣлый переворотъ какой испыталъ Павелъ (при обращеніи), долженъ былъ такъ же отразиться на его мышленіи, какъ и на всей жизни; посему для него было гораздо больше искушенія отказаться отъ зародышей своего прежняго отвергнутаго воззрѣнія, чѣмъ удерживать изъ послѣдняго ложныя и сомнительныя понятія».

позаимствованія изъ сокровищницы отеческихъ преданій, и — при всемъ своемъ желаніи — онъ долженъ былъ отвергнуть всякія іудейскія посредства для своихъ христологическихъ созерцаній. Они рисуютъ предъ нами Примирителя божественнаго, въ самомъ Своемъ человѣчествѣ бывшаго небеснымъ, не сроднаго мірской космичности и непостижимаго для естественнаго человѣческаго разумѣнія. Это была недовѣдомая истина, которую „изъяснилъ" Своею жизнію Самъ Господь и которая только отъ Него перешла къ Апостоламъ [204]). Въ Немъ же источникъ и Павлова христологическаго ученія, поелику это „премудрость Божія, въ тайнѣ сокровенная" и недоступная для „князей вѣка сего" [205]). Единственный ключъ къ ней въ томъ, что—наряду съ другими благовѣстниками— и св. Павлу ее *открылъ Богъ Духомъ Своимъ* (1 Кор. II, 7—8. 10), „озаривъ его сердце, дабы просвѣтить познаніемъ славы Божіей въ лицѣ Іисуса Христа" (2 Кор. IV, 6 *).

Н. Глубоковскій.

[204]) Ср. у проф. *М. Д. Муретова*, Идея Логоса въ Ветхомъ Завѣтѣ въ «Православномъ Обозрѣніи» 1882, II, стрн. 721: «Какъ сынамъ своего вѣка, Апостоламъ должна была казаться соблазнительною мысль о множественности божественныхъ ипостасей. Если же, не смотря на это, мы находимъ у нихъ радикально противоположное современной имъ философіи ученіе о Логосѣ, какъ второй самостоятельно-божественной личности, воплотившейся въ человѣкѣ Іисусѣ, — то, ясное дѣло, такое ученіе никоимъ образомъ не могло быть естественно-историческимъ продуктомъ іудейскаго богословія, но образовалось независимо отъ него подъ сверхъестественнымъ вліяніемъ новозавѣтнаго откровенія».

[205]) *G. Fulliquet* справедливо замѣчаетъ (La pensée religieuse dans le N. T., p. 405,2), что вся важность здѣсь заключается въ установленіи и раскрытіи собственныхъ христіанскихъ основъ апостольскаго ученія, которое — прибавимъ только тогда можетъ допускать побочные источники, когда не разъясняется само изъ себя, между тѣмъ критика, не разобравъ первичнаго, прямо берется за вторичное. Не менѣе вѣрно *W. Beyschlag* указываетъ, что св. Павелъ не аргументируетъ идеи предсуществованія и тѣмъ предполагаетъ ея всеобщее признаніе (Neutestamentliche Theologie II, S. 77), а отсюда вытекаетъ, что въ своихъ христологическихъ созерцаніяхъ онъ отправляется отъ факта отъ историческаго и превознесеннаго Христа (S. 86).

*) NB. Примѣчанія 65-е и 66-е на стрн. 336—337 третьяго выпуска „Христіанскаго Чтенія" за сей годъ должны читаться такъ:

[65]) Ср. The Greek Testament. By *Henri Alford*, late Dean of Canterbury. Vol. III. New edition, Cambridge 1884. P. 33.

[66]) Уже по этому должно признать совершенно несправедливымъ (ср. Pauli ad Galatas Epistola latine vertit et perpetua annotatione illustravit Prof. Dr. *Georg Bened. Winer*. Editio tertia, Lipsiae 1829. P. 87) издавна высказывавшееся и позднѣе приводимое [напр., у *Selig Cassel*, Der Mittler (Mesites). Ein exegetischer Versuch zu Galater 3, 19. 20. Erfurt (1855). S, 13, flg.] мнѣніе, будто у св. Павла подъ „Ангелами" разумѣются человѣческіе посредники въ смыслѣ „вѣстниковъ".

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

М.И. Орлов

Понятие милости:

богословско-филологический опыт разграничения

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 4. С. 612-632.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

ПОНЯТІЕ МИЛОСТИ.

(Богословско-филологическій опытъ разграниченія ἐλεεῖν и ἱλάσκεσθαι).

„Немощные и радостные"—всѣ нуждаются и просятъ божественной милости: тѣ молятъ Господа о началѣ ея, а эти о продолженіи. Слѣдов., предъ нами слово, въ которомъ отпечатлѣваются душевныя движенія всего человѣчества къ небесному Благодѣтелю. Въ немъ можно читать самое краснорѣчивое выраженіе всѣхъ человѣческихъ страданій и радостей.

Не въ молитвѣ одной и не въ храмѣ только это слово выдѣляется своею царственностію, но на каждомъ шагу жизни. Оно ярко блеститъ въ царскомъ вѣнцѣ и благодѣтельно покрываетъ суму нищаго. Если у царя оно споритъ съ могуществомъ, и тотъ въ представленіи своихъ подданныхъ болѣе милостивъ, чѣмъ грозенъ, то и у нищаго на устахъ оно имѣетъ необыкновенную силу. Унылая просьба о милостынѣ и видъ боязливо протянутой руки глубоко уязвятъ душу, если въ ней сохранились остатки чистой совѣсти и добраго сердца.

Никто не можетъ исчислить трофеи его нравственной побѣды. Здѣсь оно украшаетъ строгій судъ и правду, тамъ смягчаетъ суровую жестокость, а здѣсь преклоняетъ своекорыстную силу. Поэтому, искренне жаль, если человѣкъ облекаетъ въ него свои самыя дешевыя и часто лживыя чувства; мерзость послѣднихъ чрезъ это еще больше становится.

Если сюда присоединимъ, что крестный путь Нашего Спасителя, закончившійся послѣ голгоескаго позора воскресеніемъ и вознесеніемъ на небо, былъ путемъ милости къ падшему человѣчеству, то у насъ на лицо всѣ существенные мотивы для самаго внимательнаго отношенія къ этому слову.

I.

Филологъ, желающій идти далѣе внѣшней формы языка, общихъ законовъ человѣческой фонетики, долженъ принять за аксіому, что человѣчество говоритъ однимъ языкомъ, но каждый отдѣльный народъ и въ немъ всякій человѣкъ своимъ собственнымъ [1]). Богъ вложилъ въ душу человѣка постоянную тенденцію—насколько можно точнѣе примѣнять свой членораздѣльный звукъ къ выраженію своей мысли.

Но мысль человѣческая неуловима и жива, какъ сама человѣческая душа. Жизнь ея отражается и на членораздѣльномъ звукѣ. Отсюда, языкъ не есть нѣчто реально-законченное, а постоянно развивающееся. Каждое слово имѣетъ свою исторію, прослѣдить которую до подробностей безусловно важно, но не мыслимо, по недостатку необходимаго матеріала. И въ языкѣ одни слова умираютъ, другія рождаются, а иныя подвергаются измѣненіямъ. Съ другой стороны, въ каждомъ словѣ нужно искать отпечатокъ духовной индивидуальности народа и человѣка. Одно и тоже понятіе можетъ звучать или торжественнымъ гимномъ или грустной элегіей.

Человѣчество въ творчествѣ своего языка пользуется одними и тѣми же звуками, которыхъ сравнительно немного, но каждый народъ и всякій человѣкъ произноситъ ихъ своими органами рѣчи, которые широко разнообразятъ это общее единство. Въ изученіи измѣненій общечеловѣческой фонетики наука достигла нѣкоторыхъ опредѣленныхъ результатовъ, которые и служатъ для филолога пока единственно надежнымъ средствомъ для достиженія приблизительной достовѣрности въ его работахъ.

Такъ какъ греческая литература на протяженіи огромнаго періода, отъ Гомера до византійскихъ писателей, развивалась изъ національнаго корня, и является въ мірѣ первою по своей внутренней чистотѣ и полнотѣ [2]), то и языкъ греческій отличается характерными особенностями своей литературы; почему онъ долженъ быть средоточнымъ пунктомъ всякаго филологическаго изслѣдованія.

---

[1]) W. *Humboldt*, Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues, Berlin, 1836, ss. 42. 47.

[2]) Humboldt, ibid. s. 237.

II.

Въ греческомъ языкѣ понятіе милости выражается двумя глаголами ἐλεεῖν и ἱλάσκεσθαι. Если мы вообразимъ, что совершенно не знаемъ смысла этихъ словъ, то для удовлетворенія своего интереса первымъ дѣломъ обратимся къ литературѣ, и постараемся найти мѣста, гдѣ они употребляются; послѣднія намъ откроютъ ихъ общій, употребительный смыслъ, и если онъ будетъ не одинъ, то приблизительно разграничатъ ихъ оттѣнки. На этомъ, какъ извѣстно, держится весь матеріалъ глоссарныхъ лексиконовъ. Потомъ, при свѣтѣ найденнаго смысла, будемъ производить чисто филологическую работу, чрезъ разборъ самыхъ звуковъ этихъ словъ будемъ искать коренной смыслъ, и полученный результатъ сравнимъ съ корнями другихъ индогерманскихъ языковъ, выражающими понятіе милости, т. е., пройдемъ путемъ этимологическихъ лексиконовъ. Въ первомъ случаѣ будемъ знать, кто, при какихъ обстоятельствахъ и къ кому обращался за милостію, во второмъ—уяснимъ, сохранился ли коренной смыслъ, и одинъ ли и тотъ же онъ въ различныхъ индогерманскихъ языкахъ.

Какъ разъ по этой программѣ поступимъ и здѣсь; только національную греческую литературу предваримъ новозавѣтнымъ Словомъ Божіимъ и православнымъ богослуженіемъ.

III.

Самъ Господь впервые произнесъ слово о милости въ нагорной бесѣдѣ, когда обычно шумныя и тѣснящіяся другъ къ другу толпы народа [3]) должно быть хранили мертвое молчаніе и тишину. Тѣ счастливые слушатели состояли преимущественно изъ низшаго класса общества; представители средняго и высшаго, если они были здѣсь, увеличивали только пестроту толпы.

Предъ Господомъ здѣсь были живыми всѣ бѣдствія, которыя дѣлаютъ человѣчество убогимъ и жалкимъ, и отягчаютъ самую его жизнь; во главѣ ихъ стояла нищета, ищущая дневнаго хлѣба. Въ противоположность этому земному нестроенію, Господь въ немногихъ, но выразительныхъ сло-

[3]) Мѳ. V, 1: ὄχλους.

вахъ изобразилъ святые пути, которые благополучно могутъ довести человѣка до его небеснаго отечества. Путь милости— одинъ изъ евангельскихъ путей, поставленный Господомъ на пятомъ мѣстѣ.

Евангельскіе пути различны, но всѣ они ведутъ къ одной цѣли, спасенію, почему и всѣхъ идущихъ ими Господь одинаково ублажилъ, показалъ величіе и силу ихъ души и невыразимую радость [4]).

Каждый путь—узкія врата (Мѳ. VII, 13), потому что требуетъ неустанной борьбы и страданій. На однихъ путяхъ нужна борьба съ самимъ собою, на другихъ съ внѣшнимъ, окружающимъ міромъ.

Въ формѣ милости и мира Господь выразилъ здѣсь любовь человѣка къ ближнему. Слѣдов., онъ заповѣдалъ, чтобы мы всѣ свои отношенія къ ближнимъ измѣряли милостію и миромъ.

Если здѣсь милость стоитъ рядомъ съ миромъ, то въ отношеніи своей награды рѣшительно отдѣляется отъ него, и отъ всѣхъ добродѣтелей, имѣющихъ увѣнчаться на небѣ. Только одни милостивые (οἱ ἐλεήμονες) получатъ то, что сами дѣлаютъ—они будутъ помилованы (ἐλεηθήσονται). А объ этомъ человѣкъ всегда молилъ Господа, и теперь молитъ и будетъ молить, пока стоитъ этотъ міръ, весь лежащій во злѣ (1 Ін. V, 19).

Царство небесное обѣщано полному и постоянному отреченію отъ сего міра [5]). Названіе сыновъ Божіихъ будетъ дано за всегдашнее твореніе мира. Слѣдов., и милость Божія пріобрѣтается душою милостивою.

Когда Господь жилъ и училъ на землѣ, къ Нему обращались за помилованіемъ многіе страдальцы тѣломъ или душою. Его просили о милости іерихонскіе слѣпцы (Мѳ. IX, 27: ἐλέησον ἡμᾶς; срав. XX, 30; Мрк. X, 47; Лук. XVIII, 38),

---

[4]) Мѳ. V, 7: μακάριοι οἱ ἐλεήμονες· ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται. Μακάριοι—maç, maghas сила, богатство = Лит. móku = Лтн. magnus = Сл. мога (Fick Vergleichendes Wört. d. Indog. Sprachen, 4 Auf, Gotting. 1891, I. 101, 279, 508, ср. Vaničok, Griech.—Lat. Etym. Wört. Leipz. 1877, s. 680). У Гомера μακάριοι преимущественно боги (Jl. I, 339 срав. Hesid. Op. 538—9; Эсхилъ Promet. 96). Нѣкоторые производятъ μάκαρ отъ χαίρω (Pape. Griech.—Deut. Wört. 2 Auf. Braun. 1857).

[5]) Проф. прот. С. А. Соллертинскаго—Пастырство Христа Спасителя, Спб. 1896, стр. 245, 247.

хананейская жена, у которой была дочь, объятая властію демона (Мѳ. XV, 22: ἐλέησόν με), отецъ лунатика (Мѳ. XVII, 15: ἐλέησόν μου τὸν υἱόν), 10 прокаженныхъ мужей (Лук. XVII, 13: ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς) и гадаринскій бѣсноватый (Мрк. V, 3—5, 8: μή με βασανίσῃς, ст. 20 ἠλέησέ σε).

Хотя и различны были ихъ страданія, однако всѣхъ тяжкія. Они не просто просили, но кричали (Мѳ. IX, 27: κράζοντες) о помилованіи, потому что вблизи Божественнаго Чудотворца, отъ Котораго ожидали получить исцѣленіе, чувствовали всю жгучесть своихъ мукъ, къ которымъ человѣкъ обыкновенно съ теченіемъ времени привыкаетъ.

Господь въ помилованіи никому не отказалъ, наоборотъ, Его исцѣлявшею рукою двигала глубоко сострадавшая несчастіямъ человѣка чистая душа (Мѳ. XX, 34: σπλαγχνισθείς [6]).

Несчастныхъ, просившихъ о помилованіи, Господь не разъ изображалъ въ своихъ притчахъ. То были неоплатный должникъ, отвратившій продажу своей жены, дѣтей и всего имущества паденіемъ у ногъ своего господина и поклонами на колѣнахъ (Мѳ. XVIII, 26. 34: πεσών... προσεκύνει; ἐγώ σε ἠλέησα) и богачъ, которому, во время мученій въ адскомъ огнѣ, была бы такъ дорога капля воды, если бы ее принесъ ему Лазарь на самомъ концѣ своего перста (Лук. XVI, 24 ἐλέησόν με).

Наше спасеніе чрезъ вѣру въ І. Христа апостолы въ своихъ посланіяхъ считаютъ исключительно дѣломъ милости Божіей, которая покрыла предшествовавшее наше противленіе истинѣ (Рим. XI, 30—33: ἠπειθήσατε... ἠλεήθητε). Изъ состоянія непомилованныхъ Господь возвелъ насъ на степень народа Божія и помилованныхъ (1 Петр. II, 10: οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες; λαὸς θεοῦ). Эта же милость должна быть всегда самымъ живымъ побужденіемъ для поддержанія въ насъ бодрости духа при тяжкихъ несчастіяхъ, для избѣжанія тайной срамоты, рабской хитрости и лжи въ отношеніи Слова Бо-

---

[6]) Σπλά-γ-χ-νον — благородныя части нашего тѣла, сердце, легкія и печень (Sparghan = С. Р. селезенка = Лтн. lien, Fick I, 148 ср. Van. 1190). Европейскіе языки это слово передаютъ почти тѣмъ же значеніемъ, что̀ и ἐλεεῖν (Сл. милосердовавъ Мѳ. XX, 34; Бол. пожалѝ = Лат. schehl; Лтн. commiseratione; Н. jammern = ἵμερος (Kluge, Etym. Wört. d. deutsch. Sprache, 5 Auf. Strassburg, 1894, s. 178) — страданія сердца (Grimm, Deutsch. Wört., Leipz. 1854, IV², 2257). На языкѣ нашего богослуженія: σπλάγχνον — утроба (утроба же моя горитъ, смот. на IX часѣ „Агнца и Пастыря“...)

жія (2 Кор. IV, 1: καθὼς ἠλεήθημεν, οὐκ ἐκκακοῦμεν [7]). Самъ сосудъ избранный (Дѣян. IX, 15) въ своемъ обращеніи ко Христу видѣлъ только милость Божію, покрывшую его прежнее хульничество, гоненіе и досажденіе Церкви Христовой (1 Тим. I, 13: ἠλεήθην).

Происходящее отъ глагола ἐλεεῖν прилагательное ἐλεεινός встрѣчается въ Н. Завѣтѣ всего два раза. Ап. Павелъ говоритъ, что всѣ мы безъ вѣры въ воскресеніе I. Христа, при одной надеждѣ на Спасителя только въ этой жизни, являемся самыми жалкими людьми (1 Кор. XV, 19: ἐλεεινότεροι). Жалкимъ такъ же называется ангелъ лаодикійской церкви (Апок. III, 17: ἐλεεινός) [8]).

Есть два примѣра, гдѣ въ одномъ и томъ же предложеніи встрѣчаются оба изслѣдуемыя нами слова. Римскихъ христіанъ ап. Павелъ поучалъ миловать съ добрымъ изволеніемъ XII, 8: ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι). Онъ же писалъ евреямъ, что Христосъ во всемъ долженъ былъ уподобиться братіи, чтобы Ему быть милостивымъ (ἐλεήμων) и стать вѣрнымъ первосвященникомъ для очищенія предъ Богомъ людскихъ грѣховъ (II, 17: εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι).

Понятіе милости въ формѣ глагола ἱλάσκεσθαι и словъ, производныхъ отъ него, очень рѣдко выражается въ Н. Завѣтѣ. Этимъ словомъ просилъ Бога о милости къ себѣ, какъ грѣшнику, приточный мытарь, стоявшій въ храмѣ вдали, отъ полноты своего сокрушеннаго сердца ударявшій себя въ грудь и считавшій себя недостойнымъ поднять глаза на небо (Лук. XVIII. 13: ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ). Своимъ искреннимъ раскаяніемъ онъ пріобрѣлъ оправданіе (ibid. ст. 14: δεδικαιωμένος), хотя не имѣлъ ни одной изъ добродѣтелей, которыми одновременно въ томъ же храмѣ такъ величался фарисей.

Совершитель нашего спасенія называется въ апостольскихъ посланіяхъ ἱλαστήριον и ἱλασμός, потому что Онъ искони былъ предназначенъ для очищенія нашихъ грѣховъ (1 Ін. II, 2; IV, 10: περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), и именно чрезъ кровь Его (Рим. III, 25).

---

[7]) 2 Кор. IV, 1: ἀλλ' ἀπειπάμεθα τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης... ἐν πανουργίᾳ, μηδὲ δολοῦντες.

[8]) С. текстъ передаетъ ἐλεεινός въ первомъ случаѣ „окаяннѣйши“, во второмъ „бѣденъ“, оставляя „окаяненъ“ для рядомъ стоящаго ταλαίπωρος

Прилагательное ἵλεως встрѣчается всего одинъ разъ, если не считать мѣста, заимствованнаго изъ В. Завѣта (Евр. VIII, 12). Когда Господь сказалъ ученикамъ объ ожидающихъ Его страданіяхъ и смерти въ Іерусалимѣ, Петръ, дорожившій жизнію своего учителя, отвелъ послѣдняго въ сторону отъ своихъ товарищей, и наединѣ убѣждалъ: *милосердъ Ты Господи: не иматъ быти Тебѣ сіе* (Мѳ. XVI, 21, 22: ἵλεώς σοι, κύριε· οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο). Этимъ онъ выразилъ желаніе, чтобы Богъ былъ милостивъ къ І. Христу, и не допустилъ предстоящихъ страданій (ἵλεώς σοι ἔστω ὁ θεός) [9].

[9]) Cremer, Biblisch—theologisches d. N. T. Gräcität, 7 Auf., Gotha, 1893, s. 442, cp. Grimm, A. Greek—english Lexicon of the N. T., New-York, 1893, p. 301.

Единственно-самостоятельный примѣръ ἵλεως въ Н. Завѣтѣ тѣмъ замѣчательнѣе, что въ В. Завѣтѣ ихъ около 30. Изъ 7 еврейскихъ словъ, переданныхъ LXX-ю ἵλεως, 3 тѣже, которыя они перевели чрезъ ἱλάσκεσθαι. Это 1) כָּפַר = kāphar (Пс. LXIV (LXV), 4: τὰς ἀσεβείας ἡμῶν σὺ ἱλάσῃ = Втор. XXI, 8: ἵλεως γενοῦ τῷ λαῷ σου), 2) נָחַם = nāḥam (Исх. XXXII, 14: ἱλάσθη κ. περιποιῆσαι τὸν λ. = ibid. 12: ἵλεως γενοῦ ἐπὶ τῇ κακίᾳ τοῦ λαοῦ σου) и 3) סָלַח = sālaḥ (4 Цар. V, 18: ἱλάσεται κύριος τῷ δούλῳ σου = Ам VII, 2: καὶ εἶπα, κύριε κύριε, ἵλεως γενοῦ). Вотъ 4 другихъ слова, переданныхъ LXX-ю только чрезъ ἵλεως: 1) חָלִיל = ḥalîl (1 Цар. XIV, 45: ἵλεως ὁ κύριος), 2) רָחַם = rāḥam (Ис. LIV, 10: ἵλεώς σοι κύριε), 3) נָשָׂא = nāśâ (Числ. XIV, 19: καθάπερ ἵλεώς ἐγένου αὐτοῖς) и 4) שָׁלוֹם = šālôm (Быт. XLIII, 23: ἵλεως ὑμῖν μὴ φοβεῖσθε). Въ первыхъ 3-хъ случаяхъ LXX передали: *покрытіе грѣховъ* (kāphar, соб. гнуть, вертѣть, обвивать, опутывать, отсюда: крыть, покрывать; 3-я форма כִּפֶּר = Kipper покрывать грѣхъ или вину (такъ чтобы она не *подлежала* наказанію); покрываетъ грѣхъ 1) Богъ = прощаетъ, 2) человѣкъ—священникъ = очищаетъ отъ грѣха); *сокрушеніе—сострадание=утѣшеніе* (nāḥam соб. часто дышать, глубоко вздыхать; 2-я форма (страдат.) נִחַם — niḥam 1) вздыхать, печалиться, сокрушаться а) о чужомъ несчастіи, отсюда состраданіе (Пс. LXXXIX, 13; умоленъ буди на рабы Твоя, Суд. XXI, 6: умилишася); б) о своихъ *поступкахъ*, отсюда чувствовать раскаяніе, сожалѣть о ч. л. (Исх. XIII, 17: раскаются, Быт. VI, 6, 7: *размысли*; *Исх.* XXXII, 12, 14: умилостивися 2) *утѣшаться* (Быт. XXXVIII, 12); 3-я форма (причинительная) נִחַם — niḥam соб. заставлять вздыхать или освобождать кого либо отъ вздоховъ = утѣшать Быт. L, 21) и *освобожденіе = прощеніе* (sālaḥ соб. выпускать, прощать 3 Цар. VIII, 34, 36, 39: милостивъ будеши).

Ἵλεως въ 4-хъ послѣднихъ случаяхъ выражаетъ: 1) *быть развязаннымъ* (ḥālîl отъ гл. חָלַל — ḥālal развязывать), 2) *любить* (rāḥam; 3-я форма רִחַם — riḥam соб. сжалиться надъ несчастнымъ, бѣднымъ; любовь родителей къ дѣтямъ, какъ нуждающимся въ помощи; чаще всего милосердіе Божіе къ *людямъ*), 3) *поднимать* (nāśâ—возвышать, нести, брать) и 4) *да-*

Въ результатѣ мы имѣемъ:

1) Ἐλεεῖν коренится въ кругѣ отношеній человѣческихъ. Милость въ формѣ этого глагола вызывается состраданіемъ, которое испытывалъ Самъ воплотившійся Господь. Οἱ ἐλεήμονες нагорной бесѣды—люди, и проходятъ евангельскій путь милости среди людей. Этотъ путь, будучи истиннымъ человѣкомъ, прошелъ Самъ Господь, и на всѣ времена далъ милостивымъ примѣръ. Они не могутъ открыть глаза слѣпому, но въ силахъ облегчить его несчастіе. Не въ состояніи снять проказу, но въ ихъ власти сострадательный уходъ за прокаженными. У нихъ могутъ не оказаться неоплатные должники, но всегда будутъ повинные предъ ними.

2) Ἱλάσκεσθαι, обычно въ связи съ ἁμαρτίαις, твердо стоитъ въ кругѣ отношеній между Богомъ и человѣкомъ—грѣшникомъ. Въ собственномъ смыслѣ одинъ Богъ—ἵλεως, который очищаетъ грѣхи человѣка, и даетъ ему оправданіе.

3) Примѣровъ перенесенія ἱλάσκεσθαι въ кругъ человѣческихъ отношеній нѣтъ, а перенесенія ἐλεεῖν въ кругъ отношеній между Богомъ и человѣкомъ есть. Мы видѣли, что Господь помиловалъ насъ (ἠλεήθητε), не смотря на наше предшествовавшее противленіе истинѣ.

4) Ἐλεεῖν—форма милости къ человѣку, находящемуся въ безпомощномъ положеніи, виновникомъ котораго иногда бываетъ онъ самъ. Слѣпота, бѣснованіе, лунатизмъ, проказа, неоплатный долгъ и адскія муки стоятъ здѣсь въ прямой параллели съ нашею отверженностію предъ Богомъ за противленіе Его волѣ. Вполнѣ послѣдовательно ἐλεεινὸς выражаетъ крайнюю безпомощность человѣка, окаянство.

IV.

Изъ богослуженія остановимся вниманіемъ на вечернѣ, утренѣ, часахъ, послѣдованіи ко св. причащенію и литургіи,

вать миръ (šâlôm отъ гл. שָׁלַם · šâlam быть цѣлымъ, радостнымъ, мирнымъ). Очевидно, LXX употребляли ἵλεως и ἱλάσκεσθαι болѣе, чѣмъ нужно. Н. Завѣтъ, употребляющій эти слова рѣдко, находитъ возможнымъ выражаться такъ же σώσει (Мѳ. I, 21), αἴρων (Ін. I, 29), ἐλευθερωθέντες (Рим. VI, 18), καθαρισμὸν ποιησάμενος (Евр. I, 3). Свѣдѣнія о коренныхъ значеніяхъ разсмотрѣнныхъ 7 еврейскихъ словъ заимствованы изъ словаря Гезеніуса. (Hebräisches u. aramäisches Handwört. 11 Auf. 1890). Ветхозавѣтные примѣры ἵλεως и ἱλάσκεσθαι взяты изъ A concordance to the Septugint, Edwin *Hatch*, Oxford, M. DCCCXCIII]

и въ нихъ преимущественно на молитвахъ, потому что въ пѣснопѣніяхъ, при ихъ стихотворномъ размѣрѣ, не всегда можетъ наблюдаться тонкое различіе употребляемыхъ словъ.

Приходя въ храмъ для молитвы, вечерней, утренней или дневной, мы ровно никакихъ не имѣемъ преимуществъ предъ евангельскими іерихонскими слѣпцами, наоборотъ, они предъ нами имѣютъ ихъ. Ихъ просьба о милости ограничивалась только открытіемъ глазъ, между тѣмъ наши обнимаютъ весь міръ, и насъ самихъ съ ногъ до головы, съ тѣла до сокровенныхъ движеній духа. Нужно быть необыкновенно убогимъ, чтобы имѣть столько нуждъ, и просить столько милостей для покрытія ихъ.

Свои просьбы къ Господу о милости мы выражаемъ обыкновенно въ эктеніяхъ; и этихъ просьбъ больше всего въ великой. Всякая просьба формулируется δεηθῶμεν, *помолимся*, и сопровождается словами іерихонскихъ слѣпцовъ: κύριε, ἐλέησον (Господи помилуй). Выразительно и наше *помолимся*, указывающее на настойчивость и неотступность просьбы, но формы греческая и нѣмецкая beten еще лучше. Въ то время, какъ первая заставляетъ видѣть въ молящемся несчастнаго узника, связаннаго по рукамъ и ногамъ, вторая беретъ образъ съ нищаго, который старается склонить къ себѣ милость богатаго человѣка, и для этого падаетъ предъ нимъ на колѣна и съ любовію обнимаетъ его ноги, покрывая ихъ поцѣлуями [10]).

Свою крайнюю безпомощность (ἐλεεινός) мы особенно выражаемъ прошеніемъ:

Ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλίψεως, ὀργῆς, κινδύνου καὶ ἀνάγκης.

О избавитися намъ отъ всякія скорби, гнѣва и нужди [11]).

[10]) Мол-ити отъ санс. mr тереть, срав. тр-ѣти = утолити (Miklosich, Radices lingvae Slovenicae, Lips. 1845, s. s. 47, 74) = пол. modlić (Dokładny Słownik Polsko-Ruski, Dubrowskiego, Wars. 1876) — лит. maldá просьба (Kurschat, Wört. d. Littavischen Sprache, Halle, 1883). Δεηθῶμεν — кр. da (= de Fick. I, 65) связывать (Van. 332). Нѣм. bitten = гот. baidjan (кр. bheidh = πιθ. πείθω подвигать чрезъ просьбу) = Bettler, Gebet (Kluge, 42), срав. Grimm. II, 52 (bitten = binden, procumbere, πτωχός).

[11]) Въ Сл. текстѣ опущено κινδύνου, но соотвѣтствующій этому сущ. глаголъ—*помилуй*—въ слѣдующемъ прошеніи удержанъ.

Здѣсь на первомъ мѣстѣ неугомонная житейская скорбь [12]), которая днемъ и ночью грызетъ человѣческое сердце. Ее трудно описать, но мы ею окружены, почти что дышемъ ею. Кромѣ прямыхъ несчастій, какъ то: обнищанія, болѣзни, смерти близкихъ сердцу, здѣсь разумѣются тысячи случаевъ, когда ежедневно, даже ежечасно, можетъ споткнуться человѣкъ. Больше всего этихъ случаевъ на пути труда, на который осуждены люди, и правильное теченіе котораго постоянно нарушаетъ грѣхъ.

Въ то время, какъ житейская скорбь тѣснитъ насъ болѣе совнѣ, внутри, нашу душу волнуетъ и мучитъ ὀργή [13]). Душа наша безконечно не то, что чистое сердце прославленныхъ Господомъ въ нагорной бесѣдѣ. То сердце — одна гармонія, гдѣ нѣтъ и тѣни внутренняго безпорядка, а наша душа— клубъ грѣховныхъ движеній, выражающихся обычно въ грязныхъ страстяхъ, за удовлетвореніе которыхъ мы платимъ безуміемъ ночи и легкомысліемъ дня.

Человѣку могутъ угрожать опасности неожиданныя, не только отъ прямыхъ враговъ, а даже отъ пріятелей. Эти случаи разумѣетъ ап. Павелъ, когда говоритъ о бѣдахъ, перенесенныхъ имъ, въ рѣкахъ, отъ разбойниковъ, сродниковъ, язычниковъ, въ городахъ, въ пустынѣ, морѣ и лжебратіи [14]).

---

[12]) Θλίψις—bhlagh бить = θλίβω, flagellum (Van. 645) срав. Мѳ. V, 4: dans l' affliction (= πενθοῦντες). Сл. скрьбь, скрьбѣти отъ санс. Shr щепать (Mikl., 31). нѣм. Druck- санс. truk тѣснить во враждебномъ смыслѣ (Kluge 78) = τρύξ, τρύχω (Grimm II, 1442) грызть (targ, Van. 301). I. Христосъ θλίψις не испытывалъ; Его скорбь—λυπεῖσθαι (Мѳ. XXVI, 37). Θλίψις свойственна однимъ людямъ. Это скорбь жены во время мукъ рожденія (Ін. XVI, 21), вѣрныхъ христіанъ при второмъ пришествіи Господа (Мѳ. XXIV, 9. 21). У Гомера встрѣчается только θλίβω тереться плечами о дверной косякъ (Odys. XVII, 221).

[13]) Ὀργή = нѣчто „стихійное“ въ насъ, „избытокъ силъ“ (Проф. прот. С. А. Соллертинскаго, тамъ же стр. 277, 279). Корень varg давить = εἴργω, virga вѣтвь, virgo дѣвица, urgere тѣснить (Van. 919—920). Корень сл. гнѣвъ не выясненъ (Mikl. 17). Нѣм. Zorn — ter рвать = лит. durnas бѣсноватый (Kurschat) = лат. durus ошалѣлый. У Гезихія (Lexicon, curavit Schmidt, Ienae, 1867) ὀργή = τρόπος (ср. Hesiod. Op. 304), μανία, θυμός (р. 1140).

[14]) 2 Кор. XI, 26: κινδύνοις. Это - рѣдкое слово въ Н. Завѣтѣ (срав. Рим. VIII, 35), и изъ классиковъ его употребляетъ первый Пиндаръ (Ol. I, 81: опасность на войнѣ). Κίνδυνος—skad стѣснять, κῆδος забота (Van. 1067). Слав. бѣда—санс. bhid щепать, раскалывать (= бид—обидѣти, бѣдити, по—бѣда, Mikl. 2). Нѣм. Gefahr—корень fer — санс. per, periculum,

Мрачную картину человѣческихъ бѣдствій заканчиваетъ ἀνάγκη. Это, конечно, не матеріальный недостатокъ, потому что онъ слишкомъ малъ, чтобы ему стоять выше ὀργή, да къ тому же онъ скорѣе одинъ изъ многочисленныхъ видовъ θλῖψις. Смыслъ ἀνάγκη намъ можетъ выяснить одно параллельное выраженіе I. Христа. Говоря Своимъ ученикамъ о тягчайшемъ наказаніи, ожидающемъ соблазнителей дѣтской невинности, Господь прибавилъ: *горе міру отъ соблазновъ: нужда бо есть пріити соблазномъ* (Мѳ. XVIII, 7). Сл. словомъ *нужда* здѣсь переведено ἀνάγκη [15]). Господь Самъ сожалѣетъ міръ и предвидитъ въ немъ паденія, которыя повлечетъ за собою соблазнъ, но въ тоже время сознаетъ ихъ неотвратимую необходимость. Слѣд., причина этой необходимости въ жизни самого человѣка. Взаимныя отношенія людей грѣхъ связываетъ иногда въ такой мертвый узелъ, который неумолимо требуетъ, часто ни въ чемъ неповинной, человѣческой жертвы. Съ житейскою скорбью мы можемъ бороться и ежедневно боримся, хотя часто падаемъ подъ ея тяжестію; можемъ бороться и съ своими страстями, особенно при помощи Божіей; не всегда непредотвратимы и внѣшнія опасности, хотя онѣ и подрываютъ почву у самыхъ нашихъ ногъ; но ἀνάγκη страшнѣе всѣхъ этихъ бѣдствій: она безповоротно требуетъ гибели человѣка.

Подъ вліяніемъ мысли о фактахъ жизни, гдѣ голосъ человѣческой свободы умолкаетъ, еще древніе греки создали образъ μοῖρα, судьбы, съ которою не могутъ воевать даже боги—олимпійцы.

Такимъ образомъ, вотъ какіе четыре врага не даютъ человѣку даже шага безопасности. Три первые тѣснятъ его со всѣхъ сторонъ, а четвертый, словно носясь въ воздухѣ, ищетъ головы, на которую бы ему упасть. И жизнь человѣческая—это непрестанная борьба съ ними. Шумъ житейской суеты и нашъ эгоизмъ заглушаютъ эти отчаянные вопли, горькія

πεῖρα испытаніе, обманъ (Kluge 131), враждебное нападеніе (Grimm IV 1/1 2062).

15) Корень ἀνάγκη—ak достигать, идти (Van. 11) — nak (necesse, ibid. 421) = nau стѣснять (ge-nau. Noth, Kluge 134, 273 ср. Grimm VII, 905) = нуд (agere: нудити, нуж-да, отъ-нюд-ь Mikl 58). Гекторъ именемъ ἀνάγκη назвалъ будущую жестокую судьбу своей жены, Андромахи, въ предстоящемъ аргосскомъ плѣну (Il. VI, 458). У Гезихія ἀνάγκη = ἡ δικαστική κλεψύδρα (судебныя водяныя часы), ἀναγκαῖον = δεσμωτήριον (132).

слезы и смертные стоны несчастныхъ, такъ что мы ихъ не слышимъ и не видимъ.

Понятно, почему люди такъ спѣшатъ къ тихому пристанищу, въ храмъ Божій. Все это страдальцы, между которыми незамѣтно теряется маленькая горсточка случайныхъ счастливцевъ, если только она всегда бываетъ. Здѣсь, у ногъ Самого Бога, сраженные житейскою скорбью говорятъ: „заступи", побѣжденные своими страстями: „спаси", переносящіе козни ближнихъ: „помилуй" и стертые судьбою: „сохрани".

Кто это, какъ не евангельскіе страдальцы, которые взывали къ Господу о помилованіи? Развѣ не подобны другъ другу ихъ положенія, и не одинакова просьба о милости?!

Просьба къ Господу евангельскихъ слѣпцовъ была объ открытіи имъ глазъ, хананейской жены — объ освобожденіи ея дочери отъ власти демона, прокаженныхъ объ очищеніи, и наша объ изъятіи насъ изъ мертвящихъ объятій нашихъ враговъ [16]).

Смыслъ объясненнаго прошенія — одинъ изъ самыхъ существенныхъ мотивовъ всѣхъ богослужебныхъ молитвъ. Въ послѣднихъ, сконцентрировавъ всѣ свои тѣлесныя и душевныя нужды въ своей крайней безпомощности (ἐγὼ δὲ ὁ ἐλεεινός) [17]), мы чаще всего просимъ вообще о милости Божіей (ἔλεος).

Обращаемся за помилованіемъ къ Пресвятой Троицѣ (ἐλέησον ἡμᾶς) [18]), въ отдѣльности къ І. Христу чрезъ посредство молитвъ свв. отецъ и Божіей Матери [19]). По представ-

---

[16]) Ῥύομαι — var (Fερυ. Fρυ) хранить, оберегать = vereri (Van. 899, 901). Другимъ корнемъ, но хорошо передаетъ смыслъ этого глагола н. retten освобождать отъ веревки, оковъ (кр. hrad изъ krath = санс. çrath, Kluge 301, Grimm VIII, 826). Обыкновенно ῥύομαι переводится лтн. libero (lubh, libh тянуть къ себѣ, Van. 852), н. erlösen (корень неизвѣстенъ, но значеніе = frei machen Grimm III, 906), сл. из-бав-ити (санс. bhu быть = быти, из-бытокъ, за-быти, про-бавити = пол. zbaw Mikl. 6 срав. Dubrow.). Въ. Н. Завѣтѣ этимъ глаголомъ выражается избавленіе отъ лукаваго (Мѳ. VI, 13), крестныхъ страданій (Мѳ. XXVII, 43), рукъ враговъ (Лук. I, 74), власти темной (Кол. I, 13). Трояне убитаго Гектора называютъ хранителемъ Трои (ὅς τε μιν αὐτὴν ῥύσκευ Л. XXIV), 730).

[17]) *Азъ же окаянный* (Мол. св. І. Дамаскина — *Предъ дверьми храма Твоего..*).

[18]) *Святый Боже... Пресвятая Троице...*

[19]) Въ сл. текстѣ однимъ словомъ „молитвы" передаются три весьма различныя греческія понятія: τὰς ἐντεύξεις (*Пріими и наша въ часъ сей мо-*

ленію молящихся христіанъ, Господь есть Богъ или Господ милости (Σὺ γὰρ εἶ θεὸς (κύριε) τοῦ ἐλέους) [20]), у Котораго вся е полнота [21]). Съ нѣжностію отца Онъ любитъ блюстителей Его святой воли и грѣшниковъ милуетъ [22]), потому что послѣднихъ всѣхъ зоветъ ко спасенію.

Такъ какъ мы существуемъ только милостію Божіею, то о ней усиленнѣйше молимъ [23]), желаемъ, чтобы она постоянно продолжалась [24]), ниспосылалась бы [25]) и нисходила бы на насъ [26]), была бы всегда съ нами [27]) и никогда бы не отступала отъ насъ [28]).

Господь изъ одной милости сошелъ съ неба на землю [29]). Его милость есть милость сострадавія [30]).

Примѣровъ употребленія въ нашемъ богослуженіи ἱλάσκεσθαι, съ производными формами, немного, и они почти всѣ

литвы), δι' εὐχῶν (*молитвами св. отецъ*) и πρεσβείαις (*Воскресый изъ мертвыхъ.. молитвами Пречистыя своея матере...*). Между тѣмъ ἔντευξις самая убѣдительная просьба (кр. tak вязть, приготовлять, τεύχω, τυγχάνω достигать цѣли, Van. 275; ἐντεύξεις ὀχλικαὶ народныя рѣчи (у Платона, Pape) ср. I. Тим. II, 1: ἐντεύξεις = прошенія, interpellationes, Fürbitte), εὐχή обѣтъ Богу (van желать, любить, εὔχομαι обѣщать, ἄναξ, venia, Van. 881—883 срав. Дѣян. XVIII, 18: εἶχε γὰρ εὐχὴν = обрѣкся, votum, Gelübde), πρεσβεία — дѣло старѣйшаго и уважаемаго посла (ga рождать, πρέσγυς = πρέσβυς Van. 186 ср. Лук. XIV, 32: πρεσβείαν = моленіе = (?) = legatis missis = Botschaft). — „Се женихъ"... „Иже насъ ради рождейся"...

[20]) Мол. св. I. Дамаскина: „Владыко Господи I. Христе"...; „Тя благословимъ вышній Боже" (повседневная полунощница).

[21]) κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου (На IX часѣ мол. Василія В. „Владыко Господи I. Хр. Боже Нашъ").

[22]) ὁ τοὺς δικαίους ἀγαπῶν, καὶ τοὺς ἁμαρτωλοὺς ἐλεῶν („Иже на всякое время"...).

[23]) δεόμεθα ὑπὲρ ἐλέους (прошеніе сугубой эктеніи).

[24]) παράτεινον τὸ ἔλεος σου (Великое славословіе).

[25]) τὰ ἐλέη σου ἐξαπόστειλον (Тайная мол. на литургіи — „Помяни Господи градъ сей"...).

[26]) ἔλθοι ἐπ' ἐμὲ τὸ ἔλεος σου (мол. на воскресной полунощницѣ: „Величая великаго Тя"...).

[27]) Γένοιτο, κύριε, τὸ ἔλεος σου 'εφ' ἡμᾶς (см. прим. 24).

[28]) μὴ ἀποστάσῃς τὸ ἔλεος σου ἀφ' ἡμῶν (Богородиченъ IX часа — „Не предаждь насъ до конца").

[29]) τοῦ ἄνωθεν δι 'ἔλαιον καταβάντος (въ послѣд. ко причащенію Богородиченъ 8-й пѣсни „Хлѣба животнаго"...).

[30]) 'Ελαίῳ συμπαθείας (Тамъ же мол. Симеона новаго богослова — „Отъ скверныхъ устенъ"...). Сл. текстъ это передаетъ: *милостію сострастія* ср. Евр. IV, 15: συμπαθῆσαι = *спострадати*, Mitleiden haben; 1 Петр. III, 8 συμπαθεῖς = *милостиви (?)*, mitlei

сходны съ извѣстными уже намъ новозавѣтными примѣрами. Форма, употребленная приточнымъ мытаремъ, перешла, съ замѣтой τῷ ἁμαρτωλῷ—ταῖς ἁμαρτίαις или τοῖς ἁμαρτωλοῖς, въ молитвы къ Пресвятой Троицѣ, IX часа (см. прим. 21), въ тропарь VI часа („Скоро да предварятъ ны“...) и въ молитву І. Златоуста въ послѣдованіи ко причащенію („Господи І. Христе, Боже мой“...). Сл. текстъ вездѣ передаетъ ἱλάσθητι *очисти*. Выраженіе ап. Петра встрѣчается въ молитвахъ — заключительной на полунощницѣ (см. прим. 26), въ первой за вѣрныхъ на литургіи [31]) и въ возгласѣ священника во время литіи („Услыши ны, Боже, Спасителю нашъ“...) [32]). Это слово вездѣ переведено: *милостивъ*. Въ качествѣ новыхъ формъ этого глагола здѣсь можно встрѣтить — ἱλέωσαι [33]) и ἱλαρόν [34]). Въ первомъ случаѣ въ слав. текстѣ имѣемъ: *умилостиви*, во второмъ: *тихій*.

Данныя изъ богослуженія подтверждаютъ въ главныхъ частяхъ наши выводы изъ н. завѣтныхъ мѣстъ Слова Божія.

Хотя ἐλεεῖν совершенно перенесено въ кругъ отношеній Бога къ человѣку и стоитъ здѣсь рядомъ съ ἱλάσκεσθαι, но продолжаетъ выражать милость Божію къ безпомощности человѣческой, вызываемую состраданіемъ, между тѣмъ ἱλάσκεσθαι по прежнему отличается своимъ существеннымъ признакомъ, почти постоянною связью, непосредственною или близкою, съ ταῖς ἁμαρτίαις или τοῖς ἁμαρτωλοῖς. Впрочемъ, одинъ разъ ἱλάσκεσθαι перенесено на Божію Матерь, которая въ этомъ случаѣ является посредницею въ умилостивленіи Бога; и такъ же одинъ разъ ἐλεεῖν стоитъ рядомъ съ τοὺς ἁμαρτωλοὺς („и грѣшныя милуяй“: κ. τ. ἁμαρ. ἐλεῶν ср. ἱλάσθητι τ. ἁμαρ.).

V.

Приблизительный, обычно употребительный, смыслъ ἐλεεῖν и ἱλάσκεσθαι будетъ установленъ, если обратимся къ произве-

31) „Благодаримъ тя, Господи, Боже силъ“.

32) Въ этомъ возгласѣ ἵλεως употреблено дважды.(καὶ ἵλεως, ἵλεως γενοῦ, Acta sanctorum, Junii, t. II, p. XXXIX).

33) Богородиченъ 4-й пѣсни въ послѣдованіи ко причащенію („Умилостиви и мнѣ сущаго“...).

34) Гимнъ Софронія, патр. іерусалимскаго („Свѣте тихій“...).

Греческимъ текстомъ православнаго Богослуженія мы пользовались въ изданіи: Πανδέκτη ἱερὰ ἐκκλησιαστική, ὑπὸ τ. πατριαρχικοῦ ἀρχιμανδρίτου Διονυσίου Πύρρου τοῦ Θετταλοῦ, τόμος πρῶτος, Ἐν Ἀθήναις. 1852.

деніямъ Гомера и Гезіода, остающимся до настоящаго времени сокровищницей древнѣйшаго греческаго языка.

Въ первыхъ 10 рапсодіяхъ Иліады 10 примѣровъ ἱλάσκεσθαι идутъ противъ 16 ἐλεεῖν, при чемъ этотъ послѣдній глаголъ начинаетъ появляться только со второй рапсодіи.

Вотъ рядъ примѣромъ ἐλεεῖν, гдѣ только иногда этотъ глаголъ можно передать понятіемъ милости, а во всѣхъ другихъ случаяхъ твердо стоитъ понятіе жалости.

Зевсъ чрезъ посланный къ спящему Агамемнону Сонъ выражаетъ свою (притворную) заботу и сожалѣніе (ἐλεαίρει) объ ахейцахъ, и тѣмъ побуждаетъ начать войну съ троянцами (II, 27 срав. 64). Менелай пожалѣлъ (ἐλέησεν) Орсилоха и Креона, когда тѣ замертво пали на землю, сраженные троянцами (V, 561). Такую же жалость почувствовалъ въ сердцѣ (ἐλέησε) Эантъ, когда Гекторомъ были повергнуты на землю Менесоъ и Анхіалъ (V, 610). Птицегадатель Геленъ даетъ совѣтъ Гектору послать мать вмѣстѣ съ благородными троянками въ храмъ Паллады, и тамъ возложить на колѣна богини дорогую царскую одежду, и пообѣщать ей заколоть 12 однолѣтнихъ и небывшихъ подъ ярмомъ коровъ, если она (богиня) ἐλεήσῃ (пожалѣетъ — помилуетъ) городъ, женъ и младенцевъ (VI. 94 срав. 275, 309). Андромаха замѣчаетъ Гектору, что онъ, отдаваясь порывамъ своей храбрости, не жалѣетъ (ἐλεαίρεις) сына-младенца, ни его матери (VI, 407 ср. 431, 484). Фебъ упрекаетъ Палладу, что она никогда не жалѣетъ (ἐλεαίρεις) погибающихъ троянцевъ (VII, 27). Гера жалѣетъ (ἐλέησε) пораженныхъ Гекторомъ ахеянъ (VIII, 350). Несторъ совѣтуетъ отправить посольство къ Ахиллу и предлагаетъ помолиться Зевсу, αἴ κ' ἐλεήσῃ (не пожалѣетъ ли=не помилуетъ ли онъ, IX, 172); и тогда же было совершено возліяніе (ib. 177). Пришедшее посольство проситъ Ахилла: ἐλέαιρε (пожалѣй = помилуй) другихъ ахеянъ, если тебѣ ненавистенъ Агамемнонъ (IX, 302 ср. X, 176). Предсмертные крики воробьиныхъ птенцовъ, которыхъ пожралъ драконъ въ виду ахейскаго войска — ἐλεεινά (II, 314).

Вотъ другой рядъ примѣровъ, гдѣ — ἱλάσκεσθαι, требующій для своей передачи на нашъ языкъ понятія умилостивленія, милости, очищенія.

Аполлонъ, разгнѣванный на ахеянъ за безчестіе жреца Хриза, послалъ на ихъ войско злую болѣзнь, отъ которой люди гибли цѣлыми рядами. Тогда прорицатель Калхасъ

объяснилъ, что это бѣдствіе можетъ быть (πεπίθοιμεν) остановлено только добровольнымъ возвращеніемъ жрецу его дочери и священной гекатомбой. И дѣйствительно, съ цѣлію умилостивленія (= очищенія) было отправлено посольство во главѣ съ Одиссеемъ, которое возвратило плѣнную дѣвушку и привезло съ собою гекатомбу; богъ былъ умилостивленъ молитвою Хриза, гекатомбой, цѣлодневнымъ пѣніемъ съ пляскою и пэаномъ (I, 100: ἱλασσάμενοι, срав. 147, 386, 444, 472).

Въ началѣ всякаго года аоиняне имѣли обыкновеніе умилостивлять Палладу тельцами и агнцами (II, 550: ἱλάονται). Этимъ же словомъ Гекторъ, въ разговорѣ со служанками своего дома, называетъ молитву къ Палладѣ съ возложеніемъ на ея колѣна царской одежды (VI, 380: ἱλάσκονται, срав. 385).

Такъ какъ Ахиллъ за свою храбрость почитался ахеянами наравнѣ съ божествомъ, то отправленное къ нему посольство склоняетъ его на милость обѣщаніемъ разныхъ богатыхъ наградъ (IX, 639: ἵλαον).

Гефестъ совѣтуетъ своей матери, Герѣ, употреблять въ разговорѣ съ Зевсомъ ласковыя слова, если она желаетъ, чтобы тотъ былъ милостивъ ко всѣмъ богамъ (I, 583: ἵλαος).

Гезіодъ подтверждаетъ найденные нами употребительные смыслы у Гомера. Въ текстѣ извѣстныхъ трехъ его произведеній встрѣчается одинъ разъ форма отъ ἐλεεῖν и три раза формы отъ ἱλάσκεσθαι.

Ἐλεὸν (= ἐλεεινόν) онъ называетъ жалобныя слезы соловья, умирающаго въ острыхъ когтяхъ коршуна (Ἔργα, 205).

Чтобы боги имѣли милостивое сердце и духъ, нужно ихъ умилоствлять возліяніями (ibid. 338, 340: ἵλαον, ἱλάσκεσθαι), Царя, идущаго по городу, умилостивляютъ, какъ бога, сладкимъ почтеніемъ (Θεογ. 91: ἱλάσκονται). Гекату, надѣленную Зевсомъ честію безсмертныхъ боговъ, люди умилостивляютъ по закону священными жертвами (ibid. 417: ἱλάσκηται) [35]).

Всѣ эти примѣры древнѣйшей эпохи греческаго языка позволяютъ намъ заключить:

1., Ἐλεεῖν стоитъ на своемъ мѣстѣ, когда прилагается къ людямъ, переносящимъ какую нибудь тяжкую неудачу, страданіе и смерть. Его (искомый нами) коренной смыслъ

[35]) Стихи Θεογονίας 411—452 — интерполяція (смотри editio tertia Goettlingius — Hesiodi carmina, Lips. 1878).

точнѣе передаютъ мѣста, гдѣ понятіе жалости не можетъ быть замѣнено понятіемъ милости.

2., Ἱλάσκεσθαι преимущественно относится къ богамъ и почти всегда связанъ съ умилостивительными жертвами или обрядами. Милость, выражаемая этимъ глаголомъ, имѣетъ чисто спеціальный смыслъ — умягченія гнѣва боговъ заглажденіемъ допущеннаго со стороны человѣка проступка.

3., Уже въ эпоху болѣе древнюю, чѣмъ самъ Гомеръ, милость въ формѣ ἱλάσκεσθαι сошла съ вершинъ Олимпа и остановилась въ царскихъ дворцахъ, и тогда же милость въ формѣ ἐλεεῖν отъ ограниченныхъ людей вознеслась къ безсмертнымъ и всемогущимъ богамъ. Этимъ только и можно объяснить перенесеніе одного понятія въ кругъ отношеній другого, что, какъ мы видѣли, идетъ рѣзкою чертою съ самыхъ временъ Гомера. И у послѣдняго боги сострадаютъ несчастнымъ, подобно прочимъ людямъ, и раздѣляютъ чисто человѣческое чувство жалости. Менелай жалѣетъ павшихъ Орсилоха и Креѳона, и Гера жалѣетъ пораженныхъ ахеянъ.

4., Допуская нравственную принудительность для боговъ въ языческомъ ἱλάσκεσθαι и только добровольный даръ въ библейскомъ [36]), можемъ присоединить, что разсмотрѣнныя нами мѣста Н. Завѣта и богослуженія не представляютъ ни одного примѣра, гдѣ бы понятіе ἱλάσκεσθαι было цѣликомъ перенесено въ кругъ человѣческихъ отношеній, что между тѣмъ, неоднократно встрѣчается у Гомера и Гезіода. Тамъ герои и цари удостоиваются умилостивченія, свойственнаго однимъ богамъ. Гнѣвъ Аполлона умягчается гекатомбой, и гнѣвъ Ахилла — смиреннымъ посольствомъ и богатымъ обѣщаніемъ. Между тѣмъ въ воззрѣніи молящагося христіанина даже честнѣйшая херувимъ, Божія Матерь, можетъ быть только посредницею въ умилостивленіи Господа.

VI.

Высокія нравственныя понятія, выражаемыя ἐλεεῖν и ἱλάσκεσθαι, возбуждаютъ особенный интересъ къ происхожденію послѣднихъ.

Прельвичъ видитъ въ ἐλεεῖν корень lu разрѣзать (= санс. lâvas отрѣзокъ, ἔλεος = ἐλεός кухонный столъ [37]). Лукашевичъ

[36]) Cremer, ibid. SS. 443, 445.

[37]) Etymologisches Wört. d. Griech. Sprache. Gotting. 1892. S. 90.

ставить этотъ глаголъ въ связь съ якутскимъ *алынъ* стѣснять, сжимать [38]). Фиккъ находитъ возможнымъ поставить утраченную дигамму въ срединѣ слова между гласными (ἐλέFαιρ', ἐλέFησε) [39]). Это — все, что извѣстно о происхожденіи ἐλεεῖν.

Такъ какъ Прельвичъ объясняетъ скорѣе происхожденіе ἔλεος, а Лукашевичъ выходитъ вообще изъ предвзятаго взгляда, что греки — помѣсь татарскихъ племенъ, вышедшихъ изъ Азіи, съ славянами, то можно продолжать разборъ этого глагола, принявъ мнѣніе Фикка о выпавшей дигаммѣ.

Судя по аналогичнымъ примѣрамъ ὕλη (σFαλFα, συλFα, ὑλFα, ὕλη горючій матеріалъ) и γυνή (GAN, γFαν, γυνή жена) [40]), можно предпологать самую первоначальную форму ἐλεεῖν въ видѣ γFελεFέω. Начальная дигамма въ такихъ примѣрахъ, какъ этотъ, или обращаемся въ φ (σFε, σφε, σφεις, σφέτερος) или переходитъ въ дыханіе (Fε, ἑ) [41]), даже тонкое (varg, Fοργ, FεFοργα = ἔοργα) [42]). Мы стоимъ на этой послѣдней возможности. Вмѣстѣ съ F могла утратиться такъ же γ (GA, gav = γαF или γFα, γFα-ια, Fαια, αἶα земля) [43]). Между тѣмъ γFελ или γελ соотвѣтствуетъ въ индогерманскомъ языкѣGAR или GR, отъ каковаго корня, со значеніемъ глотать, Миклошичъ производитъ жалити = жалѣти = желѣти = желати [44]). Въ такомъ случаѣ слѣдъ утраченнаго G = γ сохранился въ славо-литовской вѣтви (G = γ = ż = ж) żelěk (Děwė) = жа(е)лѣть. Такъ какъ латышскій языкъ лит. ż передаетъ чрезъ s: żwiěris = swehrs = = звѣрь, żwaigzde = swaigsne = звѣзда) [45]) и часто чрезъ s перечеркнутое (aż или ass = es = азъ) [46]), при чемъ это S или s весьма склоненъ измѣнять въ sch (schodeen = сегодня) и

---

[38]) Корнесловъ греческаго языка, ч. I, Кіевъ, 1869. Стр. 96 срав. 33—34.

[39]) Beiträge zur Kunde d. indogermanischen Sprachen, Bezzenberger, Bd. IX, Gotting. 1885. SS. 217—218,

[40]) Vaniček, ibid. 1222, срав. 188.

[41]) Curtius — Grundzüge d. griechischen Etymologie, 5 Aufl, Leip. 1879, S. 443.

[42]) Vanič., ibid., S. 923.

[43]) Vanič., ibid. 181.

[44]) Miklos. ibid. S. 28. Сравни Bopp-Glossarium Sanscritum, Berolini, 1847, S. 114 (gharma = горю = жаръ).

[45]) Kurschat, ib S. 528—529 ср. Латышскій слов. (изд. М. Н. Просв. М. 1879), стр. 188.

[46]) Kurschat, Grammatik d. Littavischen sprache, Halle, 1876, s. 230—231.

даже въ этомъ смыслѣ поступаетъ съ нѣмецкими словами (skuna = schkunis)[47]), то латышское schehlot = Лит. żélėk.

Лит. żéle'k имѣетъ варіацію, встрѣчающуюся премущественно въ Библіи—gaile'k. [48]). Сродный этому глаголъ gaiͦlius постоянно употребляетъ литовскій поэтъ (начала XVIII в.) Доналицій въ смыслѣ sich erbarmen, Mitleid haben [49]). Въ латыш. языкѣ этотъ глаголъ сохранился въ видѣ gāilestiba ревность [50]). Слѣдов., варіація żėlė́k подтверждаетъ вѣроятность изложеннаго происхожденія ἐλεεῖν и комментируетъ коренной смыслъ GAR (глотать).

Корень ἱλάσκεσθαι наукою выясненъ. Это is = санс. ish искать, домогаться, желать, сохранять; отсюда производныя формы ἰότης желаніе, ἱμερόεις очаровательный, любезный, пріятный, ἱλαρὸς и ἵλαος (атт. ἵλεως) веселый, радостный; послѣднему по корню вполнѣ соотвѣтствуетъ hilarus [51]).

Такимъ образомъ, грекъ въ ἐλεεῖν выразилъ милость къ подобнымъ себѣ; она есть жалость и вызывается охватывающимъ всю душу состраданіемъ. Тотъ же грекъ въ формѣ ἱλάσκεσθαι выразилъ милость бога къ людямъ; она есть замѣна гнѣва (χολωθείς Il. I, 9) веселостію, благодаря которой въ глазахъ языческаго бога прежніе нарушатели его воли становятся ему любезными и дорогими, такъ что онъ готовъ по прежнему имъ покровительствовать и беречь.

VII.

Употребительнѣйшія формы ἱλάσκεσθαι -ἵλεως и ἱλάσθητι (Мѳ. XVI, 22; Лук. XVIII, 13)—съ натяжками передаются другими языками. Только эст. и отчасти слав. держатся здѣсь одного своего корня, другіе языки пользуются въ этихъ двухъ случаяхъ различными. Эст. твердо стоитъ на armu (—line), такъ же слав. на *милости* (пол. zmiłuj się и miłosciw; сл. р. милосердъ, милостивъ и иногда очисти: бол. пожали себе и милостивъ). Между тѣмъ нѣм. пользуется schone и gnädig

---

[47]) Prellwitz — Die deutsche Bestandteile in. d. Lettischen sprachen. I Heft, Gotting. 1891, s. 49.

[48]) Kursch. Wört. s. 518 срав. 111.

[49]) Christian Donalitius— Littavische Dichtungen, Nesselmann, Königs. 1869, VIII, 525, 542.

[50]) Латыш. Сл. 67.

[51]) Vanič., 88—89.

лтн. propitius и placator, фр. plāisé и apaisé, латыш. pasarga и schehligs.

Эст. armu, конечно, сродно нѣм. arm, потому что въ отношеніи послѣдняго Гриммъ признаетъ сродство съ лапландско-финнскимъ armen принимать несчастнаго въ руки, обнимать его. Посредствующимъ звеномъ въ исторіи происхожденія нѣм. arm было гот. armus (Armuth бѣдность); отсюда arm рука, umarmen, erbarmen обнимать, сожалѣть. По смыслу гот. arms = ἐλεεινός, сл. нищь (изъ никто срав. нощь изъ нокть)[52]).

Если сл. *мил-овати* (мил-ость, мил-остыня, мило-срьдъ) филологами, повидимому производится различно: или отъ санс. mil закрывать глаза, быть снисходительнымъ [53]), или отъ корня mar, mal, marl разрывать, молоть и ставится въ родство съ μείλιχος. гот milds, лит. malone, myliu, [54]), или отъ mel молоть [55]), то однако здѣсь очевиденъ корень одинъ— ma(e,i)l.

Въ Н. Завѣтѣ μείλιχος не встрѣчается, но у древне-греческихъ писателей часто прилагается къ царямъ и богамъ такъ что съ этой стороны между μείλιχος, милостивый и mild полное сходство [56]).

Коренной смыслъ сл. *милую, милый* нисколько не предполагаетъ какого нибудь убожества на сторонѣ милуемаго. Всѣ почти русскія пословицы, которыхъ на это слово множество, относятся къ самымъ любимымъ предметамъ, какъ то: къ другу, любимому человѣку, женѣ, гостю [57]); милый выше даже хорошаго, и при недостаткахъ одно совершенство [58]).

---

[52]) Kluge, ibid. 17 производитъ arm изъ пра-герм. orbhmo (= с. р. рабъ), ὀρφανός. лтн. orbus; общій смыслъ: сиротство. Чрезъ arm переводится πτωχός (Мо. V, 3), въ которомъ грекъ видѣлъ стѣсненнаго нуждою (Odys. XIX, 72—74) и скитальца (ibid. XX, 327). Сравни Grimm I. 553—554.

[53]) Miklos. s. 50. 85.

[54]) Curtius, s. 329 срав. Vanič. 706.

[55]) Kluge, s. 257.

[56]) Il. IX. 147 срав. Hesiod. Theog. 406; Grimm. VI, 2201.

[57]) „Миленькій дружечекъ мой". „Съ милымъ въ любви жить хорошо". „Всякому мужу своя жена милѣе". „Милъ гость, да великъ постъ" (Даль, Толковый словарь, М. 1866, II, 922—923.

[58]) „Много хорошихъ, да милаго нѣтъ", „Не по хорошу милъ, а по милу хорошъ" (Даль, тамъ же).

Есть только двѣ пословицы, гдѣ *миловать* прилагается къ порочнымъ людямъ [59]).

Если нѣм. чрезъ schone (=schön, др. в. нѣм. scôni свѣтлый, блестящій, гот. skauns достойный созерцанія) схватываетъ въ ἵλεως нѣкоторый оттѣнокъ любви, то въ передачѣ ἱλάσθητι стоитъ на воззрѣніи о Bettler (gnädig, Gnade благосклонность, помощь = гот. niþan отъ neþ склонять, сродно санс. nâth—bitten, Bettler) [60]). Къ этому послѣднему смыслу близки лтн. propitius и placator, потому что въ обоихъ случаяхъ выражается усиленная просьба (propitius отъ pat быстро двигаться, просить, подать, πέτομαι, πίπτω, petere—placare отъ park, parsk спрашивать, требовать, просить, θεοπρόπος, prex). Фр. ἵλεως переводить собственно чрезъ placare, потому что plaise-plaire—placare но въ ἱλάσθητι чрезъ apaiser подчеркиваетъ мысль о скрѣпленіи сторонъ, бывшихъ дотолѣ во враждѣ (pax отъ pak —πήγνυμι) [62]). Наконецъ, лат. въ первомъ случаѣ выражаетъ бдительную любовь (pa-sargaht беречь, sargs сторожъ, срав. щад-ити, щедръ— гот. skaud, санс. čhid-scindere рвать, разсѣкать) во второмъ жалость [63]).

Эти же языки, истощившись въ паредачѣ ἱλάσκεσθαι, не могутъ предложить ничего новогo для перевода ἐλεεῖν, и потому повторяются, такъ что эст. и нѣм. опять выдвигаютъ arm. сл. колеблется между жалостію и милостію, только лат. вмѣстѣ съ фр., пользуется новымъ понятіемъ, miser (mi повреждать, разрушать, μισέω, maestus, печальный) (срав. Мо. V, 7; IX, 27). [64]).

Въ разсмотрѣнныхъ переводахъ ἐλεεῖν и ἱλάσκεσθαι не видно точнаго разграниченія этихъ глаголовъ, однако милость въ формѣ ἐλεεῖν настойчиво понимается съ смыслѣ состраданія несчастію и убожеству. Одинъ только сл. языкъ здѣсь пользуется словомъ, выражающимъ самую нѣжную, ровную любовь, исключающую всякіе недочеты любимаго. Это и есть торжественный гимнъ противъ грустныхъ элегій другихъ языковъ.

Свящ. **М. Орловъ.**

---

59) „И преступникъ милуется“. „Вора миловать добраго погубить“ (Даль, тамъ же).

60) Kluge, ss. 335, 142.

61) Vanič. s.s. 465—467, 517—518.

62) Vanič. s.s, 456, 459.

63) Miklos. s. 104.

64) Vanič. s. 727.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

В.В. Болотов

Замены понятия на восточных языках:
письмо к свящ. М.И. Орлову

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 4. С. 633-641.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

ЗАМѢНЫ ПОНЯТІЯ ΙΛΕΩΣ НА ВОСТОЧНЫХЪ ЯЗЫКАХЪ.

(Письмо къ свящ. М. И. Орлову).

Чтобы обѣщанная мною замѣтка *о передачѣ понятія* ἵλεως *на восточныхъ языкахъ* не приняла размѣровъ цѣлой статьи, ограничиваюсь лишь нѣсколькими мыслями по поводу Мѳ. 16, 22.

Этотъ текстъ въ высокой степени важенъ для выясненія поставленной выше скромной задачи. Когда не грекъ природный, а огреченный семитъ произносилъ слово ἵλεως, онъ—быть можетъ—соединялъ съ этимъ прилагательнымъ не совсѣмъ тотъ смыслъ, въ какомъ оно употреблялось у чистокровныхъ грековъ: природный семитъ, хотя и говорилъ по-гречески, но чувствовалъ несомнѣнно по-семитски. Слова Христовы Мѳ. 16, 21 застали апостола-галилеяна совсѣмъ неподготовленнымъ, и глубоко потрясенное чувство семита во всей непосредственности прорвалось наружу и высказано въ слѣд. словахъ [1]:

Тексты	*эѳіопскій:*	ḥâsa laka, ıgzi'o!
	арабскій:	ḥâšâka, yâ rab^{b}u!
	пешита:	ḥas lâk^{h}, mâr^{y}!
		ἵλεώς σοι, κύριε!
	vulgata:	absit a te, domine!
	сѣверно-коптскій:	ϩλεως ναϰ, πα-ϭοις!
	армянскій:	χαυ լιւ χε̆ τêκ!
		οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο.

Вы видите, что *коптскій* переводчикъ во всемъ лексиконѣ своего родного языка не нашелъ подходящаго слова для воз-

[1]) Кому интересно знать, изъ какихъ книгъ я беру эти тексты, благоволитъ справиться въ „Хр. Чт." 1892, II, 138, прим. 51 (арабскій изъ *de Lagarde*, коптскій—изъ Evangelia coptice ed. *Schwartze*, Lipsiae 1846).

можно точнаго перевода слова ἵλεως и оставилъ его безъ перевода: ελεως есть испорченное въ транскрипціи греческое ἵλεως.

Три *семитскіе* перевода съ удивительнымъ единомысліемъ передаютъ ἵλεως одним ъ и тѣмъ словомъ ḥâsa [1])—ḥâša—ḥâs. Этотъ consensus повидимому ручается за то, что въ сирскомъ (пешита) угадано то арамейское слово, которое въ греческомъ текстѣ-переводѣ евангелія отъ Матѳея передано чрезъ ἵλεως; другими словами: апостолъ Петръ дѣйствительно произнесъ слова *„хас лякъ, мар"*!

Ясно, какъ ставится вопросъ. Спрашивается: что̀ значитъ арамейское חָס, *„хас"*?

Прежде всего, устранимъ одну затемняющую дѣло наружную аналогію. Тожество корня въ греческихъ ἵλεως λάσκομαι ἱλαστήριον безспорно. Въ *пешита* ἱλαστήριον Рим. 3, 25. Евр. 9, 5 „ḥûsâyâ", εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι Евр. 2, 17 „d-neḥwe' mḥasˢe'". Эти слова *„хусая"* и *„мхассе"* съ корнемъ *„хас"* не имѣютъ въ сирскомъ ничего общаго. *„Хусая" очистилище* и *„мхассе" умилостивляющій* — одного корня съ сирскимъ „ḥasyâ" = ὅσιος, *преподобный*. Это *„хасья"* выражаетъ мысль о *святости, чистотѣ, неприкосновенности* къ (худому) дѣлу, minimum: о *невмѣненіи* такого дѣла. Слова Пилата (Мѳ. 27, 24): „невиновенъ я, ἀθῷός εἰμι, въ крови праведника сего" пешита переводитъ: „mḥasˢay 'nâ".

Сирское *„хас"* современные европейскіе лексикографы [2]) согласно отождествляютъ съ арабскимъ *„хаша"*. Слѣдова-

[1]) Въ эѳіопскомъ ḥâsa (а не ḥâša) читается не только здѣсь, но и въ Дѣян. 10, 14; Рим. 3, 4. 6. 31; 6, 1. 15; 7, 7; 9, 14; Гал. 2, 17; 6, 14. И Диллъманнъ принимаетъ его въ этой ороографіи (ḥâsa) въ свой Lexicon. Къ эѳіопскому языку (gịʿịz) наиболѣе близокъ арабскій (а не сирскій). И если бы эѳіопъ переводилъ съ арабскаго, онъ поставилъ бы—по всей вѣроятности—ḥâša. Слѣдовательно ḥâsa повидимому показываетъ, что часть наличнаго эѳіопскаго перевода представляетъ остатокъ весьма древняго перевода, сдѣланнаго не съ арабскаго и не съ коптскаго, а съ сирскаго.—Этотъ тезисъ не новъ, но настолько важенъ для исторіи, что не излишне его высказывать при удобныхъ случаяхъ.—А для лицъ, до семитскихъ языковъ ниже концемъ ногтя касавшихся и потому способныхъ усомниться въ тождествѣ словъ *„хас—хаса—хаша"*, достаточно замѣтить, что въ *коренныхъ* семитскихъ словахъ (ни въ одномъ изъ семитскихъ языковъ не заимствованныхъ изъ другого семитскаго же языка) арабской буквѣ (звуку) š *(шин)* должна соотвѣтствовать эѳіопская š *(са̀ут)*, еврейская ś *(син)*, сирская s *(семкат)*.

[2]) *C. Brockelmann*, Lexicon Syriacum (Berlin 1895), 106.—*J. Brun* S. J. Dictionarium Syriaco-Latinum (Beryti Phoeniciorum 1895), 147. — Но

тельно въ этомъ, богатѣйшемъ изъ семитскихъ языковъ слѣдуетъ искать и ключа къ правильному пониманію коренного смысла интересующаго насъ понятія.

Въ *арабскомъ* [1]) это *„хáша“* встрѣчается—и видимо нерѣдко—въ выраженіяхъ въ родѣ

ḥâšaⁱ lillahi ḥâša lillahi ḥâšaᵘ lillahi ḥâša 'llahi	ḥâša Богу,
ḥâšaⁱ laka ḥâšâka	ḥâša тебѣ.

Но *точный смыслъ* этихъ восклицаній неизвѣстенъ и самимъ арабамъ.

аа) Первостепенные авторитеты въ арабской грамматикѣ (изъ природныхъ арабовъ) спорятъ между собою о томъ, что такое это „хáша“ (въ различныхъ начертаніяхъ חאש חאשא חאשי): глаголъ? существительное? или частица (въ родѣ нашихъ предлоговъ)?

бб) Тѣ же авторитеты различно толкуютъ и смыслъ самаго восклицанія *„хáша лилляхи!“*: по однимъ, оно равносильно возгласу: „maъâdʰa 'llahi“ = *refugium (asylum, protectionem) Dei!*, т. е. „я ищу себѣ заступленія (прибѣжища) у Бога“; по другимъ,

---

Брёну, однако, *„хас“*, о которомъ идетъ рѣчь, есть тотъ же самый глаголъ, что и сирское *„хас“*, „ḥâs“, misertus est, pepercit; напротивъ Брокельманнъ думаетъ (вслѣдъ за Деличемъ), что глаголъ „ḥâs“ miseratus est происходитъ отъ корня „ḥs“ и съ тѣмъ „ḥâs“, которое насъ интересуетъ, не имѣетъ ничего общаго. По моему (некомпетентному) мнѣнію, съ Брёномъ можно бы согласиться только тогда, когда бы ему удалось доказать, что s *(семкат)* въ глаголѣ *„хас“ = помиловалъ* не есть s общесемитское, соотвѣтствующее еврейскому s *(самек)*, арабскому s *(син)*, гыызскому s *(сат)*.

[1]) Данныя объ арабскомъ *„хáша“* заимствую изъ „Maddu 'l-Qâmûs An Arabic-English Lexicon derived from the best and the most copious eastern sources by *E. W. Lane*. London 1865. Book I, Part 2, pp. 578. 579. Этотъ грандіозный лексиконъ конечно доступенъ лишь весьма немногимъ изъ читателей „Христіанскаго Чтенія“; поэтому значительную часть сдѣланныхъ мною выписокъ предлагаю и въ англійскомъ подлинникѣ для контроля моего перевода.

„*хáша лилляхи*“ все равно что „barâ^{at}ha^{n} lillahi“ [1]) = *cautionem apud Deum!* въ смыслѣ: I assert myself to be free, or clear, to God, „я заявляю, что я свободенъ, или чистъ, предъ Богомъ“; по третьему объясненію, „*хáша* (חאשי) *лилляхи* значитъ: I ascribe unto God remoteness from every imperfection, or the like, or freedom therefrom, „я утверждаю, что Богъ далекъ отъ всякаго несовершенства или чего-либо подобнаго; что Онъ свободенъ отъ всего этого“, или—въ смыслѣ „удивленія“, admiration: „how far, or how free, is God from every imperfection!“ „о, какъ далекъ Богъ, какъ свободенъ, отъ всякаго несовершенства!“.—Не трудно придти къ выводу, что всѣ эти объясненія только приблизительно описываютъ значеніе этого „*хáша*“, представляютъ его „толкъ“, вращающійся лишь въ периферіи этого понятія.

И не въ однихъ приведенныхъ выше выраженіяхъ употребляется это *хаша:* арабъ можетъ выразиться и такъ: „d^{h}arabtuhum ḥâša^{i} Zayda^{n}“ или „ḥâša^{i} Zaydi^{n}“, I beat them, except Zeyd, „я побилъ (поколотилъ) ихъ, исключая Зайда“, „побилъ (всѣхъ) ихъ, но только не Зайда“; и наоборотъ: „šatamtuhum wa-ma ḥâšaytu minhum aḥada^{n}“ „я отозвался о нихъ презрительно, I reviled them, и не сдѣлалъ исключенія ни для одного изъ нихъ“, „я оскорбилъ ихъ всѣхъ до единаго и ни объ одномъ изъ нихъ не употребилъ выраженія: «ḥâša^{i} lifulâni^{n}», «*за исключеніемъ такого-то*», въ смыслѣ: «NN вовсе не включается, far is such a one from being included, въ число тѣхъ, о которыхъ я говорю», «NN свободенъ отъ всякаго упрека»“.

---

[1]) Это „barâath(an)“ - винительный падежъ отъ „barâath(un)“, которое, по [*Cuche*], Vocabulaire Arabe-Français (Beyrouth 1883), 21, значитъ: immunité; privilége, diplôme; acquit à caution, passeport. Почти всѣ читатели „Хр. Чт.“ знаютъ, что второе слово въ еврейской библіи - ברא, bârâ, *сотворилъ;* арабское имя „barâath(un)“ происходитъ отъ этого же самаго глагола „bara'a“, который и въ арабскомъ значитъ: *сотворилъ, извлекъ изъ небытія*, respective: *изъ ничтожества*, respective: *изъ бѣды* (исцѣлилъ, излѣчилъ больного; освободилъ отъ чего, объявилъ невиннымъ подсудимаго; обезопасилъ, гарантировалъ). И конечно всѣ читатели слыхали про султанскіе „бераты“ въ Турціи (напр. добивались такихъ „бератовъ“ для болгарскихъ епископовъ въ Македоніи); приводимое мною слово „barâath“ и есть „бератъ“, только написанный не фонетически (фонетическую орѳографію, какъ извѣстно, любятъ очень тонкіе филологи съ одной стороны и еле грамотные писари съ другой). Слѣдовательно арабское восклицаніе значитъ буквально: „*бератъ*“ *у Бога!*

Въ виду всѣхъ подобныхъ выраженій арабская лексикографія разсматриваетъ слово „ḥâša" חאשׁי какъ глаголъ въ *третьей* формѣ (qâtala) и именно verbum denominale, глаголъ, произведенный отъ существительнаго חשׁי „ḥaša", „*сторона* какого-либо предмета", the side of a thing. Этотъ глаголъ „*хáша*" означаетъ: „онъ оставилъ его въ сторонѣ, какъ изъ изъятаго изъ числа тѣхъ, кого онъ описываетъ; онъ исключилъ его изъ нихъ; онъ не включилъ его въ число ихъ".

Но и это имя „*хашан*", „*сторона*", — довольно своеобразнаго происхожденія. *Вторая* форма (qattala) разсматриваемаго глагола, „ḥašša" значитъ: „онъ пришилъ къ платью бордюръ, оборку"; а затѣмъ въ послѣклассической письменности: „онъ написалъ замѣтку, или комментарій, на полѣ книги". Изъ этого конечно видно, что изъ формы qattala этого глагола можно извлечь понятіе о „сторонѣ" въ смыслѣ „margo". Но *первая* и основная форма (qatala, точнѣе: qatila) этого глагола, ḥašiya, „*хашія*" חשׁי значитъ только: „*онъ* (человѣкъ, который бѣжалъ слишкомъ скоро или говорилъ слишкомъ быстро или громко, возбужденно) *дышалъ коротко, или непрерывно*, he breathed short, or unintermittedly; *у него захватило духъ*, he was out of breath; *онъ едва могъ перевести духъ*, he panted for breath". Словомъ, первичное понятіе, выражаемое глаголомъ „хáшія", есть *астматическое дыханіе*, „être asthmatique" [1]). И существительное „*хашáн*", *сторона*, значитъ также (и это значеніе едва ли не первоначальное) „*астма*", „*затрудненное дыханіе*" [2]) Въ самыхъ звукахъ глагола „*хашія*"—это, впрочемъ, лишь мое предположеніе—какъ будто слышится подражаніе свистящему дыханію астматиковъ: „х-ш-й"!

---

[1]) *Cuche*, 105.

[2]) *Cuche*, 105: asthme; respiration pénible. Если бы, однако, авторитетными арабистами было признано, что понятіе *астма* въ „*хашія*" есть производное, а понятіе *сторона предмета* (ср. наше *кромка, крома*, откуда получается и *кромѣ* = *за исключеніемъ*)—основное; то *хашія* значитъ собственно: *онъ ощущаетъ (болѣзненно переноситъ) предѣлъ (край, ограниченіе) въ своемъ дыханіи*. По ученію *де Лагарда* [*P. de Lagarde*, Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina, Göttingen 1889, S. 7; Mittheilungen I (Göttingen 1884). 103], форма qatila означаетъ состоянія преходящія (yabisa = *онъ сухъ, но можетъ стать и влажнымъ*), и производныя отъ этой формы имена neutro-passiva по своему значенію (nêr *свѣтильникъ*: его зажгли не испрашивая на это его благосклоннаго соизволенія, и онъ volens nolens горитъ). Когда арабъ положеніе: „*онъ слышитъ*" передаетъ словомъ *сàміъа* [не

Прибавлю, въ довершеніе этой справки, что μηδαμῶς Дѣян. 10, 14 и μὴ γένοιτο Рим. 3, 4. 6. 31; 6, 1. 15; 7, 7; 9, 14; Гал. 2, 17 пешита передаетъ тѣмъ же „*хас*", которое въ Мѳ. 16, 22 соотвѣтствуетъ греческому ἵλεως. И конечно не безъ основанія Іеронимъ, вращавшійся долго на востокѣ, это ἵλεως смѣло замѣняетъ латинскимъ absit!

Вѣроятно во всѣхъ языкахъ есть выраженія, которыя я назвалъ бы *междометіями ужаса* не по ихъ этимологической формѣ (въ этомъ отношеніи они иногда не разнятся отъ совершенно правильныхъ вводныхъ предложеній), а по тому чувству, которое овладѣло человѣкомъ, который ихъ произноситъ. Возьмите напр. выраженіе, которое когда-то стояло въ хорошо извѣстномъ всѣмъ текстѣ: „въ предупрежденіе пожара, чего Боже сохрани, съ огнемъ обращаться осторожно". Самый характеръ текста исключаетъ всякую надобность попеченій о краснорѣчіи, и теперь вводное: *чего Боже сохрани* опущено безъ всякаго ослабленія силы рѣчи. Но мысль о пожарѣ, даже въ видѣ простой теоретической возможности, такъ ужасна, что человѣкъ гонитъ прочь отъ себя всякое ея прираженіе, хочетъ застраховать себя и противъ послѣдствій самаго соприкосновенія съ нею. Этому *чего Боже сохрани* въ обычной арабской рѣчи точно соотвѣтствуютъ возгласы: *хáша лилляхи! маáза'льлляхи!* = God forbid! Que Dieu en préserve! A Dieu ne plaise! Древній сиріецъ вѣроятно въ этомъ случаѣ сказалъ бы „*хас ли*"!

Очевидно къ тому же порядку принадлежатъ и возгласы: „*Спаси и сохрани!*", „*Не пристань отъ слова!*" и полуязыческое „*Чуръ меня!*".

Если „*хаша*" въ арабской рѣчи и является частицею исключенія въ родѣ „*кромѣ*", „εἰ μὴ", то ею устраняютъ (видимо всегда?) отъ чего-либо дурного, въ родѣ побоевъ, въ родѣ позора, а не отъ хорошаго: ужасно быть „включеннымъ" въ число тѣхъ, кого „описываютъ" — пріятно быть „оставленнымъ въ сторонѣ". Допущено или высказано что-то такое, что пора-

---

сáмаъа, qatila, не qatala), онъ этимъ даетъ понять, что слышащій *ощущаетъ звуки, переноситъ ихъ даже быть можетъ страдая отъ нихъ*, потому что человѣческое ухо такъ устроено, что пассивно воспринимаетъ звуки даже когда мы ихъ не желали бы слышать. —Такъ и задыхающійся переноситъ ограниченіе въ своемъ дыханіи.

жаетъ человѣка ужасомъ, душитъ его какъ кошмаръ, когда одинъ глотокъ воздуха кажется величайшимъ благомъ въ мірѣ, и человѣкъ спѣшитъ восклицаніемъ „ḥâša!“ [1]) оградить отъ этого предположенія все, что́ ему свято и дорого.

Благоволите пересмотрѣть указанные выше случаи употребленія „*хас*“ въ сирскомъ. Тотъ самый апостолъ, который въ Мѳ. 16, 22 своимъ „*хас лях, Мар!*“ хотѣлъ бы оградить Своего возлюбленнаго Господа отъ самой мысли о возможности—много пострадать и умереть, въ Дѣян. 10, 14 протестующимъ „*хас Мар!*“ пытается отогнать отъ себя внушеніе, которое—primâ facie—глубоко возмутительно для его религіознаго чувства. Апостолъ Павелъ съ неуклонною логикою—пунктъ за пунктомъ—приводитъ ad absurdum точку зрѣнія своихъ противниковъ. Но абсурды, имъ выводимые, весьма своеобразной природы: они потому являются нелѣпостями въ въ смыслѣ *логическомъ*, что прежде всего представляютъ изъ себя абсурды въ смыслѣ *этическомъ*. Согласиться съ ними не можетъ здравый смыслъ потому, что они нравственно возмутительны: допустить ихъ было бы преступно. И апостолъ, высказавъ ихъ, тотчасъ же протестуетъ противъ нихъ (въ девяти случаяхъ) возгласомъ „*хас!*“.

Въ семитскомъ „*хас!*“ сказывается глубоко возмущенное чувство: въ арійской замѣнѣ этого „*хас!*“, въ греческомъ ἵλεως, выступаетъ на первый планъ опредѣленный оттѣнокъ мысли, уже намѣченной въ переводѣ александрійскомъ (семидесяти).

Начатъ ротитися и клятися, καταναθεματίζειν καὶ ὀμνύειν (Мѳ. 26, 74). Если въ ὀμνύειν заключается указаніе на „твердую установку“ факта, то καταναθεματίζειν значитъ „подводить себя подъ анаѳему“, „накликать на себя (въ условной конечно формѣ) какое-нибудь бѣдствіе“. Значительная часть клятвъ древнихъ евревъ имѣла характеръ „роты“. Довольно обычно „рота“ (въ болѣе развитой формѣ) состояла въ словахъ: „ḥālîlāh lî mēyhwh“ (*х а л и л я* мнѣ отъ Господа), если [2]) я сдѣлаю то-то и то-то (или не сдѣлаю того-то и того-то). При-

---

[1]) Быть можетъ первоначально оно выражало просто пожеланіе человѣку „вздохнуть“.

[2]) Такъ въ 1 Ц. 24, 6, (7); 26, 11; 3 Ц. 21 (20). 3; ср. Нав. 22, 29. Короче: „ḥālîlāh lî, lᵉka, lāk, lānû (— мнѣ, тебѣ, намъ) въ 1 Ц. 2, 30; 2 Ц. 20, 20; Іов. 27, 5; Быт. 18, 25, ср. 44, 7; 1 Ц. 20, 9; Нав. 24, 16. Просто ḥālîlāh въ 1 Ц. 14, 45; 20, 2; Іов. 34, 10.

лагательное ḥâlîl (отъ глагола ḥillêl) для еврея означало, повидимому, высшую мѣру [1]) всего подлаго и поганаго (profanum), и „рота“ очевидно имѣла слѣдующій смыслъ: пусть вмѣнитъ мнѣ Господь въ мерзость, въ поганство, если я сдѣлаю то-то и то-то.

Извѣстны особенности духовной жизни послѣплѣннаго іудейства, отразившіяся и на переводѣ LXX: въ немъ нигдѣ „ḥâlîlâh“ не передано буквально. Въ шести мѣстахъ оно замѣнено словомъ μηδαμῶς, въ четырехъ—μὴ γένοιτο, въ двухъ—μή μοι εἴη.—Но въ трехъ [2]) остальныхъ мѣстахъ переводъ особый.—1 Ц. 14, 45. Саулъ осуждаетъ сына своего Іонаѳана на смерть.—Какъ!? возражаетъ народъ:—Іонаѳанъ умретъ сегодня,—Іонаѳанъ, одержавшій такую блистательную побѣду!? ḥâlîlâh! Въ B ḥalîlâh видимо опущено, въ AacLagarde переведено словомъ ἵλεως.—2 Ц. 20, 20. Іоава укоряютъ за то, что онъ намѣренъ разрушить значительный городъ въ Израилѣ.—Въ мерзость, въ мерзость мнѣ (да вмѣнится),—отвѣчаетъ Іоавъ:—ḥalîlâh, ḥâlîlah lî, если я уничтожу или разрушу. Въ cLagarde это *халиля, халиля ли* переведено μή μοι γένοιτο; но въ A: ἵλεως, ἵλεώς μοι, въ B: ἵλεώς μοι, ἵλεώς μοι. — Для развитаго нравственнаго сознанія, для скрупулезно чуткихъ совѣстей, было ясно, что не безгрѣшны такія „роты“, въ которыхъ „ротящійся“ ставитъ себя подъ анаѳему, хотя и условно,—допускаетъ, хотя только теоретически, возможность—стать мерзостью въ очахъ Господа. И переводчики опуская „роту“, замѣняютъ ее обращеніемъ къ милосердію Божію объ отпущеніи грѣха подобнаго самопроклятія. Создается своеобразный литературный эллипсъ для передачи клятвенныхъ выраженій. Ко времени, когда арамейскій текстъ евангелія отъ Матѳея перелагали на греческій языкъ, вѣроятно этотъ эллипсъ сталъ стереотипнымъ оборотомъ рѣчи, и его примѣнили въ Мѳ. 16, 22 для замѣны сирскаго *хас*.

Армянскій языкъ, подобно персидскому и санскриту, лишь per abusum можно назвать „восточнымъ“: въ качествѣ представителя иранской группы, армянскій долженъ занимать мѣсто подлѣ греко-латинскаго. Мѳ. 16, 22 въ армянскомъ пе-

---

[1]) Въ cod. graecus Venetus ḥâlîlâh въ Быт. 18, 25; 44, 7 переведено: βεβήλωσις.

[2]) Третій случай 1 Пар 11, 19 аналогиченъ съ 2 Ц. 20, 20

редано: „χαυ да будетъ Тебѣ, Господи!" Тѣмъ же „χαυ да будетъ!" „χαυ ιιц!" переведено сирское „ḥâs", respective греческое μηδαμῶς, μὴ γένοιτο въ Дѣян. 10, 14; Рим. 3, 4. 6. 31; 6, 1. 15; 7, 7; 9, 14; Гал. 2, 17; 6, 14. — Рим. 3, 25. Евр. 9, 5 ἱλαστήριον, resp. сирское ḥûsâyâ, передано въ армян- „χαυσυθιυν"; Евр. 2, 17 εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι „'ι χαυεLoj"; Мѳ. 27,24 ἀθῷος, вѣроятнѣе сирское mḥas₃ay, „χαυεαL".—Что собственно значитъ „χαυ", этого не могъ рѣшить и самъ де-Лагардъ [1]). Въ 1877 г. онъ находилъ, что не имѣетъ научныхъ средствъ для того, чтобы поддержать высказанное имъ еще въ 1854 г. предположеніе, что „χαυ"=санскритскому „sva" и значитъ „wieder zu sich selbst machen", „снова сдѣлать самимъ собою".

Не все недоказуемое ошибочно. И во всякомъ случаѣ санскритское sv въ иранскихъ языкахъ: въ бактрійскомъ и новоперсидскомъ переходитъ въ ḥw, въ армянскомъ—въ древнѣйшей, хайканской его формаціи—въ χ. Это—доказанный фактъ. Но тоже самое санскритское sv въ греческомъ или удерживается въ видѣ σF=σφ или же чрезъ посредство hF='F переходитъ въ простое h=', spiritus asper. Съ одной стороны σφίν, σφέ, съ другой ἕ, ἑ-χοντοῦ. *Прелльвитцъ* ἵλεως относитъ къ корню sle, slâ. Но, въ виду армянскаго χαυ, я поставилъ бы вопросъ: твердо ли доказано существованіе этого корня sle, sla? (*Курціусъ*, какъ вы знаете, объ ἵλεως безмолвствуетъ). Не принадлежитъ ли въ ἵλεως къ корню только ἱ—, а „—λεως" не представляетъ ли уже вторичнаго образованія, въ родѣ ἀργ-α-λέος, θαρσ-α-λέος? А это ἱ—, въ свою очередь, не есть ли hFι=σφι=χαυ=sva, *свой, собственный?* Въ своей идеѣ „умилостивленія" великое племя аріевъ не выражаетъ ли той мысли, что человѣкъ, свой Богу по своему происхожденію τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν,—своими преступленіями дѣлаетъ себя чуждымъ для своего Бога, но Богъ какъ ἵλεως (такъ сказать *усвоительный*) опять можетъ признать *Своимъ* человѣка, если только послѣдній самъ неотступно взываетъ къ Нему: *Твой есмь азъ?*

4 января 1897 г.

В. Болотовъ.

---

[1]) *L. de Lagarde*, Armenische Studien (Göttingen 1877), 187; 158 n. 2353; 2; 208.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

А.А. Бронзов

К вопросу о нравственной статистике и свободе воли:

по поводу некоторых странных притязаний детерминистов истекающего века

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 4. С. 642-677.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

КЪ ВОПРОСУ О НРАВСТВЕННОЙ СТАТИСТИКѢ И СВОБОДѢ ВОЛИ.

(По поводу нѣкоторыхъ странныхъ притязаній детерминистовъ истекающаго вѣка).

СВОБОДА воли вообще, въ частности — нравственная является первымъ изъ существенныхъ элементовъ нравственности. Когда рѣчь идетъ о нравственности, о нравственномъ поступаніи человѣка, то, конечно, вопросъ о свободѣ, какъ фактѣ несомнѣнномъ, долженъ быть твердо установленъ прежде всѣхъ другихъ; преже всего должно быть обстоятельно доказано, что нравственная свобода — не призракъ, а неотъемлемая человѣческая принадлежность. Не будь свободы, не останется смысла и у нравственности, такъ какъ понятія: *нравственнаго* и *вынужденнаго* безусловно несовмѣстимы.

Вся важность даннаго вопроса сознавалась всѣми и всегда. Но точки зрѣнія, съ какихъ на него смотрѣли изслѣдователи, были разнообразны. Отсюда таковы же были и рѣшенія его Послѣднія могутъ быть сведены къ слѣдующимъ главнѣйшимъ развѣтвленіямъ: предетерминизму, детерминизму, индетерминизму и направленію (единственно разумному), занимающему нѣкоторымъ образомъ срединное въ отношеніи къ двумъ послѣднимъ положеніе.

Въ настоящемъ случаѣ мы не имѣемъ намѣренія заниматься подробнымъ разсмотрѣніемъ и оцѣнкою всѣхъ указанныхъ направленій. Мы будемъ имѣть дѣло только съ детерминистами. Изъ всѣхъ возраженій, дѣлаемыхъ ими противъ свободы воли, какъ факта несомнѣннаго, мы остановимъ свое вниманіе только на одномъ, которое, являясь современнымъ, въ тоже время, по мнѣнію детерминистовъ, наи-

болѣе сильно, наиболѣе неотразимо. Разумѣемъ возраженіе, опирающееся на выводахъ и данныхъ такъ называемой нравственной статистики.

Изучая явленія физическаго міра, ученые замѣтили, что все здѣсь строго и неизбѣжно обусловливается опредѣленными физическими законами. Достаточно ознакомившись съ послѣдними, мы заранѣе съ безошибочностію можемъ предсказать то или иное явленіе внѣшняго — физическаго міра: напр., наступленіе солнечнаго или луннаго затменія, наступленіе дурной погоды, появленіе кометы и проч. Разъ на-лицо извѣстный физическій законъ, слѣдствіе его дѣйствія скажется неизбѣжно и неизмѣннымъ, опредѣленнымъ образомъ. О свободѣ въ области явленій физическаго міра говорить немыслимо. — Въ сферѣ нравственнаго поступанія человѣка, — разсуждаютъ наиболѣе крайніе представители науки нравственной статистики, — повидимому, дѣло обстоитъ совершенно иначе: здѣсь, повидимому, можно говорить только о случайностяхъ, а не о какой-либо законосообразности, только о не подлежащихъ постороннему предусматриванію обнаруженіяхъ человѣческой свободной воли и проч. Но, признавая подобныя разсужденія и соображенія имѣющими, повидимому, безусловный смыслъ, пока дѣло ограничивается наблюденіями надъ отдѣльными или немногими лишь явленіями изъ нравственной жизни человѣка, мы, — продолжаютъ развивать свои мысли тѣ ученые, — должны сказать совсѣмъ иное, коль скоро будемъ имѣть дѣло съ большимъ количествомъ наблюденій, съ крупными числовыми данными, получившимися въ качествѣ результата послѣднихъ. Въ этомъ случаѣ всякая мысль о какой-либо случайности въ сферѣ нравственнаго человѣческаго поступанія кажется, говорятъ данные ученые, уже странною, нелѣпою. „Представимъ себѣ“, — говоритъ одинъ изъ корифеевъ разсматриваемой науки — Кетлэ (Quetelet), — „очень значительнаго размѣра кругъ, начерченный чѣмъ-нибудь, хотя бы мѣломъ, на обширной горизонтальной плоскости. Кто разсматриваетъ на весьма близкомъ разстояніи очень малую долю этого круга (въ увеличительное стекло), тотъ увидитъ передъ собою только отдѣльныя частички мѣла, перепутанныя въ самыхъ странныхъ и безпорядочныхъ сочетаніяхъ, какъ бы совершенно случайно. Но пусть зритель отдалится на нѣкоторое разстояніе: тогда онъ замѣтитъ большое число точекъ, кото-

рыя будутъ уже распредѣляться съ извѣстною правильностію по дугѣ бóльшаго или меньшаго протяженія. По мѣрѣ дальнѣйшаго отдаленія зритель будетъ постепенно терять изъ виду отдѣльныя частички мѣла и ихъ случайныя комбинаціи, пока, наконецъ, при наибольшемъ отдаленіи, его глазу не откроется закономѣрная группировка частицъ мѣла въ правильную круговую линію и, слѣдовательно, не выступитъ законъ сочетанія частицъ. Если вмѣсто частицъ мѣла мы представимъ себѣ маленькія одушевленныя существа, которыя въ предѣлахъ весьма узкой сферы могутъ двигаться произвольно, то также по мѣрѣ ихъ отдаленія намъ сдѣлаются незамѣтными ихъ произвольныя движенія и совокупность послѣднихъ представитъ круговую линію“ [1]). „Чѣмъ значительнѣе число наблюдаемыхъ индивидуумовъ“,—говоритъ тотъ-же Кетлэ,— „тѣмъ болѣе сглаживаются индивидуальныя особенности, физическія и моральныя, и тѣмъ яснѣе выступаетъ наружу рядъ общихъ причинъ, въ силу которыхъ существуетъ и сохраняется общество“ [2]). Человѣкъ,—разсуждаетъ Кетлэ, — находится подъ дѣйствіемъ „причинъ физическихъ и нравственныхъ (зависящихъ отъ содѣйствія самого человѣка, его ума и воли)“. О первыхъ причинахъ, ихъ непреложности, неотвратимости ихъ дѣйствія, конечно, и говорить уже излишне. „Послѣднія, напротивъ, оказываютъ на явленія пертурбаціонное, видоизмѣняющее вліяніе. Закономѣрность и правильность явленій, наблюдаемыхъ въ большомъ числѣ случаевъ, объясняется вліяніемъ постоянныхъ причинъ; напротивъ, отклоненія отъ закона зависятъ отъ вліянія причинъ пертурбаціонныхъ. Однако, сами эти отклоненія происходятъ въ извѣстныхъ предѣлахъ и подчиняются своего рода законамъ, которые Кетлэ называетъ законами причинъ случайныхъ“ [3])... Словомъ, и все нравственное поступаніе человѣка не случайно; оно можетъ быть подведено подъ тѣ или иные законы; стóитъ лишь изучить, отыскать послѣднія. Таковы мысли и положенія великаго бельгійскаго статистика [4]).—Знаменитый Бокль въ своей „Исторіи цивилизаціи въ Англіи“, между прочимъ, говоритъ: „въ опредѣленномъ состояніи общества

---

1) См. у А. Чупрова въ сочин.: „Статистика“. Москва. 1895 г. Стр. 33—34.

2) См. ibid., стр. 34.

3) Чупровъ; стр. 35.

4) Ср., однако, „Основанія теоріи и техники статистики“ Л. Ходскаго (Спб. 1896 г.; стр. 18—20), могущія повести къ недоумѣніямъ и проч.

извѣстное число людей должно оканчивать свою жизнь самоубійствомъ. Это — общій законъ; спеціальный вопросъ, *кто* долженъ совершать это преступленіе, естественно зависитъ отъ особенныхъ законовъ, которые, однако, въ ихъ совокупной дѣятельности должны слѣдовать общему закону, какому всѣ они подчинены. И сила высшаго закона—такъ непреодолима, что ни любовь къ жизни, ни страхъ предъ загробною жизнію не въ состояніи оказать и малѣйшаго вліянія на остановку его дѣятельности“ [1]. Гдѣ ужъ тутъ,—по мысли Бокля,— говорить о какой-либо человѣческой свободной волѣ, какъ существующей дѣйствительно, а не призрачно лишь?! Если одинъ человѣкъ поступаетъ нравственно—хорошо, а другой— нравственно—дурно, то виновенъ здѣсь не самъ поступающій, а въ сущности все тотъ-же „высшій“ законъ, держащій въ своемъ подчиненіи всѣ „особенные“, частные, направляющіе собою всѣ человѣческіе поступки... — Мысли и соображенія Кетлэ и Бокля повторяются и высказываются ихъ учениками и подражателями на всякіе лады и въ болѣе или менѣе крайнемъ ихъ развитіи и видоизмѣненіи. Намъ, конечно, нѣтъ нужды вести рѣчь объ этихъ quasi—ученыхъ: чего-либо существенно—новаго у нихъ не найдемъ [2].

И такъ, по заявленію крайнихъ представителей нравственной статистики, послѣдняя открыла человѣчеству глаза, которыми оно увидѣло совсѣмъ не то, что̀ дотолѣ привыкло видѣть: тамъ, гдѣ прежде казалось, что господствуетъ человѣческая свободная воля, дѣйствительнымъ хозяиномъ и распорядителемъ заявляетъ себя одинъ неумолимый законъ, одна неотвратимая необходимость. Статистика съ ея „ужасными“ и „поразительными“ (по словамъ Моля) результатами должна быть признана, по заявленію Вагнера и К°, „носительницею путеводнаго свѣточа“. Отселѣ—конецъ „измышленіямъ богослововъ и философовъ“! Вотъ—какъ гордо подняли свои головы эти лже-ученые, не желающіе смотрѣть внизъ подъ ноги, гдѣ, между тѣмъ, съ распростертыми объятіями ихъ поджидаетъ глубокая бездна.

---

[1] „Geschichte der Civilisation in England. Deutsch... von A. Ruge“; I; S. 25.

[2] Желающій ознакомиться съ ними можетъ достигнуть этого даже и съ помощію русскихъ сочиненій: Янсона, Федоровича, Чупрова, Ходскаго и друг.

Но, чтобъ не показаться голословными, данные представители статистики приводятъ, въ подтвержденіе своихъ выводовъ и заключеній, повидимому, дѣйствительно, поразительныя данныя. „Во всемъ, что касается преступленій",—заявляетъ Кетлэ, — „одни и тѣже числа повторяются съ замѣчательнымъ постоянствомъ, даже въ такихъ преступленіяхъ, которыя, казалось-бы, менѣе всего подлежатъ предусмотрительности человѣка, каковы, напр., убійства, по большей части совершающіяся вслѣдствіе непреднамѣренныхъ ссоръ и при обстоятельствахъ, повидимому, вполнѣ случайныхъ. По свидѣтельству опыта убійства не только совершаются ежегодно почти въ одномъ и томъ же числѣ, но и орудія для нихъ употребляются въ однѣхъ и тѣхъ же пропорціяхъ" [1]). Въ частности, во Франціи было совершено „убійствъ вообще": въ 1826 г. — 241, въ 1827 г. — 234, въ 1828 г. — 227, въ 1829 г. — 230, въ 1830 г. — 205 и въ 1831 г. — 266. Число убійствъ, совершенныхъ въ тѣже годы съ помощью „ружья и пистолета", таково: 56, 64, 60, 61, 57 и 88; съ помощью „ножа": 32, 40, *34*, 46, 44, *34*; съ помощію „сабли и шпаги": 15, *7*, 8, *7*, 12, 30; съ помощію „палки, трости и т. п.": 23, 28, 31, 24, 12, 21; съ помощію „камня": *20*, *20*, *21*, *21*, 11, 9; съ помощію „орудій рѣжущихъ, колющихъ, ушибающ.": 35, 40, 42, 45, 46, 49; чрезъ „задушеніе": *2*, 5, *2*, *2*, *2*, 4; съ помощію „удара ногой и рукой": 28, 12, 21, 23, 17, 26; съ помощію „огня": — *1* — *1* — — —; чрезъ посредство „неизв. орудій": 17, 1, *2* — *2*, *2*; путемъ „сбрасыванія съ высоты и утопленія": *6*, 16, *6*, 1, 4, 3 [2]). „Подать, платимая" человѣкомъ „преступленію, есть подать", — говоритъ Кетлэ, — „которую человѣкъ платитъ съ бо̀льшей аккуратностію, чѣмъ дань природѣ или государственной казнѣ" [3]). Далѣе, — говорятъ крайніе статистики, — количество писемъ, проходящихъ чрезъ почту, по крайней мѣрѣ, въ тѣхъ городахъ, гдѣ были ими произведены наблюденія, и не имѣющихъ даже какого-нибудь адреса или не оплаченныхъ подобающею почтовою маркою..., будто-бы „приблизительно" повторяется изъ годъ въ годъ — „одно и тоже" [4]). Явленіе, на которое прежде никому и въ голову не

---

1) См. у Чупрова; стр. 34.

2) См. ibid., стр. 34 — 35 (примѣчан.).

3) Ibid., стр. 35.

4) „Ethik. Katechismus der Sittenlehre". Von Friedrich Kirchner. Leipzig. 1881. S. 69.

приходило обращать вниманія, какъ на ничего не говорящее и безусловно случайное, при ближайшемъ проникновеніи въ его сущность оказывается, замѣчаютъ эти мыслители, изумительнымъ и краснорѣчивымъ! — Ежегодно, продолжаютъ они, въ тѣхъ мѣстностяхъ, относительно которыхъ ими дѣлались наблюденія, будто-бы въ общемъ замѣчается одно и тоже число заключаемыхъ браковъ, равно какъ и расторгаемыхъ [1]). „Въ бельгійскихъ городахъ", по наблюденіямъ Кетлэ, будто-бы изъ 10000 мужчинъ, имѣющихъ 25 — 30 лѣтъ отъ роду, вступаютъ въ бракъ обыкновенно 884 человѣка, тогда какъ изъ такого же числа мужчинъ въ возрастѣ 30 — 35 лѣтъ вступаютъ въ бракъ 990 человѣкъ. Во той-же Бельгіи приходилось число разводовъ: 55 въ 1860 г. на 35112 браковъ, 56 въ 1861 г. на 33802 брака, 57 въ 1862 г. на 34146 браковъ, 65 въ 1863 г. на 35813 браковъ и 66 въ 1864 г. на 36959 браковъ. По словамъ Эттингена, въ Саксоніи на 10,000 жителей оказывалось на-лицо разведенныхъ мужчинъ: въ 1834 г. — 14 (въ городахъ) и 6 (въ деревняхъ), въ 1837 г. — 12 и *7*, въ 1840 г. — 13 и *7*, въ 1843 г. — *13* и *7*, въ 1846 г. — *13* и *7*, въ 1849 г. — *13* и 8; овдовѣвшихъ мужчинъ: въ 1834 г. — 161 (въ город.) и *163* (въ деревн.), въ 1837 г. — 149 и *164*, въ 1840 г. — 151 и *164*, въ 1843 г. — 150 и *163*, въ 1846 г. — 152 и 167, въ 1849 г. — 154 и 172; разведенныхъ женщинъ: въ 1834 г. — *24* и 10, въ 1837 г. — *22* и *11*, въ 1840 г. — 21 и *12*, въ 1843 г. — *22* и *12*, въ 1846 г. — *24* и *11*, въ 1849 г. — 26 и *12*; овдовѣвшихъ женщинъ: въ 1834 г. — *455* и 377, въ 1837 г. — *452* и 325, въ 1840 г. — *452* и 384, въ 1843 г. — *455* и 378, въ 1846 г. — 449 и 385, въ 1849 г. — 450 и 390 [2]). При этомъ, что особенно поразительно, — по словамъ крайнихъ статистиковъ, — такъ это именно то, что, напр., въ Бельгіи же за 15-лѣтній періодъ времени (съ 1841 г. по 1855 г.), наблюдавшійся Кетлэ, будто-бы „почти одинаковое число разъ" повторялись весьма странные, между тѣмъ, и вообще, конечно, рѣдкіе, исключительные браки между молодыми мужчинами, имѣвшими меньше 30-ти лѣтъ отъ роду, и старыми женщинами, возрастъ которыхъ превышалъ 60-лѣтній. Количество дѣтей, ежегодно раждающихся, а равно и еже-

[1]) Ibid. S. 68.

[2]) „Die Willensfreiheit und ihre Gegner". Von Const. Gutberlet. Fulda. 1893. S. 71. 72.

годно умирающихъ, будто-бы въ общемъ также можетъ быть подведено къ одному, такъ сказать, знаменателю. Далѣе, какъ извѣстно, во всѣхъ странахъ нѣкоторыя лица, не желая отбывать воинской повинности, всячески уродуютъ себя: одни искусственно сокращаютъ объемъ груди, другія портятъ себѣ зрѣніе, иныя уродуютъ какія-либо другія части своего тѣла. Кетлэ обратилъ свое вниманіе на подобнаго рода лицъ, встрѣчавшихся во Франціи въ теченіи трехъ лѣтъ и, въ частности, уродовавшихъ свои пальцы, при чемъ, говоритъ онъ, оказалось удивительное численное однообразіе! Количество этихъ лицъ въ 1831 г. простиралось до 752, въ 1832 г. — до 747 и въ 1833 г. — до 743-хъ. Обращаютъ вниманіе данные статистики и на случаи ежегодно повторяющихся самоубійствъ и на виды ихъ (т. е., на самоубійства съ помощію веревки, яда ножа, угара, воды, револьвера...), при чемъ также и здѣсь находятъ подтвержденіе своихъ взглядовъ: числовыя данныя, по ихъ словамъ, будто-бы и здѣсь носятъ подобный же характеръ, какъ и въ случаяхъ вышеуказанныхъ. Напр., называютъ даже одинъ городъ, въ которомъ будто-бы каждый годъ совершается ни больше, ни меньше, какъ именно „7 самоубійствъ“, и т. д. и т. д. [1]).—Считаемъ излишнимъ приводить еще другіе примѣры, какими думаютъ подкрѣпить себя крайніе представители нравственной статистики, въ данномъ случаѣ считающіе себя неуязвимыми: и приведенные достаточно характерны, а не приведенные не прибавили-бы къ существу дѣла ничего новаго.

Указанныя и подобныя имъ данныя, съ какими выступаютъ разсматриваемые статистики, на первый взглядъ дѣйствительно изумительны, дѣйствительно заставляютъ всякаго призадуматься. Но такъ-ли обстоитъ дѣло и не на первый только взглядъ, а со стороны внутренняго своего существа? Дѣйствительно-ли „человѣкъ—только безвольное колесцо въ ог-

---

[1]) См. объ этомъ и о многочисленныхъ иныхъ подробностяхъ дѣла и примѣрахъ всякаго рода: у *Kirchner*'a (S. 69), у *Gütberlet*'a (цитов. сочин.), у *Drobisch*'a (Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit“: Leipzig. 1867), въ особенности-же у *Oettingen*'a (Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre; Erster Theil: Die Moralstatistik; Erste Hälfte: Geschichtliches und methodologisches; Erlangen; 1868. Zweite Hälfte: Analyse der moralstatistischen Daten; 1869) и *многихъ другихъ* (изъ русскихъ сочиненій см. особенно труды „*Янсона*“: „Направленія въ научной обработкѣ нравственной статистики, вып. 1-й; Спб.; 1871 г. и другіе).

ромной машинѣ механизма природы, который съ необходимостію гонитъ его прямо" къ извѣстной именно цѣли? [1]).

На эти вопросы должно дать *отрицательный* отвѣтъ.

Приступая къ оцѣнкѣ тѣхъ выводовъ, какіе дѣлаются крайними представителями статистики на основаніи предлагаемыхъ послѣднею числовыхъ данныхъ, мы считаемъ нужнымъ оговориться, что всѣ эти данныя будемъ признавать истинными, соотвѣтствующими дѣйствительности, а не вымышленными, вообще не фальшивыми въ какомъ-либо отношеніи. Это будетъ уступка съ нашай стороны, — уступка необходимая, такъ-какъ дѣло провѣрки тѣхъ данныхъ для насъ (какъ и для всякаго другого), конечно, безусловно немыслимо. Иначе мы не отказались-бы отъ этой провѣрки, имѣя въ виду слѣдующее обстоятельство. Насколько мы знаемъ, наша отечественная статистика ведется нерѣдко лицами, не сознающими ея значенія и потому (а иногда и по другимъ причинамъ) относящимися къ дѣлу съ недостойнымъ равнодушіемъ и даже небрежностью. Не разъ намъ приходилось видѣть, какъ сельскіе волостные писаря переписывали статистическія данныя изъ года въ годъ, или не дѣлая въ нихъ никакихъ измѣненій, или дѣлая измѣненія „отъ разума", чтобы только показать ближайшему начальству свое яко-бы дѣйствительное усердіе къ дѣлу. Переписчики церковныхъ метрическихъ книгъ, какъ мы не разъ видѣли, иногда механически писали въ числѣ живыхъ такихъ лицъ, которыя давно уже умерли; механически же иногда въ теченіи нѣсколькихъ лѣтъ подърядъ ставили противъ извѣстныхъ именъ всё однѣ и тѣже цифры, долженствовавшія обозначать возрастъ носящихъ эти имена лицъ... Впрочемъ, зачѣмъ еще далѣе указывать на особенности отношенія нашихъ сельскихъ (о городскихъ мы меньше знаемъ и потому молчимъ о нихъ) статистиковъ къ своимъ обязанностямъ, когда намъ извѣстны такіе, напр. (не единичные), факты: одинъ псаломщикъ, на обязанности котораго въ свое время лежало „вести" метрическія книги, позабылъ отмѣтить въ нихъ о рожденіи, крещеніи и пр. своего собственнаго сына и спохватился (невольно) тогда лишь, когда наступило время отправлять его въ Духовное Училище, и т. д?!... И вотъ такого-то рода данныя присылаются изъ различныхъ уголковъ въ извѣстныя центральныя учрежденія, гдѣ затѣмъ

---

1) Kirchner; ibid.; S. 69.

статистики съ глубокомысліемъ дѣлаютъ изъ нихъ „ужасные“, какъ они говорятъ, выводы! Нѣтъ ничего удивительнаго, что иногда данныя одного года касательно того или иного пункта до буквальности могутъ совпасть и совпадаютъ съ данными непосредственно слѣдующаго за тѣмъ года. Конечно, западная статистика ведется болѣе просвѣщенными лицами и отличается бóльшею точностью, но сказанное относительно нашей въ извѣстной мѣрѣ все-же приложимо и къ той.—Но, впрочемъ, оставляемъ данный вопросъ въ сторонѣ: признавая статистическія данныя, выставляемыя крайними статистиками, вполнѣ точными и вѣрными, мы все-же ни-мало не расположены принять дѣлаемыхъ этими учеными выводовъ по отношенію къ вопросу о человѣческой свободѣ, ими отрицаемой.

Противники крайнихъ поклонниковъ статистики прежде всего весьма резонно отмѣчаютъ то обстоятельство, что данная наука, въ частности, статистика нравственная — совсѣмъ еще молода, что принципы ея еще не установлены болѣе или менѣе окончательно, не провѣрены относительно строго, а тѣмъ болѣе—безусловно строго. Правда, начало нравственной статистикѣ положено давно: еще въ 1741 г. нѣмецкимъ пасторомъ Зюссмильхомъ, авторомъ книги: „Божественный порядокъ въ измѣненіяхъ человѣческаго рода“... (Süssmilch: „Die göttliche Ordnung in den Yeränderungen des menschlichen Geschlechts an der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben“). Но опытъ Зюссмильха оставался одинокимъ, строго говоря, до временъ Кетлэ, изъ сочиненій котораго для насъ имѣютъ особенное значеніе слѣдующія: „О человѣкѣ и развитіи его способностей, или опытъ соціальной физики“ (Quetelet: «Sur l'homme et le développement des ses facultés, ou Essai de Physique sociale»; 1835 г. 2-е изд. отъ 1869 г.: «Physique sociale»), „Письма о теоріи вѣроятностей въ примѣненіи къ наукамъ—нравственнымъ и политическимъ“ («Lettres sur la théorie des probabilités, apliquée aux sciences morales et politiques»; 1846 г.), „О соціальной системѣ и законахъ, которые ею управляютъ“ („Du systême sociale et des lois, qui le regissent“; 1848 г.), „Антропометрія“... („Antropometrie ou mesure des differentes facultés de l'homme“; 1870 г.) и друг. Въ первомъ изъ своихъ сочиненій Кетлэ прямо заявляетъ: „до сихъ поръ почти не занимались изученіемъ прогрессивнаго развитія человѣка моральнаго и интеллектуаль-

наго, не изслѣдовали, какимъ вліяніямъ подвергается онъ въ каждомъ возрастѣ со стороны человѣка физическаго, равно какъ, какое вліяніе оказываетъ самъ онъ на человѣка физическаго. Этотъ предметъ научныхъ изслѣдованій оставался до сихъ поръ, можно сказать, нетронутымъ" [1]). Отсюда неудивительно, если ученые говорятъ о Кетлэ, что собственно онъ лишь „создалъ такъ называемую моральную статистику", [2]) тѣмъ болѣе, что „труды Зюссмильха" къ эпохѣ Кетлэ были уже „забыты". [3]) Но и о значеніи трудовъ самого Кетлэ для нравственной статистики нужно говорить съ большою осторожностію. Замѣчательнѣйшій русскій статистикъ Ю. Янсонъ (ум. въ 1893 г.) въ своемъ ученомъ изслѣдованіи: „Направленія въ научной обработкѣ нравственной статистики (Введеніе въ сравнительную нравственную статистику. Выпускъ первый: Кетлэ—Вагнеръ. Дюфо—Герри. СПБ.1871 г.)", подвергнувъ положенія Кетлэ обстоятельной оцѣнкѣ [4]), говоритъ: „всѣ основанія, принятыя Кетлэ, для математическаго измѣренія нравственныхъ свойствъ, для вывода формулъ энергіи причинъ, не выдерживаютъ строгой критики" [5]). Не желая быть многословными, не приводимъ частныхъ соображеній Янсона, отсылая желающихъ ознакомиться съ ними къ указанной нами его книгѣ. Для насъ важно было отмѣтить положеніе, что и трудами Кетлэ дѣло развитія нравственной статистики не далеко подвинулось впередъ. Но можетъ быть, оно успѣло подвинуться въ дальнѣйшее время? Чего не удалось сдѣлать Кетлэ, то, быть можетъ, сдѣлано его продолжателями? Къ сожалѣнію, на эти вопросы приходится отвѣчать лишь отрицательно. Тотъ же Ю. Янсонъ въ другомъ своемъ трудѣ: „Теорія статистики" (СПБ. 1891 г.) опредѣленно заявляетъ: „послѣ Кетлэ творческая дѣятельность въ области статистики, можно сказать, остановилась. Вмѣсто разрѣшенія разныхъ отвлеченныхъ вопросовъ... ученые принялись за разработку ежедневно накопляющагося и огромнаго статистическаго матеріала... Скоро-ли завершится она, скоро-ли явится тотъ геніальный умъ, который будетъ въ состояніи обнять однимъ взглядомъ всю массу фактовъ...,—не наше

---

1) См. у Чупрова: стр. 32.

2) Ibidem.

3) Ibidem.

4) Янсонъ; стр. 121—134; см. и друг. стр. въ данной книгѣ.

5) Jbid; стр. 134.

дѣло: пока удѣлъ статистики — приготовленіе матеріала..., расширеніе наблюденій... Понятно, почему разработа теоріи статистики остановилась... Изъ всѣхъ статистиковъ, послѣ Кетлэ писавшихъ о методѣ или предметѣ и задачахъ науки, большинство повторяетъ Кетлэ" и т. д [1]). А разъ статистика еще слишкомъ юна, разъ она еще не утвердилась болѣе или менѣе прочно, уже по этой одной причинѣ представителямъ ея, т. е., статистики, надлежитъ, во-первыхъ, не брать на себя пока рѣшенія важныхъ (въ родѣ вопроса о свободѣ человѣческой воли) вопросовъ, а во-вторыхъ, и при разсмотрѣніи другихъ вопросовъ вести себя съ возможною сдержанностію. Все это сознаютъ, впрочемъ, и наиболѣе откровенные изъ среды самихъ же статистиковъ и, при томъ, не какіе-нибудь незначительные только адепты данной науки, голосъ которыхъ, конечно, былъ бы малоцѣненъ, но даже и столпы ея. Извѣстный берлинскій статистикъ Адольфъ Вагнеръ, по мнѣнію котораго, „нѣтъ различія между законами міра физическаго и міра нравственнаго: оба подчинены одинаково законамъ необходимости"... [2]), тѣмъ не менѣе, смиренно заявляетъ: „до сихъ поръ была возможность дѣлать объектомъ изслѣдованія только обнаруженія отрицательной нравственности" [3]). Съ одной стороны, хвастливое обѣщаніе „сжечь море", а съ другой, сознаніе полной своей немощи! Не безъизвѣстный германскій же статистикъ Ваппэусъ „добросовѣстно сознается", что „нравственная область разрабатывалась доселѣ статистиками лишь поверхностно или же прямо исключалась изъ статистики, потому что считалось невозможнымъ проявленія духа и страстей подчинять исчисленію. Даже уголовная статистиса представляетъ доселѣ мало годнаго матеріала и страдаетъ шаткостью въ понятіи о преступленіи" [4]). Подобнымъ же образомъ сознаются и нѣкоторые другіе представители статистической науки.

При такихъ обстоятельствахъ представляется просто страннымъ чье бы то ни было намѣреніе обращаться къ стати-

[1]) Въ указ. сочин. Янсона: стр. 32.– Сравн., между прочимъ, у Чупрова: стр. 38.

[2]) См. у Янсона въ „Теоріи статистики"; стр. 38.

[3]) Tüb. Zeitschr. für Staatwissenschaft. 1865. Heft 2. S. 276. 274. Чит. также „Die Gesetzmässigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen von Standpunkte der Statistik". 1864. Bd. 1. S. 10 и др.

[4]) „Труды Кіев. Д. Акад." 1871. Октябрь; стр. 86.

стикѣ за рѣшеніемъ вопроса о нравственной свободѣ человѣка: статистическій „факелъ“ можетъ завести въ непроглядную глушь; „статистика—слишкомъ молода“, говоритъ Кирхнеръ, „чтобъ ея числа могли доказывать“ что-либо [1]). Различаютъ, такъ сказать, три періода роста статистики: первый—„низшій“, когда все дѣло ограничиваютъ лишь „наблюденіемъ и исчисленіемъ“,—второй, когда имѣетъ мѣсто уже „цѣлесообразная группировка фактовъ съ цѣлію нумерическаго сравненія ихъ другъ съ другомъ, будетъ ли то во временномъ, или пространственномъ, или предметномъ отношеніи“, и, наконецъ, третій—„высшій“, когда „на основаніи законовъ, найденныхъ на второй ступени, заключаютъ къ причинной связи явленій“ [2]). Если мы припомнимъ вышеприведенныя слова Ю. Янсона о томъ, что „пока удѣлъ статистики—приготовленіе матеріала“ и проч., то безъ труда поймемъ, что статистика еще не вступила въ третій періодъ своего развитія и что она, слѣдовательно, еще не можетъ быть признана „наукою совершенною“ [3]).

Отмѣтивъ, что разсматриваемая наука еще „слишкомъ молода“ для горделиваго рѣшенія затрогиваемыхъ ею важныхъ, между тѣмъ, вопросовъ, защитники человѣческой свободной воли идутъ дальше: изобличаютъ статистику въ односторонности ея точки зрѣнія, съ какой она созерцаетъ подлежащую ея наблюденіямъ и изученію область. Эта односторонность проявляется во многихъ отношеніяхъ и поэтому кажется удивительной.

Прежде всего, надлежитъ обратить вниманіе на слѣдующее явленіе. Какъ подмѣчено учеными изслѣдователями [4]), въ каждомъ человѣческомъ поступкѣ имѣютъ существенное значеніе слѣдующихъ четыре главныхъ фактора: „цѣль“, какая обязательно имѣется въ виду приступающимъ къ дѣятельности человѣкомъ, „мотивъ“ или „побужденіе“, направляющіе субъекта именно къ извѣстнаго рода поступанію, „желаніе“ или „хотѣніе“ человѣка, откликающееся на призывъ со стороны побужденій и проч., и, наконецъ, самое „осуществленіе“ поступка, „совершеніе“ его. Если мы намѣрены разсмот-

[1]) „Katechismus“... S. 70.
[2]) Gutberlet: S. 43.
[3]) Gutberlet: S. 43.
[4]) Kirchner: „Katechismus“...: S. 44 и слѣд. (§ 9).—S. 70.

рѣть тотъ или иной человѣческій поступокъ всесторонне, при каковомъ условіи только и можно говорить о правильности его оцѣнки, то, разумѣется, не должны игнорировать ни-одного изъ указанныхъ нами факторовъ. При этомъ, первые три изъ нихъ естественно должны быть признаны наиболѣе важными, чѣмъ послѣдній: этотъ самъ по себѣ слишкомъ мало можетъ говорить о внутреннемъ существѣ поступка. Все это, конечно, понятно и не требуетъ особыхъ поясненій.—Что же дѣлаетъ статистика? Три первыхъ, три самыхъ существенныхъ, какъ сказано, фактора ею игнорируются и по той очевидной всякому причинѣ, что они лежатъ внѣ сферы, доступной ея набюденіямъ. Статистикою отмѣчается только послѣдній факторъ, только одно исполненіе поступка. Дѣйствительно, все это вполнѣ естественно въ положеніи статистика. Весь центръ усилій статистиковъ, какъ уже было въ свое время говорено нами, лежитъ въ томъ, чтобъ собрать по-возможности бóльшее число цифровыхъ данныхъ, въ чемъ статистика и видитъ свое спасеніе, свой смыслъ. Конечно, безусловно не во власти статистики, собирающей отовсюду то множество различнаго рода числовыхъ данныхъ, узнать въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ или даже хотя бы въ болѣе или менѣе значительномъ ихъ количествѣ о цѣли поступка, его мотивѣ или мотивахъ, равно какъ и объ элементѣ желанія извѣстнаго лица при совершеніи его. Если-бы статистика захотѣла всюду подвергать своему изученію всѣ тѣ четыре фактора, то ей никогда не удалось-бы собрать болѣе или менѣе желательнаго количества цифровыхъ данныхъ. И такъ, статистика ограничивается обыкновено тѣмъ, что видитъ только фактъ, какъ нѣчто данное уже, а все остальное ее по необходимости не интересуетъ. Пояснимъ дѣло нѣсколько подходящимъ къ нему примѣромъ. Вхожу съ Обводнаго канала въ академическую ограду и въ правомъ углу послѣдней вижу какое-то странное сооруженіе. Я въ своемъ умѣ только констатирую фактъ существованія этого сооруженія; но причины, вызвавшія возникновеніе его, цѣли, преслѣдовавшіяся здѣсь строителями, и проч. для меня непонятны. Положимъ, я въ этомъ случаѣ могу навести справку у привратника, который скажетъ, что это—складъ для керосина, отнесенный сюда въ предупрежденіе могущаго произойти пожара и т. п. Но, если-бы у меня предъ глазами проходило множество подобныхъ фактовъ, наблюденій..., при-томъ, такихъ, относи-

тельно которыхъ я безусловно былъ-бы лишенъ возможности навести гдѣ-либо соотвѣтствующія справки, помимо уже того обстоятельства, что для наведенія послѣднихъ не хватило-бы и имѣющагося въ моемъ распоряженіи времени,—то я, конечно, ограничился-бы однимъ только констатированіемъ ихъ. Дѣлать-же какіе-либо выводы, а особенно носящіе характеръ опредѣленный, положительный, я естественно воздержался-бы по неимѣнію необходимыхъ для этого данныхъ, подобно тому какъ, видя только одну сторону какого-либо предмета, но не видя трехъ остальныхъ, при томъ, самыхъ важныхъ, я безусловно не могъ-бы произнести какого-либо окончательнаго о немъ сужденія, а ограничился бы при всей своей смѣлости только какою-либо догадкою — не больше. Крайніе статистики, между тѣмъ, по разсматриваемому вопросу безумно смѣло заключаютъ отъ одной четверти къ цѣлому.—И такъ, статистика, въ виду отмѣченной ея особенности, не можетъ браться за рѣшеніе вопроса о свободѣ человѣческой воли: она слишкомъ одностороння для этого.

Затѣмъ, односторонность статистики проявляется и въ томъ еще обстоятельствѣ, что этой наукѣ приходится имѣть дѣло только съ тѣми явленіями человѣческой жизни, которыя сдѣлались извѣстными той или иной части общества. Но всякому извѣстно, что число такихъ явленій вообще ограниченно. О многихъ изъ нихъ статистика безусловно ничего не знаетъ, да и узнать не можетъ, такъ какъ они происходятъ незамѣтно для окружающихъ и если иногда становятся общеизвѣстными, то лишь въ силу какихъ-либо только случайныхъ условій. Получается фундаментъ, слишкомъ не прочный для того, чтобъ можно было строить на немъ какія-либо устойчивыя и громкія положенія и выводы. Возьмемъ, въ частности, напр., уголовную статистику. На чемъ строитъ она свои заключенія? На тѣхъ явленіяхъ уголовнаго характера, которыя констатированы полиціей или которыя вообще какъ-либо дошли до свѣдѣнія существующихъ судебныхъ лицъ и судебныхъ учрежденій. Едва-ли найдется такой наивный человѣкъ, который хоть на минуту согласился-бы, что такими явленіями, которыя бываютъ извѣстны уголовной статистикѣ, исчерпывается все (или почти все) дѣйствительное число подобнаго рода явленій, случающихся въ жизни! Сколько преступленій, при томъ, ужаснѣйшихъ, остаются скрытыми отъ болѣе или менѣе оффиціальнаго глаза и

иногда обнаруживаются лишь по истеченіи долгаго времени и случайно?! Вообще количество достигающихъ оффиціальной извѣстности уголовныхъ преступленій прямо пропорціонально ловкости и искусству полицейскихъ сыщиковъ и неумѣнью преступниковъ схоронить концы. Кто поручится за то, что не измѣнились бы выводы (безпристрастной) статистики, еслибъ для нея не существовало въ данномъ случаѣ препятствій узнавать всѣ случающіяся въ дѣйствительности уголовныя преступленія? Быть можетъ, тѣ изъ послѣднихъ, которыя не доходятъ до свѣдѣнія полиціи, иногда и наиболѣе характерны въ томъ или иномъ смыслѣ...

Далѣе, статистикою игнорируются или въ лучшемъ случаѣ недостаточно оттѣняются нѣкоторыя важныя, между тѣмъ, обстоятельства.

Такъ, самими-же статистиками указывается, что „цифры уголовной статистики въ различныхъ странахъ различны, напр., если сравнить Англію и Турцію“ [1]). Далѣе и слѣдовало-бы, конечно, заняться разсмотрѣніемъ вопроса: гдѣ лежитъ причина этого различія? Почему, напр., въ Персіи ежегодно совершается такое-то и такое-то число преступленій извѣстнаго сорта, а въ Россіи—процентное количество послѣднихъ за одинаковый же періодъ времени—иное? Разсмотрѣвъ всѣ такого рода причины, статистики должны были-бы обсудить и то, отъ чего онѣ зависятъ и о чемъ говорятъ? Вся „суть“ здѣсь лежитъ, конечно, въ условіяхъ, какими обставлена и среди какихъ течетъ жизнь персовъ и русскихъ. Пусть измѣнятся условія жизни въ данныхъ странахъ, въ нихъ неизбѣжно измѣнится и процентное количество извѣстныхъ преступленій, что дѣйствительностью и оправдывается. Чтобы въ этомъ убѣдиться, стоитъ лишь заглянуть въ многовѣковую исторію Персіи и Россіи. Напр., въ старину считавшіяся у насъ—на Руси—рѣдкими явленіями преступленія противъ святости брака, противъ чужой собственности и проч., съ теченіемъ времени, въ непосредственной связи съ измѣненіемъ условій жизни нашего народа, сдѣлались, къ сожалѣнію, довольно обычными, во всякомъ случаѣ не рѣдкими. А кто измѣняетъ эти условія? Сами-же люди. Сами-же они, слѣдовательно, въ концѣ концовъ заставляютъ измѣняться и соотвѣтствующія цифровыя данныя. Сами люди являются виновниками такихъ измѣненій.

[1]) Kirchner; S. 69.

хотя поводы для нихъ въ данномъ случаѣ могутъ быть весьма различны: это—условія не только „политическія, финансовыя“ и др., но и „физическія“... [1]) Напр., наша отечественная статистика отмѣчаетъ, что въ теченіи зимы (такъ называемаго „рождественскаго мясоѣда“) 1892 года въ нѣкоторыхъ губерніяхъ было совершено браковъ (въ крестьянской средѣ) въ значительной степени меньшее количество, чѣмъ въ другіе (непосредственно) предъ этимъ и послѣ него годы. Причина явленія лежитъ, конечно, въ страшномъ неурожаѣ хлѣба лѣтомъ 1891 года. Крестьянину—не до свадьбы, когда приходится всѣ свои заботы сосредоточивать на томъ, чтобъ какъ-либо удовлетворить болѣе настоятельныя потребности,—чтобъ отыскать кусокъ хлѣба. Это всякому извѣстно. Но что-же отсюда слѣдуетъ? Многіе крестьяне не поженились потому-ли, что встрѣтили противодѣйствіе со стороны естественной—неотвратимой необходимости, или потому, что сообразили всю невыгодность, все неудобство заключенія браковъ при наличныхъ условіяхъ и добровольно отложили это дѣло до болѣе благопріятнаго времени? Всякій скажетъ, что слѣдуетъ остановиться на послѣдняго рода причинѣ.—Или: измѣнившіяся политическія обстоятельства Европы въ послѣдніе годы сильно повысили цифровыя данныя, касающіяся количества лицъ, призываемыхъ къ исполненію воинской повинности. Но что-же отсюда слѣдуетъ? Самыя политическія обстоятельства измѣнились не по желанію-ли самихъ людей? Въ данномъ случаѣ не въ силу-ли свободныхъ желаній нѣсколькихъ отдѣльныхъ лицъ, стремившихся къ укрѣпленію гегемоніи Германіи въ Европѣ и проч?

Статистики крайняго направленія не хотятъ видѣть или, по крайней мѣрѣ, не хотятъ придавать надлежащаго значенія тому обстоятельству, что „число“ данныхъ „одной и тойже категоріи колеблется въ одномъ и томъ же году до такой степени, что совсѣмъ не можетъ быть и рѣчи о возбуждающей ужасъ правильности или объ исполненомъ таинственности естественномъ законѣ“ [2]), о чемъ такъ любятъ въ данномъ случаѣ кричать эти quasi—ученые изыскатели. Напр., извѣстны точные итоги количества преступниковъ, приговоренныхъ французскими законами къ извѣстнымъ наказа-

[1]) Ibidem.

[2]) Ibidem.

ніямъ въ пятидесятилѣтній періодъ времени. При этомъ наивысшимъ числомъ оказалось 8704, а наименьшимъ — 4154. Разница между числами, какъ отсюда видно, огромная. Конечно, иной могъ-бы возразить, что въ теченіи пятидесяти лѣтъ населеніе Франціи могло возрасти вдвое, что отсюда вдвое же должно было возрасти и количество преступниковъ, поставляемыхъ Франціею же. Но возраженіе такое въ данномъ случаѣ неумѣстно, такъ какъ числовая линія шла за все разсматриваемое время не всегда правильно, не утолщалась со строгою постепенностью, но дѣлалась иногда тоньше, иногда толще и наоборотъ, повидимому, неожиданно и, во всякомъ случаѣ, безъ особой регулярности. При этомъ разница между двумя смежными годами „иногда" опредѣлялась числами, доходившими до тысячи, каковое обстоятельство весьма многозначительно [1]).—Или: указываютъ на Корсику, гдѣ, при существованіи болѣе слабыхъ законовъ, налагавшихъ сравнительно мягкія наказанія на убійцъ, число убійствъ было значительно: напр., въ 1849 г. оно было равно 236—и; въ 1860 же году это число „уменьшилось" сразу на 88 случаевъ, слѣдовательно, болѣе, чѣмъ на треть (что очень значительно!), и просто потому именно, что въ теченіи послѣдняго года впервые были примѣнены болѣе строгія наказанія за убійство, сразу отбившія охоту у любителей этого рода преступленій... [2]) Данныя, касающіяся числа самоубійствъ, колеблются не въ меньшей степени. Въ теченіи шести, слѣдовавшихъ непосредственно другъ за другомъ, лѣтъ число самоубійствъ въ Даніи колебалось, начиная отъ 340 и доходя до 426, и слѣдовало въ такомъ, въ частности, порядкѣ: 340, 401, 426, 363, 393 и 426 [3]). Эта разница здѣсь тѣмъ болѣе имѣетъ значеніе, что шестилѣтній промежутокъ времени—слишкомъ тѣсный, такъ что условія жизни датчанъ, количество народонаселенія Даніи и проч. измѣниться существенно не могли, въ общемъ оставаясь одинаковыми. Причина разницы лежитъ, очевидно, въ человѣческой свободѣ.—Даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ колебаніе цифровыхъ датъ, повидимому, весьма ничтожно, оно нерѣдко оказывается чувствительнымъ при болѣе близкомъ проникновеніи въ дѣло. „Въ Англіи и Уэльсѣ", гово-

---

[1]) Ibidem.

[2]) Ibidem.

[3]) Ibidem.

рять, количество преступленій будто-бы вообще постоянно и если колеблется, то лишь въ совсѣмъ незамѣтной степени, которой по этой причинѣ и принимать въ расчетъ будто-бы не слѣдуетъ. Въ частности, это число: отъ 19 до 21 случая на одну тысячу жителей. Но здѣсь нельзя не отмѣтить изумительной (не близорукости, конечно, а) хитрости и коварства адептовъ статистики, берущихъ намѣренно (не иначе) тысячу—не больше, чтобъ закрыть глаза простодушной публикѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если вмѣсто тысячи взять милліонъ, то число преступленій будетъ варіировать уже между 19000 и 21000 [1]). Получается уже немаловажное различіе! Если же увеличимъ милліонъ въ пять разъ, чтобъ приблизительно получить число жителей, напр., Лондона, то цифра преступленій разсматриваемаго рода будетъ колебаться между 95000 и 105000. Разница становится болѣе ощутительною и т. д. Словомъ, уловка статистики въ настоящемъ случаѣ похожа на то, какъ еслибы кто-либо вздумалъ доказывать безвредность того или другого яда, ссылаясь на данныя, свидѣтельствующія, что въ извѣстной (весьма незначительной) дозѣ онъ бываетъ иногда даже полезенъ (напр., мышьякъ для малокровныхъ и т. п.).

Что же касается тѣхъ случаевъ, приведенныхъ въ началѣ настоящей статьи, гдѣ вышеотмѣченное колебаніе, повидимому, не всегда умѣстно, то для объясненія ихъ, помимо сказаннаго уже нами въ цѣляхъ истиннаго освѣщенія данныхъ статистики, должно принять во вниманіе также и слѣдующее соображеніе. И обладая свободною волею, человѣкъ естественно „избираетъ болѣе легкое, болѣе пріятное, лучшее или, однако, что кажется ему таковымъ". Противъ этого положенія спорить, конечно, нѣтъ возможности. А „такъ какъ для извѣстныхъ классовъ населенія болѣе легкое, болѣе пріятное, лучшее приблизительно постоянно, то и свободный выборъ измѣняется въ незначительной степени". Отсюда и получается разгадка, почему статистическія данныя, касающіяся человѣческаго поступанія, иногда взаимно совпадаютъ въ отношеніи къ ихъ количеству. „Отдѣльный человѣкъ, конечно, можетъ разнообразно измѣнять свои рѣшенія, несмотря" на вышеотмѣченные моменты, „и фактически не всегда остается равнымъ себѣ въ своемъ поведеніи; при ста-

[1]) Ibidem.

тистическомъ трактованіи его свободныхъ поступковъ, поэтому, могутъ встрѣчаться отдѣльныя отклоненія отъ законосообразности". Все это—несомнѣнно и понятно въ силу того именно, что человѣку присуща свободная воля. „Но, такъ какъ статистикою получаются постоянныя числа только вслѣдствіе того, что ею берется за основаніе очень большое населеніе и въ теченіи очень длиннаго промежутка времени, то ясно, что уклоненія отъ нормы" такимъ путемъ „выравниваются; въ этомъ именно и лежитъ значеніе большихъ чиселъ. Этого выравниванія тѣмъ болѣе должно ожидать, чѣмъ бо́льшее число свободныхъ рѣшеній будутъ имѣть у себя въ виду", при разсматриваніи признанныхъ судебными инстанціями преступленій за таковыя. „Нерегулярность" коренится „именно не столь сильно въ различномъ трактованіи проступка судомъ,—потому что здѣсь дѣло совершается по опредѣленнымъ нормамъ,—сколько (и главнымъ образомъ) въ разнообразіи свободныхъ рѣшеній"... Въ виду всего сказаннаго становится вполнѣ понятнымъ, что „постоянство" нѣкоторыхъ числовыхъ данныхъ, указанныхъ нами въ началѣ настоящей статьи, напр., отмѣченныхъ судьями „преступленій" и проч., безъ труда „уживается со свободою" человѣческихъ поступковъ, напр., „со свободою преступленій" и т. д. [1])

Игнорируя или не желая правильно всмотрѣться въ вышеотмѣченныя обстоятельства, статистики (по крайней мѣрѣ, наиболѣе ретивые изъ нихъ) продолжаютъ идти по этому пути и далѣе.—Такъ, всякому, конечно, извѣстно, что въ рѣшеніи вопроса: что должно считать преступленіемъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ? многіе изъ народовъ сплошь и рядомъ разногласятъ между собою: напр., многоженство, считающееся у христіанскихъ народовъ преступнымъ явленіемъ, у магометанъ считается нормальнымъ,—месть, порицаемая моралью первыхъ, у большинства дикихъ народовъ окружается ореоломъ великой добродѣтели и пр. Статистика, желающая видѣть предъ собою только факты, разсматривающая ихъ съ точки зрѣнія взглядовъ обыкновенно того только народа, къ какому принадлежитъ данный ея адептъ, и рѣдко въ этомъ отношеніи расширяющая свой кругозоръ, естественно можетъ впадать и дѣйствительно впадаетъ въ

[1]) Gutberlet; ibid; S. 251—252.

большія ошибки. Иное-же отношеніе ея къ данной сторонѣ дѣла повело бы иныя за собою и послѣдствія, несомнѣнно повліявшія бы на предлагаемыя ею цифровыя данныя.

Игнорируя одни вопросы, по другимъ статистика нерѣдко высказываетъ весьма ошибочные взгляды. Таковъ, напр., ея взглядъ на вліяніе, оказываемое на человѣка такъ называемою культурою. По мнѣнію статистики, роль культуры будто-бы сводится къ постепенному ухудшенію человѣка, что будто-бы доказывается развитіемъ пороковъ, идущимъ прямо пропорціонально культурному росту человѣчества. То—правда, конечно, что параллельно съ этимъ ростомъ дѣйствительно заявляютъ о себѣ болѣе тонкія формы разврата [хотя въ этомъ отношеніи съ нашими современниками могутъ поспорить, напр., древніе римляне (обрат. вниман. на помпейскія раскопки) и друг.], всякаго рода фальши и проч.; то—правда, конечно, что культура несетъ съ собою и за собою усложненіе различныхъ условій человѣческой жизни, умножаетъ наслажденія и средства къ достиженію ихъ, способствуетъ усиленію желаній, страстей, всякаго рода искушеній, созданію новыхъ—соблазнительныхъ представленій и пр., чего у некультурныхъ народовъ встрѣтить въ такомъ видѣ и объемѣ безусловно нельзя; то—правда, что культурою вообще предлагается весьма и весьма много новыхъ поводовъ и склонностей не только къ добру, но и къ злу и проч. и проч. Но нельзя опускать изъ вида того обстоятельства, что это—только одна сторона дѣла. Другая сторона показываетъ идущее параллельно культурному прогрессу сокращеніе грубѣйшихъ пороковъ и преступленій, каковы: грабительства, убійства, насильственное обезчещеніе женщинъ и т. д. Кромѣ того, если кого культура не задѣла только, если кто является дѣйствительно человѣкомъ культурнымъ въ истинномъ смыслѣ слова, то такой, какъ мы постоянно видимъ, твердо и съ успѣхомъ борется съ различнаго рода обольщеніями, предлагаемыми наружною стороною культуры, и ставитъ себя *надъ* ними, а не *подъ*. Не говоримъ уже о томъ, что въ настоящемъ случаѣ „многочисленные нравственные поступки остаются внѣ счисленія", это—тѣ, „которые ускользаютъ отъ глаза статистика и людей вообще" [1]).

[1]) Kirchner: S. 70—71.

Правильно поставленная статистика, чуждая вышеотмѣченныхъ и подобныхъ имъ недостатковъ, не можетъ говорить и не говоритъ ничего противъ свободы человѣческой воли.

Такъ, если, съ точки зрѣнія статистики, въ духовномъ мірѣ человѣка не имѣютъ мѣста никакія случайности, то это, по мнѣнію здравыхъ ея представителей, означаетъ не то, что теченіе духовной человѣческой жизни подчинено естественной необходимости, а лишь только то, что въ основѣ проявленій нашей воли непремѣнно лежатъ какія-либо внутреннія или внѣшнія побужденія, мотивы. Мысль — сама по себѣ безусловно вѣрная и противъ человѣческой свободы не говорящая ничего! Здравая статистика говоритъ только то, что всякій поступокъ человѣка прямо или косвенно, въ значительной степени или въ едва уловимой отражается на благосостояніи другихъ, а чрезъ то и—всего извѣстнаго государства или общества,—а также—что и послѣднее вліяющимъ образомъ дѣйствуетъ такъ или иначе въ отношеніи къ каждому ея члену,—что государству, усердно заботящемуся о Церкви, усердно насаждающему школы и образованіе, усердно стремящемуся къ нравственному и др. усовершенствованію его членовъ, обратно пропорціанально приходится заботиться объ устройствѣ тюремныхъ и иныхъ въ этомъ родѣ учрежденій..., такъ что въ нѣкоторомъ родѣ справедливо мнѣніе, что „преступники — собственное государства преступленіе",—слѣдовательно, и наоборотъ: добродѣтельные люди—добродѣтель, принадлежащая самому государству. Но изъ такого положенія дѣла здравый статистикъ не сдѣлаетъ вывода, сколько-нибудь говорящаго противъ свободы человѣческой воли. Если государство вышеуказаннымъ образомъ вліяетъ на своихъ членовъ, то это не значитъ, съ точки зрѣнія здравой статистики, что отвѣтственность за дѣйствія членовъ падаетъ только на государство, разсматриваемое въ видѣ цѣлаго. Эта отвѣтственность, напротивъ, лежитъ и на каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ, поскольку онъ совершаетъ данный поступокъ не подъ воздѣйствіемъ со стороны внѣшняго давленія, а подъ воздѣйствіемъ со стороны его личнаго увлеченія представляющимся ему въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ соблазномъ, такъ что, въ виду этого, хотя „каждый преступникъ", по словамъ Эттингена, „въ нѣкоторомъ смыслѣ всегда—органъ общества и выраженіе беззаконности послѣд-

наго, но, тѣмъ не менѣе, какъ существо лично-свободное, прежде всего разсматривается въ качествѣ самостоятельнаго создателя своего *я*... Словомъ, подобный взглядъ на дѣло, раздѣляемый болѣе умѣренными и разсудительными статистиками, слѣдуетъ назвать резоннымъ и ничего не говорящимъ противъ бытія въ человѣкѣ свободы [1]).

Если пойдемъ далѣе, то увидимъ, что здравая статистика не только ничего не говоритъ противъ человѣческой свободы воли, какъ факта безспорнаго, но, напротивъ, прямо признаетъ послѣднюю за таковой фактъ. Чтобъ убѣдиться въ этомъ, стоитъ только разумно воспользоваться добываемыми статистикою данными.

Статистика говоритъ (см. выше: въ началѣ статьи), что въ Бельгіи изъ 10000 мужчинъ 25—30 лѣтъ отъ роду вступаютъ въ бракъ 884 человѣка, тогда какъ изъ такого же количества мужчинъ въ возрастѣ 30—35 лѣтъ женятся 990 человѣкъ. Объясняя все дѣло вліяніемъ естественной необходимости, и въ данномъ случаѣ ближайшую причину, поясняющую различіе указанныхъ цифровыхъ данныхъ, Кетлэ видитъ въ томъ, что будто-бы въ возрастѣ 30—35 лѣтъ половое влеченіе въ человѣкѣ сказывается гораздо сильнѣе, чѣмъ въ возрастѣ 25—30 лѣтъ и что, въ силу этого, лица послѣдняго рода не столь сильно стремятся ко вступленію въ бракъ, какъ первыя. Противники Кетлэ и его приверженцевъ, однако, справедливѣе смотрятъ на дѣло. Прежде всего, говорятъ они, цѣлымъ рядомъ опытныхъ наблюденій доказано, что половое влеченіе болѣе сильно въ человѣкѣ 25—30 лѣтъ отъ роду, нежели въ имѣющемъ 30—35-ти лѣтній возрастъ, когда порывы человѣка уже значително уравновѣшиваются. Причина-же даннаго процентнаго различія, говорятъ они, совсѣмъ иная. Дѣло въ томъ, что при нынѣшнихъ условіяхъ жизни молодые люди нерѣдко еще учатся въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ дольше, чѣмъ до 25-ти лѣтъ отъ роду. Впрочемъ, это обстоятельство распространяется не на всѣхъ и отмѣчено нами не въ смыслѣ окончательно поясняющаго дѣло момента. Таковымъ моментомъ

---

[1]) Carriere: «Die sittliche Weltordnung» (Leipz. 1877; S. 214).—Oettingen: „Die Moralstatistik. Induktiver Nachweis der Gesetzmässigkeit sittlicher Lebensbewegung im Organismus der Menschheit“ (1868). — См. у Kirchner'a: ibid. S. 71.

будетъ то, что вообще молодые люди обыкновенно пріобрѣтаютъ болѣе или менѣе прочное (въ смыслѣ матеріальнаго ихъ обезпеченія) положеніе, позволяющее имъ содержать не только себя, но и семью, не раньше 30-ти лѣтъ отъ роду. Отсюда и вступленіе въ бракъ ими чаще откладывается до болѣе поздняго вообще времени, напр., до возраста въ 30—35 лѣтъ, не смотря на сильныя физіологическія къ нему побужденія. Такимъ образомъ, это послѣднее обстоятельство прямо говоритъ о бытіи въ человѣкѣ свободной воли, въ силу которой человѣкъ, признавъ извѣстное время наиболѣе подходящимъ для вступленія въ бракъ, согласно съ этимъ и поступаетъ, наперекоръ естественной необходимости.—Итакъ, изъ даннаго разсмотрѣнія указанныхъ статистическихъ цифровыхъ датъ явствуютъ факторы: разумъ и свободная воля, свободная рѣшимость, но не другое что-либо.—Столь-же мало говорятъ или точнѣе—нисколько не говорятъ въ пользу выводовъ Кетлэ и К° и данныя, приводимыя ими по вопросу о бо́льшей (въ 5 разъ) склонности природы мужчинъ къ различнаго рода преступленіямъ, чѣмъ природы женщинъ. Здѣсь дѣло—не въ природѣ, не въ томъ, что мужская природа гораздо сильнѣе, чѣмъ женская, толкаетъ человѣка къ преступленіямъ, а просто—въ томъ, что женщина, гораздо больше, чѣмъ мужчина, оставаясь дома, гораздо меньше встрѣчаетъ и поводовъ, и соблазновъ, и средствъ къ совершенію извѣстныхъ преступленій, чѣмъ мужчина, почти постоянно дѣйствующій за предѣлами своего жилища, какъ принужденный бороться со всякими невзгодами въ дѣлѣ пріобрѣтенія насущнаго куска хлѣба и естественно постоянно наталкивающійся на такого рода соблазны и проч.—Такія-же, лишенныя психологической состоятельности, близорукія и наивныя до смѣшного даты приводятся Кетлэ и его сторонниками относительно склонности извѣстнаго рода лицъ къ сочиненію стиховъ, къ совершенію опредѣленныхъ преступленій и т. д. Всѣ эти и подобные имъ примѣры, при ближайшемъ, не поверхностномъ ихъ разсмотрѣніи, опять - таки приводятъ къ тѣмъ-же факторамъ, какіе указаны выше: къ разуму и свободной рѣшимости человѣка, а не къ естественному принужденію, не къ физической необходимости [1]).

[1]) Kirchner, S. 70.

За свободу-же человѣческой воли высказывается статистика и другимъ манеромъ. Какъ свидѣтельствуютъ всѣ числовыя данныя статистики, послѣдняя не есть наука точная въ безотносительномъ смыслѣ слова. Всѣ ея даты всегда приблизительны, указываютъ лишь среднее число—не больше: Она „можетъ только доказать, что при однихъ и тѣхъже внѣшнихъ обстоятельствахъ приблизительно (!!) одинаковое число представителей одной и той же генераціи будетъ приступать къ одному и тому-же поступку“. Выводъ—настолько не блестящій, настолько мало дающій, что изъ-за него не стоило, какъ говорится, и „огородъ городить“. Констатированіе „такой простой истины“—возможно безъ труда и по-мимо статистики. Послѣдняя, еслибъ хотѣла на дѣлѣ оправдать справедливость своихъ притязаній, „*должна была-бы* доказать (чего доказать она, однако, *не въ состояніи*), что именно *такіе-то и такіе-то* люди *должны* были-бы совершить этотъ поступокъ“. Не имѣя-же возможности доказать этого, она не имѣетъ права и высказываться противъ бытія въ человѣкѣ свободной воли. Впрочемъ, она, сама того не замѣчая, скорѣе высказывается за послѣднюю. Дѣло въ томъ, что предлагаемыми статистикою цифровыми данными весьма краснорѣчиво свидѣтельствуется, что число преступленій уменьшается прямо пропорціонально развитію образованности, высотѣ уваженія къ религіи, процвѣтанію высокихъ и чистыхъ нравственныхъ принциповъ и т. д. Отсюда слѣдуетъ выводъ: въ виду того, что указанныя условія уменьшенія числа преступленій находятся, въ свою очередь, въ прямой зависимости отъ „этической саморѣшимости, послѣдняя опредѣляетъ число преступленій по меньшей мѣрѣ столько-же, сколько и внѣшнія обстоятельства. Статистика, слѣдовательно, ясно доказываетъ вліяніе этическихъ импульсовъ на народное благосостояніе“ [1]).

„Поэтому статистика прямо выступаетъ въ качествѣ свидѣтеля въ пользу свободы воли. Такъ какъ однимъ изъ *сильнѣйшихъ этическихъ* факторовъ является *духъ времени*, т. е., *общественное мнѣніе*, то ни въ какомъ случаѣ не будетъ безразлично, за иллюзію, или нѣтъ считается въ народѣ свобода воли“... Если свобода воли — только иллюзія,

---

[1]) Ibidem, S. 71—72.

если природныя влеченія, стремленія, порывы... съ неумолимою необходимостью ведутъ человѣка въ ту или иную сторону, не подчиняясь его желанію или нежеланію, тогда дѣло ясно: разъ человѣкъ не въ силахъ стать внѣ зависимости, внѣ безапелляціонной власти тѣхъ порывовъ, стремленій.., слѣдовательно, нечего ему и бороться съ ними, нечего и вести совершенно безцѣльную борьбу, — напротивъ, гораздо лучше плыть по теченію, тѣмъ болѣе, что результатъ будетъ въ обоихъ случаяхъ одинъ и тотъ-же, но въ первомъ случаѣ, кромѣ того, привзойдутъ еще трудности и непріятности борьбы и проч. А каковъ былъ-бы плодъ такого образа мыслей, ясно: за общественное благосостояніе поручиться было-бы невозможно. Все это въ извѣстной мѣрѣ подтверждается слѣдствіями сказывавшагося въ теченіи нѣкоторой части истекающаго вѣка вліянія такъ называемаго „матеріалистически-механическаго міросозерцанія, къ счастію“ для всѣхъ, все болѣе и болѣе теряющаго подъ собою почву [1])...

Итакъ, къ чему-же привело насъ ознакомленіе со статистикою и ея данными? Мы увидѣли, что 1) статистика еще настолько молода, что не можетъ браться за рѣшеніе вопросовъ въ родѣ даннаго (т. е., о свободѣ человѣческой воли): пока собирая только свой матеріалъ, она еще ждетъ появленія того „геніальнаго ума“, который смогъ-бы „однимъ взглядомъ обнять массу фактовъ“, ею добытыхъ и добываемыхъ, и такимъ путемъ освѣтить тѣ или иные (напр., и разсматриваемый) вопросы. 2) Во многихъ отношеніяхъ статистика является односторонней, вслѣдствіе чего и ея положенія, именно стоящія въ связи съ этимъ ея существеннымъ недостаткомъ, оказываются въ той или иной степени ошибочными. 3) Статистикою безъ достаточныхъ или даже безъ всякихъ основаній многіе моменты или игнорируются, или оттѣняются въ неполной степени, или лишаются надлежащаго ихъ значенія, вслѣдствіе чего ею ложно понимаются и ложно освѣщаются различныя, трактуемыя ею, данныя, а чрезъ то ложно-же рѣшаются и тѣ или иные вопросы и проч. 4) Статистикою проповѣдуется ложный взглядъ на культуру, на ея значеніе для нравственной жизни человѣка. 5) Правильно поставленная статистика не могла-бы ничего гово-

---

[1]) Ibidem; S. 72.

рить противъ свободы человѣческой воли, какъ неоспоримаго факта. 6) Послѣдняго рода статистика даже прямо высказывалась-бы сама въ пользу признанія такой свободы, какъ безспорной истины, и проч.

Оружіе, поднимаемое ложью противъ истины, обращается на голову выступающихъ съ нимъ!

А. Бронзовъ.

1897 г., 9-го Января.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Понтий Пилат как судья над Иисусом Христом

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 4. С. 668-678.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

ПОНТІЙ ПИЛАТЪ КАКЪ СУДЬЯ

надъ Іисусомъ Христомъ.

ПЕЧАЛЬНАЯ роль, которую съигралъ римскій правитель Іудеи въ страшномъ дѣлѣ суда надъ Спасителемъ міра, невольно обращаетъ на себя вниманіе всякій разъ, какъ круговоротомъ временъ вновь придвигается страстная седмица, посвященная церковію воспоминанію о всѣхъ ужасахъ, сопровождавшихъ судбище и казнь Богочеловѣка. Личность Понтія Пилата возбуждаетъ къ себѣ интересъ прежде всего потому, что она есть несомнѣнно личность историческая, такъ что никакая самая смѣлая критика не въ состояніи подвергнуть ее отрицанію, потому что существованіе ея находитъ себѣ подтвержденіе въ независимыхъ свидѣтельствахъ древности [1]). Но не менѣе затѣмъ она интересна и въ психологическомъ отношеніи. Въ этомъ отношеніи, какъ справедливо замѣчаетъ новѣйшій изслѣдователь, Пилатъ характеръ весьма загадочный. Онъ отнюдь не былъ зауряднымъ человѣкомъ или зауряднымъ судьей. Вникая въ дѣло, мы не можемъ порицать его какъ обыкновеннаго убійцу, и было бы противно очевиднымъ фактамъ назвать его вполнѣ судьей неправеднымъ; мы можемъ осуждать его и въ тоже время не можемъ ненавидѣть его. Онъ убилъ Того, Кто для насъ дороже всего на свѣтѣ, и однако мы можемъ только сожалѣть о немъ: скорѣе слезы состраданія польются изъ глазъ, чѣмъ вырвутся слова проклятія изъ устъ. И однако—онъ болѣе чѣмъ кто-нибудь на землѣ заслужилъ презрѣніе всего человѣчества. Поэтому даже съ чисто человѣческой стороны нельзя не чувствовать особаго интереса къ личности этого извѣстнѣйшаго изъ прокураторовъ Іудеи. Если Сократъ, великій мудрецъ и въ тоже время—лишь тѣнь по сравненію съ Божественнымъ Учителемъ, принужденъ былъ выпить чашу съ ядомъ, то исторія, нашедшая себѣ выраженіе въ Платоновой апологіи;

---

[1]) Напр. у Іосифа Флавія и Тацита.

не ограничивается доказательствомъ невинности этого мученика философіи, а подвергаетъ обсужденію и самый судъ, приговорившій великаго мудреца древности къ смерти. Тѣмъ болѣе исторія имѣетъ право подвергнуть своему нелицепріятному суду того прокуратора, который, оказавшись верховнымъ судьей надъ Божественнымъ Спасителемъ міра, оказался слабымъ защитникомъ правды и, предавъ невиннаго, по его собственному сознанію, человѣка на распятіе, думалъ оправдать себя и свою совѣсть простымъ умытіемъ рукъ. Не входя въ настоящій разъ въ историческое изслѣдованіе происхожденія Понтія Пилата и его дѣятельности, какъ римскаго правителя вообще, мы обратимъ вниманіе только на его непосредственное отношеніе къ дѣлу Іисуса Христа, чтобы уяснить себѣ ту точку зрѣнія, съ которой Пилатъ находилъ возможнымъ или необходимымъ предать на смерть завѣдомо невиннаго человѣка [1]).

Нѣтъ надобности долго разъяснять собственно правительственное положеніе Пилата. Онъ былъ правитель Іудеи, которая въ это время составляла часть большой римской провинціи Сиріи. Во главѣ всей провинціи стоялъ императорскій намѣстникъ, уполномоченный кесаря (legatus Caesaris), надѣленный обширными полномочіями. Подъ его властью находились правители отдѣльныхъ частей провинціи — прокураторы, которые въ общемъ пользовались значительными правами въ своей области, но въ важныхъ дѣлахъ должны были испрашивать утвержденія намѣстника [2]). Однимъ изъ этихъ прокураторовъ, именно правителемъ или „игемономъ", какъ его называютъ евангелисты и другіе греческіе писатели [3]), былъ Понтій Пилатъ, который вступилъ въ управленіе своею областью въ 26 г. по Р. Хр. Но въ виду особеннаго стратегическаго значенія Іудеи и ея постоянныхъ патріотическихъ броженій, прокураторъ ея Пилатъ былъ надѣленъ большими полномочіями, чѣмъ другіе его соправители, и онъ обладалъ даже jure gladii, правомъ меча, т. е. правомъ лишать жизни. По своему положенію, Пилатъ долженъ былъ обладать большимъ правительственнымъ тактомъ; а онъ, къ несчастью, и не обладалъ имъ. Жестокій и упрямый характеромъ, онъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ правленія съумѣлъ только возбудить къ себѣ недовѣріе и нелюбовь въ народѣ, поведшія къ неоднократнымъ

[1]) См. небольшое, но весьма обстоятельное изслѣдованіе: *G. A. Müller*, Pontius Pilatus, der fünfte Procurator von Judäa u. Richter Jesu von Nazara. Stuttgart, 1888. Предлагаемая статья составлена на основаніи этого именно трактата

[2]) Примѣняясь къ нашему административному строю, можно бы сказать, что намѣстникъ или легатъ кесаря это былъ - генералъ-губернаторъ, а прокураторы губернаторы подчиненныхъ его вѣдѣнію губерній.

[3]) „Предаша Его Понтійскому Пилату *игемону*", Матѳ. XXVII, 2; Ср. Лук. III, 1; Дѣян. XXIV, 10. А также у *Іосифа Флавія*. Древн. XVIII, 3 ὁ τῆς Ἰουδαίας ἡγεμών.

взрывамъ народнаго мятежа, которые Пилатъ подавлялъ безпощадной рѣзней, не обращая вниманія на потоки крови. Онъ именно при одной вспышкѣ горячихъ галилеянъ въ Іерусалимѣ избилъ ихъ и кровь смѣшалъ съ принесенными ими жертвами, слухъ о чемъ съ ужасомъ передавался по всей странѣ изъ устъ въ уста [1]). Ко времени суда надъ І. Христомъ эта вражда между римскимъ правителемъ и іудейскимъ народомъ дошла до послѣдней степени развитія и ею въ значительной степени объясняется вся основа, на которой развилась эта потрясающая исторія.

Такъ какъ жизнь и дѣятельность Іисуса Христа развивалась на почвѣ мессіанскаго движенія, а это движеніе было самымъ существеннымъ и глубокимъ элементомъ въ жизни іудейскаго народа вообще, то теперь интересно уяснить себѣ, какъ же Пилатъ, какъ римскій правитель, относился къ этому движенію и не въ немъ ли надо искать разгадки его страннаго образа дѣйствія во время суда надъ Христомъ.

Новѣйшая критическая литература, привыкшая однимъ ударомъ разрубать всѣ трудные узлы историческихъ явленій, думала подобнымъ же образомъ разрубить и этотъ историческій вопросъ, низведя его на почву чисто политическую. По мнѣнію представителей этой школы, все мессіанское движеніе, а слѣдовательно и дѣятельность І. Христа, имѣло собственно политическую цѣль. Мессія былъ-де никто иной, какъ поборникъ идеи освобожденія своего народа отъ римскаго ига,—слѣдовательно, былъ измѣнникъ кесарю и по римскому закону вполнѣ заслуженно распятъ былъ на крестѣ. Просто и ясно, но—вмѣстѣ съ тѣмъ и крайне безосновательно. Тѣмъ не менѣе эта гипотеза имѣетъ своихъ горячихъ сторонниковъ. Въ этомъ отношеніи можно указать на Ан. Рембе, который издалъ спеціальную брошюру подъ заглавіемъ: „Христосъ, какъ человѣкъ и поборникъ свободы“ [2]). Въ ней онъ сдѣлалъ попытку оправдать эту гипотезу даже собственными изреченіями Іисуса Христа, но конечно терпитъ полную неудачу, такъ какъ невозможно доказать никакими доводами того, что противорѣчитъ всему существу дѣла. Онъ ссылается напр. на то, что Пилатъ самъ называлъ І. Христа царемъ іудейскимъ; но достаточно вникнуть въ смыслъ этого названія, чтобы понять, что „Царь“ здѣсь разумѣется отнюдь не въ политическомъ смыслѣ, а въ томъ таинственномъ смыслѣ, въ какомъ Самъ Христосъ на вопросъ Пилата: „Итакъ Ты царь?“—отвѣчалъ: „да, царь, но царство Мое *не отъ міра сего*“ [3]).

Что не можетъ быть и рѣчи о поднятой Іисусомъ Христомъ политической революціи, какъ едвали вообще о движеніи въ политическомъ отношеніи, это должно быть ясно для всякаго

[1]) Лук. XIII, 1.
[2]) *Anat. Rembe*, Christus der Mensch und Freiheitskämpfer.
[3]) Іоан. XVIII, 36, 37.

разсудительнаго человѣка при простомъ соображеніи. Всякое возбужденіе въ Палестинѣ неизбѣжно влекло за собою пожарище, которое едва можно было подавить. При замѣчательно практичномъ управленіи римлянъ, всякіе признаки приближавшейся бури, всякое движеніе открытаго недовольства непремѣнно было бы замѣчено прокураторомъ. Что же говоритъ Пилатъ, когда при утреннемъ разсвѣтѣ приводятъ къ нему въ домъ Мессію, этого „Царя Іудейскаго", политическаго обманщика? „Въ чемъ вы обвиняете человѣка сего"?—спрашиваетъ онъ [1]). Несомнѣнно еслибы Іисусъ Христосъ игралъ явно политическую роль, то Пилатъ принялъ бы его совершенно иначе, потому что римляне отнюдь не церемонились съ мятежниками; въ такомъ случаѣ правитель радостно воскликнулъ бы: „Гдѣ тотъ, который поймалъ мятежника, чтобы мнѣ поцарски наградить его?" Вотъ почему, хотя, по свидѣтельству еванг. Луки, Христосъ на вопросъ Пилата: „Царь ли Онъ Іудейскій?"—отвѣчалъ „Ты говоришь", однако это нисколько не смутило его и онъ тутъ же, по свидѣтельству того же евангелиста, выйдя къ первосвященникамъ и народу, сказалъ имъ: „Никакой вины не нахожу я въ человѣкѣ семъ!" Такимъ образомъ, результатомъ судебнаго изслѣдованія было то, что Іисусъ, котораго называли царемъ іудейскимъ, оказывался ни въ чемъ неповиннымъ. И въ тоже время, чтобы досадить іудеямъ, Пилатъ продолжаетъ называть Христа царемъ іудейскимъ, а чтобы усилить позоръ безбожныхъ обвинителей, которымъ онъ долженъ уступить, онъ пишетъ даже и на доскѣ, прибитой къ кресту: „Іисусъ Назарянинъ, Царь Іудейскій".

Что Пилатъ почти ничего не зналъ о Христѣ, это вытекаетъ изъ другого обстоятельства. Вѣротерпимаго язычника-римлянина мало безпокоило, когда ему, быть можетъ, разсказывали, что среди іудеевъ явился великій Учитель и проповѣдуетъ о новомъ Царствѣ Божіемъ на землѣ: все это могло оставаться для него безразличнымъ, пока не причиняло никакого общественнаго безпокойства. Поэтому Пилатъ совсѣмъ не зналъ всѣмъ извѣстныхъ обстоятельствъ жизни Мессіи. Случайно узнаетъ онъ, что этотъ Учитель есть галлилеянинъ [2]); поэтому онъ нарочно освѣдомляется объ этомъ и отправляетъ Христа къ Ироду, какъ къ правителю Галилеи. Если бы Христосъ былъ политическій вождь, то Иродъ во всякомъ случаѣ долженъ былъ знать объ этомъ. Но что же говоритъ евангелистъ? — „Иродъ увидѣвъ Іисуса, очень обрадовался, ибо давно желалъ видѣть Его, потому что много слышалъ о Немъ и надѣялся увидѣть отъ него какое-нибудь чудо, и предлагалъ Ему многіе вопросы; но Онъ ничего не отвѣчалъ ему. Первосвященники же и книжники стояли и усиленно обвиняли Его. Но Иродъ со своими воинами, уничиживъ Его и насмѣявшись

[1]) Іоан. XVIII, 29.
[2]) Лука XXIII 6 и 7.

надъ Нимъ, одѣлъ Его въ свѣтлую одежду и отослалъ обратно къ Пилату“ [1]). Слѣдовательно и Иродъ также ничего не зналъ изъ собственнаго опыта объ Іисусѣ Христѣ; въ особенности ничего онъ не зналъ о Его притязаніи на царское достоинство. Онъ слышалъ только, что Христосъ есть чудесный Человѣкъ, пламенныйпроповѣдникъ, кроткій чудотворецъ.

Такимъ образомъ, если въ мессіанскомъ движеніи нѣтъ ничего политическаго, то вполнѣ становится понятнымъ занятое Иродомъ положеніе: Мессія очевидно и для него не есть политическій преступникъ; а еслибы Онъ былъ преступникъ религіозный, то это нисколько не касалось равнодушнаго къ этимъ дѣламъ римлянина, почему онъ и не находитъ въ Христѣ никакой вины.

Такъ выясняется эта сторона дѣла изъ повѣствованія Евангелія. Теперь интересно взглянуть, какъ смотрятъ на это же дѣло важнѣйшіе римскіе писатели, касающіеся этого же періода Іудейской исторіи.

Тацитъ говоритъ о Христѣ въ первый разъ въ своихъ „Лѣтописяхъ“ (XV, 44), гдѣ подробно разсказываетъ о гоненіи на христіанъ при Неронѣ. Чтобъ уничтожить, разсказываетъ онъ, слухъ (о томъ, что Римъ подожженъ былъ самимъ императоромъ), „Неронъ подставилъ виновныхъ и примѣнилъ самыя изысканныя наказанія къ ненавистнымъ за ихъ мерзости людямъ, которыхъ чернь называла христіанами. Виновникъ этого имени Христосъ былъ въ правленіе Тиверія казненъ прокураторомъ Понтіемъ Пилатомъ, и подавленное на время пагубное суевѣріе вырвалось снова наружу и распространилось не только по Іудеѣ, гдѣ это зло получило начало, но и по городу (Риму)“ [2]). До послѣдняго времени этотъ разсказъ Тацита подвергался всевозможнымъ перетолкованіямъ. Такъ Бруно Бауеръ относился къ нему, особенно въ вопросѣ о Нероновомъ гоненіи на христіанъ, съ сильнымъ недовѣріемъ, не выставляя однако никакихъ серьезныхъ основаній къ тому; Гошаръ [3]), за которымъ слѣдуютъ и нѣмецкіе ученые, старается доказать что этотъ разсказъ—интерполяція со стороны какого-нибудь христіанскаго писателя, сдѣланный въ ущербъ Нерону и въ пользу „гипотезы о существованіи Христа“. Въ послѣднее время этимъ вопросомъ занимался Франклинъ Арнольдъ [4]) и ему принадлежитъ заслуга, что онъ при помощи строгихъ и критически-остроумныхъ изысканій констатировалъ тотъ фактъ,

---

1) Лука XXIII 8—11.

2) Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat; auctor nominis eius Christus Tiberio imperante per procuratorem Pontium Pilatum supplicis affectus erat, repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat non modo per Judaeam, originem eius mali, sed per urbem etc.

3) *Hochart*, Etudes au sujet de la persecution des Chretiens sous Neron, Paris 1885.

4) *Arnold*, Neron. Christenverfolgung, въ разныхъ мѣстахъ.

что „разсказъ о гоненіи на христіанъ въ Лѣтописяхъ Тацита, XV книга 44 глава, принадлежитъ самому Тациту и не искаженъ никакими интерполяціями, хотя во всякомъ случаѣ нельзя отрицать у этого писателя извѣстныхъ риторическихъ преувеличеній“ [1]).

Къ критическимъ доводамъ противъ подлинности Тацитова мѣста трактующаго о Христѣ и затѣмъ о римско-христіанской общинѣ причисляютъ и упоминаніе о Понтіѣ Пилатѣ, въ которомъ авторъ ограничивается простымъ указаніемъ имени и избѣгаетъ самыхъ обычныхъ личныхъ наименованій, какъ будто Пилатъ былъ и безъ того извѣстенъ всѣмъ современникамъ Тацита. Гошаръ и Бруно Бауеръ придавали особенно важное значеніе этому „подозрительному обстоятельству“. Такъ Гошаръ отмѣчаетъ „неправдоподобность“ того, чтобы Тацитъ назвалъ *имя римскаго прокуратора*, не сказавъ, какъ называлась провинція или область его управленія. Но это—простое недоразумѣніе. Развѣ не написано прямо на чистомъ латинскомъ языкѣ: „Christus per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat, послѣ чего какъ разъ и говорится о христіанскомъ „суевѣріи“, что оно не только распространилось по Іудеѣ — originem ejus mali (мѣсторожденіи этого зла), но проникло до самого Рима? Если же Іудея есть „родина этого зла“ и если основатель этой ненавистной Тациту вѣры былъ казненъ Пилатомъ въ Іудеѣ, то отсюда для всякаго читателя легко вывесть заключеніе, что Тацитъ подразумѣвалъ Іудею именно какъ провинцію этого римскаго правителя.

Не безъинтересную догадку дѣлаетъ одинъ почтенный еврейскій ученый, Іоель, — серьезныя соображенія котораго впрочемъ опровергаетъ Арнольдъ. По мнѣнію Іоеля, изъ поразительной краткости упоминанія о Пилатѣ можно вывести то слѣдствіе, что Тацитъ въ приведенной главѣ о Пилатѣ потому говоритъ о немъ какъ о личности извѣстной, что о немъ уже была рѣчь раньше въ потерянномъ теперь мѣстѣ. Развивая эту мысль въ своемъ сочиненіи—„Взглядъ въ религіозную исторію II вѣка“ [2]), онъ разумѣетъ извѣстный пробѣлъ въ концѣ пятой книги „Лѣтописей“; тамъ будто бы содержалось изображеніе событій въ Іудеѣ, причемъ Тацитъ изображалъ мессіанское движеніе, какъ революціонно-политическое, противъ котораго долженъ былъ дѣйствовать Пилатъ; но христіане будто бы уничтожили этотъ непріятный для нихъ отдѣлъ, потомучто изъ повѣствованій Тацита ясно вытекало, что во-первыхъ Христосъ былъ революціонеръ, и во-вторыхъ, что Онъ какъ такой, былъ арестованъ, осужденъ и распятъ не іудеями, а римлянами. Но вѣдь все это одни только предположенія и вѣроятнѣе всего, что ничего подобнаго не было въ исчезнув-

1) См. *Arnold*. стр. 114.

2) *Joel*, Blicke in die Religionsgeschichte des II Jahrhunderts, Breslau 1883.

шемъ мѣстѣ; противъ этого говорятъ съ подавляющею несомнѣнностью внутреннія основанія. Тацитъ относился къ іудейскимъ дѣламъ вообще съ слабымъ интересомъ; поэтому для него не имѣлъ важности и тамошній прокураторъ, тѣмъ болѣе, что онъ постепенно проходилъ совершенно заурядную карьеру. Различныя, весьма важныя для Іудеи событія въ правленіе Пилата не находили въ немъ никакого историческаго участія, потому что онъ рѣшительно не обладалъ способностью понимать религіозные мотивы движенія. Да и прямо невозможно, чтобы въ концѣ пятой книги „Лѣтописи" онъ изображалъ Христа революціонеромъ, который волновалъ народъ и справедливо заслужилъ смерть; потому что въ своей „Исторіи" (книга V, гл. 9) Тацитъ, излагая исторію Іудеевъ, въ качествѣ результата заявляетъ: Sub Tiberio quies! (при Тиверіѣ все спокойно). Въ заключительныхъ главахъ пятой книги „Лѣтописей" онъ изображаетъ событія во всей римской имперіи. Это былъ 31 годъ, Тиверій еще былъ императоромъ; кое-гдѣ онъ видѣлъ смуту, въ Іудеѣ же все было спокойно. О политически возбужденномъ годѣ въ Іудеѣ Тацитъ слѣдовательно не разсказываетъ ни въ своей „Исторіи" (кн. V, гл. 9), ни въ произвольно предполагаемомъ Іоелемъ пробѣлѣ въ „Лѣтописяхъ" въ концѣ пятой книги. Еще менѣе 44-я глава XV-й книги содержитъ въ себѣ что-нибудь такое, что̀ могло бы пониматься въ смыслѣ революціи противъ римскаго правительства.

Если среди общины христіанъ въ Римѣ и замѣчались пожалуй отчасти политическія стремленія въ царствованіе Нерона, то отвѣтственность за это отнюдь нельзя возлагать на дѣятельность Іисуса Христа. Тацитъ, правда, дѣлаетъ упреки христіанамъ въ ненависти къ роду человѣческому [1] („odium generis humani", какъ Посидоній упрекаетъ іудеевъ въ μισανθρωπία — человѣконенавистничествѣ), подъ чѣмъ, судя по положенію дѣлъ, можно понимать враждебность христіанъ къ языческому государству. Но о личности Іисуса Христа и Его мнимыхъ политическихъ стремленіяхъ Тацитъ не говоритъ ни слова, кромѣ того, что основатель „Христіанскаго имени" казненъ Понтіемъ Пилатомъ въ царствованіе Тиверія. Вѣра христіанъ, которыхъ историкъ хорошо отличаетъ отъ іудеевъ, презрительно называется у него суевѣріемъ (superstitio) и именно exitiabilis, т. е. пагубнымъ; этимъ предикатомъ, обнаруживающимъ въ немъ горячую ненависть къ христіанамъ, онъ хочетъ сказать, что это пагубное, омерзительное зло происходитъ изъ Іудеи. Таково именно значеніе слова malum въ разсматриваемомъ мѣстѣ. Но относится ли это пренебрежительное сужденіе, предполагающее политически-соціальную опасность, къ мессіанскому движенію? Относится ли это къ самому времени основанія христіанской религіи? Доказываетъ ли это

[1]) *Arnold*, стр. 15.

хотя бы сколько-нибудь революціонную дѣятельность Христа? Тацитъ говоритъ о христіанахъ въ Римѣ во времена Неронова пожара настолько, насколько онъ слышалъ о нихъ, и въ основу своего сужденія онъ кладетъ свои личныя воззрѣнія и ходячія воззрѣнія своего времени; но это такое сужденіе, которое явственно опирается на ненавистническую ложь и низкую клевету и уже поэтому не заслуживаетъ никакого довѣрія. Тацитъ, который почти во всѣ времена пользовался слишкомъ большимъ довѣріемъ и высокой славой, во многихъ отношеніяхъ оказывается несомнѣнно писателемъ тенденціознымъ. Во всякомъ случаѣ, отнюдь нельзя выступать съ утвержденіемъ, что онъ всегда пишетъ объективно и достовѣрно, равно какъ и нельзя оправдывать всѣхъ его односторонностей его римской точкой зрѣнія и его очевидной враждебностью къ императору. Только изрѣдка онъ пытается стать выше партій. Противъ христіанъ онъ выставляетъ ходячія сказки и обвиненія, какъ онъ почерпнулъ ихъ изъ своихъ старыхъ источниковъ, или слышалъ отъ своихъ современниковъ. Чтобы самому вникнуть въ дѣло и удостовѣриться въ справедливости этихъ свидѣтельствъ, для этого римлянину не хватало ни интереса, ни религіознаго смысла. Во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ касается іудеевъ, въ основѣ его разсказа нельзя не видѣть вліянія Посидонія Апамейскаго, автора іудейской исторіи, которая всецѣло проникнута чувствомъ ненависти и презрѣнія къ іудеямъ.

Что касается „Исторіи іудейской войны" Іосифа Флавія, то Тацитъ во всякомъ случаѣ читалъ ее, но что онъ для своего сужденія объ іудеяхъ и христіанахъ не воспользовался ею,— для этого у него были личныя и дѣловыя основанія. Іосифъ Флавій былъ историкъ, субъективность котораго невольно претила всякому. Кромѣ того, предубѣжденному римлянину совершенно чужда была весьма явственно выступающая „апологетическая тенденція" іудейскаго ученаго. Въ послѣднемъ обстоятельствѣ можно усмотрѣть между прочимъ и доказательство подлинности касающихся Христа (и Пилата) мѣстъ въ сочиненіяхъ Іосифа Флавія. Тацитъ несомнѣнно читалъ у него, хотя и неблагопріятное, но все-таки довольно объективное замѣчаніе о Христѣ; поэтому онъ не осмѣливается, при всей своей ненависти къ Моисеевой и христіанской вѣрамъ, высказать о личности Христа что-нибудь оскорбительное или ложное (хотя въ тоже время не говоритъ ничего и одобрительнаго). Этотъ тактъ можно объяснить изъ того соображенія, что Тацитъ уже знакомъ былъ съ апологетическими мѣстами Іосифа Флавія и въ виду ихъ пощадилъ личность, хотя, въ тоже время, не стѣсняясь осмѣивалъ самое дѣло.

Можно еще вкратцѣ коснуться и одного мѣста у Светонія, имѣющаго нѣкоторое отношеніе къ нашему предмету. Онъ только иногда пользовался Тацитомъ, который писалъ на пять лѣтъ раньше его; о Нероновомъ пожарѣ онъ разсказываетъ самостоятельно и объ іудейскихъ дѣлахъ судитъ независимо. О

революціонномъ движеніи въ Іудеѣ во времена Христа онъ тоже не говоритъ ни слова, хотя имѣлъ достаточно поводовъ разсказывать объ этомъ. Его взгляды на христіанство совершенно одинаковы со взглядами Тацита. Въ своей „Жизни Нерона",—онъ называетъ новую вѣру superstitio nova ac malefica (суевѣріемъ новымъ и зловреднымъ).

Мы подробно изложили относящееся къ І. Христу мѣсто у историка Тацита, потому что оно именно для нѣкоторыхъ ученыхъ доставляетъ матеріалъ къ построенію совершенно несостоятельной гипотезы о политическомъ движеніи Мессіи. Но быть можетъ въ этомъ отношеніи на первомъ мѣстѣ слѣдовало бы поставить Плинія, правителя въ Виѳиніи. Онъ именно—снисходительный обвинитель христіанъ—представляетъ краснорѣчивое свидѣтельство въ пользу государственной неопасности христіанской религіи въ своемъ посланіи къ императору Траяну. Въ этомъ знаменитомъ посланіи онъ не говоритъ, что христіане, по его взгляду, подлежатъ наказанію, а спрашиваетъ только, какъ съ ними поступить ему. Хотя сама религія христіанъ въ его глазахъ тоже есть superstitio prava et immodica [1]), но она для него не есть, какъ для Тацита, суевѣріе „пагубное", или какъ для Светонія—„зловредное". О Христѣ, какъ о Богѣ христіанъ, онъ знаетъ только то, что Онъ былъ основатель религіи, а не революціонеръ. Что это посланіе Плинія Младшаго къ Траяну подлинно, въ этомъ въ настоящее время не можетъ быть никакого сомнѣнія и утвержденіе противнаго можетъ вытекать развѣ только изъ какой-нибудь тенденціи. Сдѣланныя съ этой стороны возраженія Землера, Обе, Гошара и Брюно Бауера совершенно несостоятельны. Такимъ образомъ даже и древнѣйшія языческія преданія о христіанствѣ нисколько не допускаютъ политической цѣли въ проповѣди Іисуса Назарянина.

Такимъ образомъ, въ то время какъ христіанская вѣра видитъ въ явленіи Христа исполненіе таинственнаго плана искупленія, обнимающаго всѣ народы и племена, исторія, не противорѣча этой истинѣ, должна понять ее съ іудейской національной точки зрѣнія, если хочетъ правильно понимать ея историческія послѣдствія. Съ этой точки зрѣнія оказывается, что дѣятельность Іисуса Христа, который пришелъ не нарушить законъ, а исполнить его, имѣла своею цѣлью религіозное просвѣщеніе народа въ духѣ новозавѣтной свободы и истины, и эта то чисто духовная Его дѣятельность, непонятая такими ослѣпленными подзаконниками, какъ фарисеи, была истолкована ими для невѣжественнаго народа, какъ попраніе всякаго закона.

Въ этомъ именно смыслѣ религіознаго преобразователя Христосъ конечно былъ извѣстенъ всему народу; въ этомъ

---

[1]) „Суевѣріе нелѣпое и чрезмѣрное".

смыслѣ только и слышалъ о Немъ Иродъ, и если также и Пилату иногда приходилось слышать имя великаго „Равви Іисуса", то конечно ему разсказывали только о Его религіозныхъ проповѣдяхъ и великихъ знаменіяхъ, а отнюдь не о низкой лжи, измышленной Его обвинителями, что Онъ „возмутитель народа, который запрещаетъ давать дань Кесарю и говоритъ, что онъ Христосъ,—Царь".

Если же Христосъ (по разумѣнію іудеевъ) есть преступникъ *религіозный*, то это нисколько не касалось равнодушнаго къ религіи римлянина, и это не трудно доказать. Всякій, изучавшій римскую исторію, знаетъ, что почти во всѣ времена римляне относились къ чужимъ религіямъ и культамъ съ такой вѣротерпимостью, которая даже и во времена христіанства не всегда допускалась. Уже въ древнѣйшія времена, завоевавъ какой нибудь городъ, они имѣли обыкновеніе призывать къ себѣ умилостивительными молитвами боговъ этого города прежде, чѣмъ приступить къ дѣлу разрушенія. Во времена императоровъ мы встрѣчаемся въ Римѣ съ культами самыхъ различныхъ божествъ. Изида пользовалась почти такимъ же богопочтеніемъ какъ Венера и Юнона, и даже презрѣннымъ іудеямъ не возбранялось совершать свое богослуженіе. Государство считало ниже своего достоинства вмѣшиваться во внутреннія дѣла различныхъ обществъ. Оно руководилось девизомъ, который Фридрихъ II прусскій написалъ на своемъ тронѣ: „Въ моей землѣ каждый можетъ спасаться по своему собственному способу". Если позже римляне и иначе относились къ христіанству, даже враждебно и жестоко преслѣдовали его, то основаніемъ для этого былъ принятый ими общій политическій принципъ—не допускать ни въ одномъ народѣ стремленія къ самобытности. Мы теперь пользуемся всѣми благословеніями истинной вѣры, но съ человѣческой точки зрѣнія нельзя видѣть въ гоненіяхъ на христіанъ только какую то самодурную жестокость, а нужно усматривать въ нихъ обдуманную оборонительную борьбу, которую древній міръ велъ противъ надвигавшагося духа новаго времени.

Вообще римское государство никогда не вмѣшивалось во внутреннія дѣла того или другого культа, равно какъ не старалось добиваться вліянія на его развитіе, или стѣснять его Только уже позже (въ III и IV вѣкахъ) бывали исключенія, которыя во всякомъ случаѣ казались необходимыми вслѣдствіе того, что религіозныя распри начинали угрожать общественному спокойствію и порядку. Когда при императорѣ Максентіѣ дѣло шло о принятіи вновь въ церковь отпадшихъ, то борьба партій за и противъ приняла крайне ожесточенный характеръ, такъ что императоръ, издавшій эдиктъ о вѣротерпимости, долженъ былъ подвергнуть изгнанію непреклоннаго папу Маркелла. Отсюда мы получаемъ возможность понять равнодушіе Понтія Пилата къ событіямъ въ Моисеевой религіи. О политическомъ движеніи Іисуса Христа, учительство котораго

выпало на періодъ его правленія, онъ не зналъ ничего. Религіозная же дѣятельность Спасителя, такъ какъ она ограничивалась іудеями, не представляла для него никакаго интереса, а слѣдовательно и повода къ вмѣшательству. Если онъ оправдалъ Христа въ политическомъ отношеніи, когда Его обвиняли предъ нимъ въ притязаніи на царскій титулъ и въ возмущеніи, то онъ долженъ былъ также объявить Его невиннымъ и въ религіозномъ преступленіи: „Что мнѣ за дѣло, какъ римскому сановнику,—разсуждалъ онъ,—если этотъ Іисусъ проповѣдуетъ іудеямъ и говоритъ, что Онъ Сынъ Бога Іудейскаго“? И въ этомъ отношеніи его судейскій приговоръ гласилъ: „Никакой вины не нахожу я въ человѣкѣ семъ“.

Почему же Пилатъ однако вскорѣ отказался отъ своего вполнѣ правильнаго образа дѣйствій и, по его собственному признанію, невиннаго человѣка осудилъ на крестъ, это требуетъ особаго объясненія. Отселѣ начинается нравственная виновность Пилата, о которой будетъ сказано въ слѣдующій разъ [1]).

---

[1]) До слѣд. книжки.

Основ. 1821 г. Годъ LXXVII.

ХРИСТІАНСКОЕ ЧТЕНІЕ,

ИЗДАВАЕМОЕ

при С.-Петербургской Духовной Академіи.

ВЫПУСКЪ 1897 Г. ПЯТЫЙ.

МАЙ.

СОДЕРЖАНІЕ:

(См. на послѣдней страницѣ).

ПРИЛОЖЕНІЕ КЪ ЖУРНАЛУ „ЦЕРКОВНЫЙ ВѢСТНИКЪ".

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

СКОРОПЕЧАТНЯ И ЛИТОГРАФІЯ ИВ. Ѳ. ПУХИРА. ТЕЛѢЖН. ПЕР. 3—5.

1897.

ОБЪ ИЗДАНІИ

„Полнаго собранія твореній св. Іоанна Златоуста".

Съ разрѣшенія Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Палладія, Митрополита С.-Петербургскаго, редакція журналовъ **„Церковный Вѣстникъ"** и **„Христіанское Чтеніе"**, издаваемыхъ при С.-Петербургской Духовной Академіи, съ 1895 года приступила къ изданію *„Полнаго собранія твореній св. Іоанна Златоуста"* въ русскомъ переводѣ на слѣдующихъ основаніяхъ:

1) Въ изданіе войдутъ *всѣ* дошедшія до насъ подлинныя творенія святаго отца церкви въ той послѣдовательности, въ какой они расположены въ извѣстной патрологіи Миня (съ обозначеніемъ страницъ подлинника).

2) Ежегодно будетъ издаваться большой томъ до 60 и болѣе печатныхъ листовъ (около 1,000 страницъ убористаго, но четкаго шрифта), пока не исчерпано будетъ все изданіе Миня.

3) Цѣна каждаго тома въ отдѣльной продажѣ *три* (3) рубля.

4) Но чтобы облегчить пріобрѣтеніе этого цѣннаго изданія, редакція духовно-академическихъ журналовъ, разсматривая его какъ особое приложеніе къ послѣднимъ, находитъ возможнымъ предоставить своимъ подписчикамъ слѣдующія льготныя условія: а) подписчики **на оба журнала** получаютъ каждый томъ вмѣсто *трехъ* рублей **за одинъ рубль** (8+1=9 р.) и подписчики на одинъ изъ нихъ—**за 1 руб. 50 коп.** (5+1 р. 50 к.=6 р. 50 к.), считая въ томъ и пересылку.

При такихъ льготныхъ условіяхъ всѣ подписчики „Церковнаго Вѣстника" и „Христіанскаго Чтенія" получаютъ возможность при самомъ незначительномъ ежегодномъ расходѣ пріобрѣсть полное собраніе твореній одного изъ величайшихъ отцовъ церкви,—собраніе, которое по богатству и разнообразію содержанія составляетъ цѣлую библіотеку богословской литературы ея золотого вѣка.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ.

Годовая цѣна въ Россіи:

а) *За оба журнала* [illegible] восемь) руб. съ приложеніемъ **Твореній св. Іоанна Златоуста—9** (девять) руб. съ пересылкою.

б) *Отдѣльно* за „Церковный Вѣстникъ" **5** (пять) руб., съ приложеніемъ **Твореній св. Іоанна Златоуста—6 р. 50 к.**; за „Христіанское Чтеніе" **5** (пять руб., съ приложеніемъ **Твореній св. Іоанна Златоуста—6 р. 50 к.**

За границей, для всѣхъ мѣстъ:

За оба журнала **10** (десять) руб., съ приложеніемъ **Твореній св. Іоанна Златоуста—11 р. 50 к.**; за каждый *отдѣльно* **7** (семь) руб., съ приложеніемъ **Твореній св. Іоанна Златоуста—9 рублей.**

За изящный англійскій **переплетъ** „Твореній" прилагается по **50** коп. за томъ.

Иногородные подписчики надписываютъ свои требованія такъ: **Въ Редакцію „Церковнаго Вѣстника" и „Христіанскаго Чтенія" въ С.-Петербургѣ.**

Подписывающіеся въ С.-Петербургѣ обращаются въ контору редакціи: (*Пески, уголъ 7-й ул. и Дегтярной, д. № 26—30, кв. № 8*), гдѣ можно получать также отдѣльныя изданія редакціи и гдѣ принимаются объявленія для печатанія и разсылки при „Церковномъ Вѣстникѣ".

Жизнь и дѣятельность Св. Ѳеодосія Углицкаго,

архіепископа Черниговскаго.

III [1]).

Характеристика времени и первоначальная служебная дѣятельность св. Ѳеодосія Углицкаго.

Молодой и образованный инокъ Ѳеодосій Углицкій свою служебную дѣятельность началъ въ концѣ пятидесятыхъ годовъ XVII столѣтія. Такъ какъ характеръ времени и состояніе страны всегда оказываютъ большое вліяніе на характеръ и направленіе дѣятельности извѣстнаго лица, то мы считаемъ не лишнимъ указать отличительныя черты состоянія Малороссіи ко времени жизни св. Ѳеодосія Углицкаго. Его служеніе и дѣятельность совпали съ тѣмъ смутнымъ состояніемъ родной малороссійской страны, въ какомъ она находилась отъ начала и до конца XVII столѣтія.

XVII-й вѣкъ давно уже записанъ въ русской исторіи, какъ самый бѣдственный для Россіи, особенно для юго-западной ея части, или собственно для Малороссіи. Польша, которой подчинилась Малороссія въ политическомъ отношеніи послѣ освобожденія отъ татаръ, не хотѣла довольствоваться одною этою зависимостью. Она вздумала подчинить себѣ малороссовъ и въ религіозномъ отношеніи. По совѣту своего духовенства, въ особенности іезуитовъ, она рѣшила обратить Малороссію въ латинство. Какъ приготовительное средство для этой цѣли, придумана была унія, т. е. единеніе православія и рим.-католичества,—единеніе, при которомъ

[1]) См. апр. книжку „Христ. Чтенія“ за наст. годъ.

православіе удерживало только одни обряды. Польское правительство, желавшее упрочить свое господство надъ Малороссіей, оказывало ревностное содѣйствіе своимъ епископамъ и согласилось на соборъ въ 1596 году для окончательнаго рѣшенія вопроса объ уніи. Латиняне, прибывшіе въ Брестъ-Литовскъ на соборъ въ качествѣ депутатовъ отъ латинства и правительства, и ихъ братья уніаты—епископы, съ нѣсколькими лицами изъ низшей іерархіи, посредствомъ обмана, тайно и безъ всякихъ совѣщаній съ православными, приняли унію и объявили ее поконченною. Православные, не смотря на свою многочисленность, не хотѣли употребить насиліе. Они остались вѣрны тѣмъ высокимъ нравственнымъ принципамъ, которые управляли ими во всѣхъ ихъ дѣлахъ на пользу Церкви. Принятая на Брестскомъ соборѣ въ 1596 году нѣкоторыми изъ русскихъ епископовъ, вовлеченными въ нее несчастнымъ и стѣснительнымъ положеніемъ русскаго духовенства, эта унія большинствомъ православнаго духовенства и народа была встрѣчена съ негодованіемъ и отвращеніемъ. Тогда начались насильственныя и, какъ обыкновенно въ средніе вѣка, жестокія и крутыя мѣры для ея распространенія среди православнаго русскаго народа. Всю Малороссію наводнили іезуиты, поляки-католики и уніаты, стараясь захватить въ свои руки всю религіозную жизнь православнаго малороссійскаго населенія и устранить отъ вліянія православное духовенство. Образованіе іезуитскихъ коллегій на югѣ Россіи и переселеніе туда многихъ польскихъ магнатовъ, напримѣръ, Калиновскихъ, Потоцкихъ, Жолкѣвскихъ, раздѣлившихъ между собою почти всю Украйну и, кромѣ того, наводнившихъ ее своими жолнерами,—все это весьма благопріятствовало іезуитскому движенію въ пользу пропаганды латинства. Пользуясь распространеніемъ своихъ коллегій, іезуиты побуждали польскихъ магнатовъ и шляхту основывать въ юго-западной Россіи монастыри различныхъ рим.-католическихъ орденовъ. Весьма многіе православные монастыри и церкви были захвачены рим.-католическими орденами и обращены въ рим.-католическіе монастыри и костелы. Оказывая постоянное вліяніе на эти ордена, іезуиты съ величайшимъ успѣхомъ продолжали свое фанатическое совращеніе православныхъ въ Малороссіи. Іезуиты и уніаты убѣждали короля давать благопріятныя постановленія въ пользу уніатовъ, запрещать полемическія сочиненія православныхъ противъ послѣднихъ; мало

того, гдѣ представлялась возможность, они нападали съ толпою нахлынувшихъ въ западную Россію шляхтичей на православныя церкви, разоряли ихъ, ругались надъ русскими святынями, надъ русскими людьми [53]), нападали на братскія школы православныхъ и разгоняли учениковъ, какъ это было, напримѣръ, въ Кіевѣ, на виду у высшей православной іерархіи [54]); въ иныхъ мѣстахъ они выговорили себѣ у короля право, по которому тамъ, гдѣ были іезуитскія школы, запрещалось имѣть школы православнымъ, и требовали закрытія православныхъ школъ, если онѣ выдвигались православными, какъ противодѣйствіе вліянію іезуитской педагогики. При такихъ обширныхъ правахъ и привилегіяхъ, іезуиты и уніаты начали открытую пропаганду латинства въ народѣ, пользуясь безпрестанными безпорядками, происходившими въ православной церкви. Они вторгались въ приходы православныхъ и, пользуясь отсутствіемъ священниковъ, совершали всѣ таинства православнымъ и иногда обращали цѣлые приходы въ латинство. Чѣмъ тверже былъ народъ въ своей вѣрѣ, тѣмъ болѣе усиливались энергія и настойчивость іезуитовъ. Иногда они насильно вторгались въ дома православныхъ съ предложеніемъ своихъ услугъ и даже тщательно наблюдали, гдѣ родятся дѣти, чтобы поспѣшить совершать надъ ними крещеніе по латинскому обряду. Въ то же время какъ переселившіеся изъ Польши, такъ и совращенные западно-русскіе дворяне, проникнутые не только іезуитскимъ фанатизмомъ, но и крайнимъ презрѣніемъ къ русскому народу, неистово угнетали православныхъ; съ своей стороны, старосты и обозовые іезуиты позволяли жолнерамъ производить всевозможныя неистовства надъ православнымъ русскимъ народомъ. Отдаваніе жидамъ въ аренду церквей и совершенное стѣсненіе православнаго малорусскаго населенія въ отправленіи богослуженія представляются лишь незначительными фактами въ ряду тѣхъ дѣйствій, какія допускались поляками и іезуитами по отношенію къ православнымъ въ юго-западномъ краѣ Россіи. Православныхъ заставляли отрекаться отъ своей родной вѣры, отнимали у нихъ церкви и монастыри, отнимали пастырей и архипастырей, отнимали имущество; за вѣру волочили ихъ по судамъ, заключали въ темницы, лишали

[53]) Памятники Кіевской коммиссіи 1635 г. о Луцкой коллегіи, т. I, стр. 204.
[54]) Описаніе Кіево-Софійскаго собора м. Евгенія, стр. 157.

гражданскихъ правъ, доводили до совершеннаго разоренія. Малороссійское казачество подверглось также большимъ стѣсненіямъ отъ польскаго правительства. Число казаковъ было уменьшено до шести тысячъ; вмѣсто гетмановъ и полковниковъ, которыхъ прежде они сами избирали себѣ изъ среды своей, имъ стали давать гетмановъ и полковниковъ отъ короны. И эти нелюбимые начальники не выдавали казакамъ жалованья, гоняли ихъ на черныя работы, посягали на ихъ собственность и вообще обходились съ ними, какъ бы съ своими холопами. Всего же безотраднѣе было положеніе русскихъ крестьянъ, жившихъ въ имѣніяхъ польскихъ пановъ, но принадлежавшихъ къ русской народности и вѣрѣ. Польскіе паны, католики или окатоличившіеся русскіе, располагая правомъ жизни и смерти надъ своими крестьянами, обременяли ихъ тяжелыми повинностями и работами, распоряжались по произволу ихъ имуществомъ, вторгались въ ихъ семейный бытъ. Многіе паны, лѣнясь управлять своими имѣніями, отдавали ихъ въ аренду жидамъ, а вмѣстѣ съ имѣніями отдавали въ аренду самихъ крестьянъ и самыя ихъ церкви, и жиды издѣвались надъ несчастными крестьянами и ихъ вѣрою, какъ хотѣли; ключи отъ церквей держали у себя и брали съ православныхъ пошлины за всякое богослуженіе и требоисправленіе. Жалобы на обиды раздавались на всемъ протяженіи юго-западнаго края Россіи. Всѣ эти и подобныя, унижающія народъ и страну, фанатическія явленія возмутили, наконецъ, православныхъ и заставили ихъ поднять руку для защиты самихъ себя. Притѣсненія и жестокости поляковъ, іезуитовъ и уніатовъ вызвали со стороны православныхъ цѣлый рядъ возстаній, извѣстныхъ въ исторіи подъ именемъ «казацкихъ возстаній». На возстанія казаковъ Польша отвѣчала еще большими насиліями и жестокостями. Подъ тяжестью всѣхъ этихъ тяжелыхъ мѣръ, казалось, истощились всѣ лучшія силы Малороссіи и безвозвратно исчезла вся ея надежда на освобожденіе при помощи казачества отъ тяжелой власти Польши. Но поляки ошиблись въ своихъ разсчетахъ. Малороссійская земля таила въ себѣ великую силу, которая страшной грозой неожиданно разразилась надъ головою Польши. Незамѣтно, какъ бы случайно, всталъ одинъ человѣкъ малороссійскій, который вдругъ поднялъ духъ оробѣвшихъ казаковъ, сразу поправилъ погибавшее народное дѣло Малороссіи и поколебалъ самыя основы польскаго госу-

царства. Это былъ знаменитый гетманъ малороссійскій Богданъ Хмѣльницкій. Подъ его предводительствомъ, въ половинѣ XVII вѣка, еще разъ возстало малороссійское казачество противъ Польши. Никакія усилія поляковъ теперь не могли подавить «казацкаго возстанія» и на этотъ разъ Малороссія совершенно отложилась отъ Польши. Освободивши родную страну отъ ненавистнаго польскаго ига, гетманъ Богданъ Хмѣльницкій добровольно отдался подъ власть единовѣрнаго московскаго царя. Въ 1654 году (8 января) составилась въ Переяславлѣ всенародная рада, на которой въ присутствіи московскихъ пословъ послѣдовало торжественное присоединеніе Малой Россіи къ великому Московскому государству.

Съ подчиненіемъ Малороссіи Москвѣ не только не прекратились, но еще болѣе усилились волненія и смуты въ малороссійской странѣ. Новая политическая зависимость должна была принести съ собою и новый строй политической жизни Малороссіи. Но этотъ порядокъ жизни, сообразный съ новымъ подчиненіемъ, установился не вдругъ; для проведенія московскихъ началъ въ жизнь малороссійскаго народа потребовалось очень много времени. Нѣкоторымъ изъ представителей Малороссіи, какъ будто, жалко было разстаться съ старыми формами жизни, введенными польскимъ государствомъ. Время отъ времени они увлекали казаковъ и поднимали возстанія противъ, Москвы съ цѣлью воротить Малороссію опять къ полякамъ. Послѣ Богдана Хмѣльницкаго (ум. 15 августа 1657 г.) почти каждый новый гетманъ считалъ какъ бы своимъ долгомъ отложиться отъ Москвы и произвести возстаніе. Таковъ былъ гетманъ Иванъ Выговскій (1657—1659 г.), сынъ Хмѣльницкаго — Юрій (1659—1660 г.), а потомъ Иванъ Брюховецкій (1663 — 1668 г.) Малороссія испытывала въ это время то же, что испытываетъ каждый народъ при новыхъ перемѣнахъ въ своей политической жизни. Главное, что особенно замѣчалось въ общественной жизни малороссійскаго народа въ то время,—это отсутствіе единства, разнородность общихъ интересовъ, борьба различныхъ партій и недостатокъ прочнаго гражданскаго устройства, котораго не могло обезпечить, по своей слабости, и новое московское правительство. Когда Малороссія находилась подъ властью Польши, всѣмъ чувствовалось одинаково тяжело, всѣ были воодушевлены однимъ желаніемъ и цѣлью— освободиться отъ польскаго гнета. За той общей цѣлью скрывались пока частные интересы и цѣли. Послѣ сверженія

же польскаго ига всѣ частные интересы и стремленія обнаружились ясно. Всякій сталъ заботиться болѣе о себѣ, и каждому хотѣлось при новомъ политическомъ положеніи захватить болѣе или менѣе выгодное мѣсто. Уже одно гетманство и другія видныя должности, сосредоточенныя вокругъ него, которыя прежде были тяжелыми, теперь, по освобожденіи отъ Польши, сдѣлались предметомъ соискательства для честолюбцевъ. Появились интриги и борьба партій, безъ которыхъ не обходилось ни одно избраніе гетмана. Вскорѣ послѣ присоединенія къ Москвѣ эти интриги и борьба партій раздѣлили Малороссію на двѣ половины: восточную (по лѣвую сторону р. Днѣпра) и западную (по правую сторону). Правобережная Малороссія и теперь тянула больше къ Польшѣ; въ ней теперь находился враждебный къ Москвѣ, неудовлетворенный ея правительствомъ, искатель гетманства— Петръ Дорошенко (сдѣлавшійся гетманомъ западной Малороссіи въ 1665 году). Такихъ искателей гетманской власти впослѣдствіи являлось по-нѣскольку разомъ; всѣ они иногда обращались за помощью къ иноземной власти и приводили съ собой поляковъ, турокъ и татаръ, которые грабили и истощали и безъ того уже истощенную Малороссію. Въ лѣвобережной Малороссіи, вѣрной Москвѣ, соискательство гетманства, послѣ бурнаго выбора Брюховецкаго въ 1663 г., прекратилось. Но здѣсь шла теперь борьба другого рода, борьба между высшимъ и низшимъ слоемъ народа, между народнымъ большинствомъ и казацкой старшиной. Присоединеніе Малороссіи къ Россіи было дѣломъ народнаго большинства, и оно никогда не имѣло причинъ раскаяваться въ этомъ. Народная масса желала скорѣе войти въ колею обще-русской жизни во всѣхъ ея проявленіяхъ. Она хотѣла видѣть у себя одинаковое съ Москвою воеводское управленіе и, какъ ни тяжело было это управленіе, всетаки считала его болѣе желательнымъ и сноснымъ, чѣмъ грубая власть казацкихъ старшинъ. Меньшинство же — казацкая старшина, напротивъ, видѣла въ воеводскомъ управленіи попраніе своихъ правъ. Съ паденіемъ польскаго господства казацкіе старшины стремились сдѣлаться для народа тѣмъ же, чѣмъ были для него до сихъ поръ польскіе магнаты и паны, и всѣми мѣрами старались освободиться отъ надзора со стороны новой государственной власти. Усиленіе этого надзора всегда заставляло ихъ жаловаться на стѣсненіе своихъ правъ и вольностей.

Не свободно было тогда отъ духа партій и духовенство Малороссіи. Низшее и бѣлое духовенство тянуло къ Москвѣ, требовало отъ нея правъ и вольностей, прося ограничить власть высшаго малороссійскаго духовенства властью московскаго патріарха, который былъ ближе къ нимъ, чѣмъ константинопольскій патріархъ, и, слѣдовательно, скорѣе могъ бы слышать ихъ жалобы. Высшее же малороссійское духовенство въ подчиненіи московскому патріарху видѣло нарушеніе своихъ правъ и вольностей такъ же, какъ и свѣтская власть въ воеводскомъ управленіи; а потому оно не сочувствовало московскому правительству, предпочитая иновѣрное польское или турецкое (напримѣръ, кіевскій митрополитъ Діонисій Балабанъ, не хотѣвшій быть подъ благословеніемъ московскаго патріарха). Къ этому еще присоединялось сознаніе большей сравнительно образованности, вслѣдствіе котораго высшее малороссійское духовенство ставило себя выше московскаго патріарха и считало, быть можетъ, унизительнымъ для себя повиноваться ему. Представители всѣхъ этихъ правъ и вольностей постоянно ѣздили въ Москву, клеветали другъ на друга, чернили, обвиняли другъ друга въ измѣнѣ и недоброжелательствѣ государю. Никто здѣсь не зналъ, кто вѣренъ, кто нѣтъ,—никто не могъ придумать, какъ и чѣмъ успокоить волнующуюся Малороссію. Вѣроломство и клятвопреступничество достигли широкихъ размѣровъ: ни на кого нельзя было положиться. Скоро въ Москвѣ составилось понятіе о Малороссіи, какъ странѣ измѣнъ, въ которую нужно входить не иначе, какъ съ величайшею осторожностью, о чемъ твердили чуть не каждому москвичу сами же малороссы [55]). Не было ничего прочнаго и постояннаго среди такой борьбы партій. Сама гетманская власть при этомъ часто находилась въ колебательномъ состояніи и не знала, куда ей склониться, за чьи интересы стоять и бороться...

При такомъ безпорядочномъ состояніи Малороссіи, естественно, и въ церковномъ управленіи ея происходили непорядки. Въ 1657 году умеръ кіевскій митрополитъ Сильвестръ Коссовъ. Мѣстоблюстителемъ митрополичьей каѳедры назначенъ былъ Лазарь Барановичъ, только что передъ тѣмъ, по избранію митрополита и гетмана, посвященный изъ ректоровъ Кіево-Братской коллегіи въ епископа черниговской епар-

---

[55]) Соловьевъ, Исторія Россіи, т. XII, стр, 17.

хіи. Подъ его наблюденіемъ долженъ былъ быть избранъ преемникъ митроп. Сильвестру. Въ концѣ того же года на митрополичью каѳедру былъ избранъ луцкій епископъ Діонисій Балабанъ, котораго призналъ въ званіи митрополита и Алексѣй Михайловичъ. Но Дюнисій ни въ какомъ случаѣ не хотѣлъ принять утвержденіе отъ московскаго патріарха и вообще не былъ расположенъ къ московскому правительству. Вслѣдствіе этого онъ не могъ долго оставаться на митрополичьемъ престолѣ и въ іюлѣ 1658 года выѣхалъ изъ Кіева въ Чигиринъ, къ гетману Выговскому, и уже болѣе не возвращался въ Кіевъ. Кіевская митрополія опять поступила въ вѣдѣніе Лазаря Барановича (съ 1659 до 1661 года), а потомъ Меѳодія, еп. мстиславскаго и оршанскаго (съ 1661 г. до 1667 г.). Отсутствіе постояннаго митрополита, частыя перемѣны въ мѣстоблюстительствѣ, соперничества искателей званія митрополита, одновременное появленіе нѣсколькихъ митрополитовъ, — все это весьма неблагопріятно отражалось на состояніи митрополіи. Кіевская митрополія и безъ того никакъ не могла оправиться послѣ опустошенія, произведеннаго въ ней поляками. Многіе кіевскіе монастыри и церкви, сожженные и разрушенные въ началѣ пятидесятыхъ годовъ, во время нашествія литовскаго гетмана Радзивила, и до сихъ поръ находились въ запустѣніи. Нужно было много заботъ и энергіи для возобновленія ихъ изъ развалинъ и для приведенія въ надлежащее состояніе. Такимъ образомъ, для людей, стремящихся къ скромной и незамѣтной для глазъ міра дѣятельности, открывалось широкое невоздѣланное поле внутри стѣнъ полуразрушенныхъ монастырей. На этомъ скромномъ поприщѣ почти всю свою жизнь трудился святитель Ѳеодосій Углицкій, снискавшій себѣ славу своею «опытностью въ управленіи пречестными монастырями», по словамъ патріарха Адріана [56]).

Такими мрачными красками изображено въ исторіи состояніе Малороссіи въ то время, когда св. Ѳеодосій Углицкій, получившій образованіе въ Кіево-Братской коллегіи и принявшій монашеское званіе, долженъ былъ начать свою скромную дѣятельность на пользу родной страны. Казалось бы, что въ

---

[56]) Грамота патріарха Адріана, утверждающая Ѳеодосія Углицкаго въ званіи архіепископа черниговскаго; оригиналъ хранится въ библіотекѣ черниговскаго Троицко-Архіерейскаго дома за № 8. Копія ея напечатана въ «Архивѣ юго-западной Россіи», ч. I, т. 5, стр. 395—403.

такое время, когда православіе въ Малороссіи подвергалось гоненію, когда народъ страдалъ подъ тяжелымъ гнетомъ поляковъ и уніатовъ, и когда всѣ основы политической, общественной и религіозно-нравственной жизни малороссійскаго края были разшатаны и требовали обновленія,—св. Ѳеодосій Углицкій, какъ патріотъ и какъ человѣкъ образованный и энергичный, долженъ былъ принять самое горячее участіе въ судьбахъ родной страны; казалось бы, что самое время и жизнь должны были выработать изъ него замѣтнаго дѣятеля XVII-го вѣка. Между тѣмъ, ни исторія, ни предки наши ничего не говорятъ намъ о видной общественной дѣятельности святителя. Вѣроятно, самый духъ времени, различныя смуты, волненія, коварства и измѣны, наполнявшія Малороссію, заставляли св. Ѳеодосія укрываться отъ глазъ міра; вѣроятно, его личный характеръ, смиреніе и скромность и его ясное сознаніе ничтожества славы міра побуждали его уклоняться отъ видной общественной дѣятельности и влекли къ скромному труду въ монастыряхъ. Выдающимся общественнымъ дѣятелемъ св. Ѳеодосій Углицкій не былъ, но въ дѣлахъ церкви и въ вопросахъ вѣры онъ, несомнѣнно, принималъ не малое участіе. Исторія и сохранившіеся документы, къ сожалѣнію весьма немногочисленные, даютъ намъ положительныя указанія относительно этого. Они же знакомятъ насъ и съ нѣкоторыми печальными случаями, которые пришлось вынести и испытать святителю во время своей жизни. Для насъ теперь, послѣ ознакомленія съ характеромъ и духомъ XVII-го вѣка и состояніемъ Малороссіи, не покажутся странными и непонятными ни тѣ обвиненія святителя въ измѣнѣ православію и русскому государю, ни тѣ упреки и сѣтованія на его слишкомъ ревностную дѣятельность по управленію монастырями, ни тѣ, наконецъ, жалобы на него нѣкоторыхъ лицъ и выговоръ патріарха, какія время удѣлило на земную долю св. Ѳеодосія Углицкаго.

Гдѣ и какъ началъ свое служеніе св. Ѳеодосій Углицкій, по окончаніи своего образованія,—по этому вопросу до настоящаго времени не установлено положительнаго мнѣнія. Старыя и новыя, появившіяся теперь, біографіи святителя сильно разногласятъ между собою. Одни біографы говорятъ, что св. Ѳеодосій, по окончаніи образованія, нескоро еще принялъ монашество, а сразу поступилъ въ военную службу и дослужился тамъ до чина сотника стародубскаго полка. Другіе, ссылаясь на документы, утверждаютъ, что Ѳеодосій Углицкій

началъ свое служеніе съ архидіаконства въ Кіево-Софійскомъ соборѣ. Наконецъ, нѣкоторые отрицаютъ это и предполагаютъ, что святитель, завершивъ свое образованіе, непосредственно поступилъ іеромонахомъ въ Крупицкій монастырь. Весьма трудно разобраться въ этомъ рядѣ различныхъ мнѣній. Былъ ли, въ самомъ дѣлѣ, св. Ѳеодосій въ военной службѣ? Откуда могла возникнуть подобная мысль? Авторъ одной кратенькой біографіи «Ѳеодосія, архіепископа черниговскаго», помѣщенной въ «Домашней Бесѣдѣ» за пятидесятые годы, между прочимъ говоритъ: «есть преданіе, что Ѳеодосій Углицкій былъ сначала въ военной службѣ и имѣлъ чинъ сотника стародубскаго полка» [57]). Никакой аргументаціи авторъ для подтвержденія этого свѣдѣнія не дѣлаетъ, а приводитъ его, какъ традиціонное преданіе. Другой же авторъ небольшой замѣтки «о святителѣ Ѳеодосіи Углицкомъ», нѣкто Димитрій Бѣлецкій, пытается обосновать это преданіе и дополняетъ его нѣкоторыми подробностями. «Въ смутное время,—пишетъ Бѣлецкій,—когда Малороссія была подъ игомъ Польши, многія изъ малороссскихъ почетныхъ фамилій, оставивъ родной свой край, одни перешли въ Россію, а другія удалились въ польскія владѣнія. Полоницкіе въ это время жили въ разныхъ мѣстахъ черниговскаго, стародубскаго и новгородсѣверскаго полковъ (уѣздовъ). И изъ нихъ Евстаѳій Полоницкій, съ роднымъ своимъ братомъ Ѳеодосіемъ, переселился за Днѣпръ, въ конный полкъ, въ которомъ онъ служилъ полковымъ писаремъ и получилъ отъ короля Казиміра, 30 марта 1663 года, привилегію на коронное шляхетство (дворянство). Вскорѣ, по полученіи этой привилегіи, Евстаѳій Полоницкій умеръ, оставивъ въ малолѣтствѣ сына своего Василія. Этого сироту принялъ на воспитаніе родной дядя его, Ѳеодосій Углицкій, который, по водвореніи въ Малороссіи тишины, вышедши съ нимъ изъ Польши, жилъ въ предковскомъ своемъ имѣніи, стародубскаго уѣзда, въ с. Семешковѣ. Черезъ нѣсколько времени Ѳеодосій поступилъ въ монашеское званіе и былъ сначала въ Крупицкомъ монастырѣ іеромонахомъ, потомъ въ кіевскомъ Выдубицкомъ игуменомъ, послѣ того — въ черниговскомъ Елецкомъ архимандритомъ и, наконецъ, принялъ санъ черниговскаго архіепископа» [58]). Можно ли довѣрять этимъ, повидимому, неопро-

[57]) «Домашняя Бесѣда» 1859 г., № 41, стр. 387.
[58]) «Странникъ» 1861 г. Декабрьстр. 197.



вержимымъ сообщеніямъ? Хотя Д. Бѣлецкій называетъ эти свѣдѣнія «извлеченными изъ дѣла черниговскаго дворянскаго депутатскаго собранія о дворянствѣ рода Хорошкевичей» и хочетъ придать имъ вѣсъ документальной истины, но, при тщательномъ обсужденіи ихъ, въ нихъ оказывается мало правды. Сообщеніе это настолько фантастично, что, при сопоставленіи съ другими несомнѣнными данными, оно лишается даже всякой вѣроятности. Авторъ сообщенія кладетъ въ основу одинъ документъ (дѣло черниговскаго дворянскаго собранія о родѣ Хорошкевичей), но такъ перетолковываетъ его и добавляетъ такую массу своихъ вольныхъ соображеній, что трудно отыскать въ этомъ балластѣ самое зерно документальной истины. Къ счастью, намъ извѣстенъ текстъ дѣла дворянскаго собранія о дворянствѣ рода Хорошкевичей, по крайней мѣрѣ — главной части этого документа, приведенной у преосвященнаго Филарета, архіепископа черниговскаго. «Василій Полоницкій,—говорится въ документѣ, — находился на воспитаніи у родного своего дяди Ѳеодосія Углицкаго, который, вышедши съ нимъ, Василіемъ Полоницкимъ, изъ Польши, былъ первѣе въ крупицкомъ батуринскомъ монастырѣ»... [59]) Этотъ коротенькій отрывокъ изъ документа у Бѣлецкаго превратился чуть-ли не въ длинный разсказъ о военной службѣ Ѳеодосія Углицкаго, разсказъ, исполненный противорѣчій и невѣроятностей. У него Евстаѳій Полоницкій называется роднымъ братомъ Ѳеодосія Углицкаго (на основаніи только того, что въ документѣ Ѳеодосій Углицкій поименованъ роднымъ дядей Василія Полоницкаго, сына Евстаѳія Полоницкаго) и Василій Полоницкій приходится Ѳеодосію Углицкому племянникомъ по брату; между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ, Евстаѳій Полоницкій былъ зятемъ святителя и сынъ Евстаѳія, Василій, приходился св. Ѳеодосію племянникомъ по матери своей (Магдалинѣ), бывшей родной сестрой святителя [60]). На основаніи словъ документа «вышедши изъ Польши», Бѣлецкимъ дѣлается предположеніе о службѣ Ѳеодосія Углицкаго въ конномъ полку въ Польшѣ, хотя, въ сущности, это выраженіе вовсе не указываетъ на военную службу св. Ѳеодосія, а говоритъ только о его происхожденіи изъ Польши, т. е. изъ за-днѣпровской части Малороссіи, находившейся тогда подъ

[59]) «Историко-статистич. описан. черниговской епархіи» Филарета арх. черниговскаго, кн. 1, стр. 49—50.

[60]) См. «Христіанское Чтеніе», кн. IV, стр. 525—525.

властью Польши [61]). Обратимъ вниманіе еще на одну несообразность, замѣчаемую въ сообщеніи Бѣлецкаго. Евстаѳій Полоницкій, служа вмѣстѣ съ Ѳеодосіемъ въ военной службѣ, получилъ отъ короля Казиміра, *30 марта 1663 года*, привилегію на коронное шляхетство. *Проходитъ нѣсколько времени* послѣ этого года и—Евстаѳій умираетъ, оставивъ сына Василія на воспитаніи у Ѳеодосія Углицкаго. Послѣдній *еще служитъ* въ конномъ полку нѣкоторое время и, только по водвореніи тишины въ Малороссіи, выходитъ изъ Польши и поселяется въ селѣ Семешковѣ стародубскаго уѣзда. *Проходитъ еще нѣсколько времени* военной службы св. Ѳеодосія въ званіи сотника стародубскаго полка и, сдѣлавъ прекрасную свѣтскую карьеру, тогда только онъ принимаетъ монашеское званіе... Большой способности фантазировать мы не отнимаемъ у автора сообщенія, но за справедливость его едва ли поручится и самъ авторъ. Чѣмъ онъ объяснитъ то, что св. Ѳеодосій Углицкій *еще въ 1662 году*, какъ видно изъ черниговской лѣтописи, служилъ не въ военной службѣ, а былъ игуменомъ Корсунскаго монастыря, прослуживъ уже нѣсколько лѣтъ іеромонахомъ въ Крупицкомъ монастырѣ?!.. [62]) Притомъ же, преосвященный Филаретъ, архіепископъ черниговскій, заботливо обслѣдовавшій нѣкоторые документы, касающіеся жизни святителя Ѳеодосія, и написавшій краткій очеркъ его жизни, относительно преданія о военной службѣ его и стародубскомъ сотничествѣ прямо говоритъ: «преданія такого нѣтъ, а есть мнѣніе, образовавшееся изъ невѣрнаго пониманія словъ одной бумаги» [63]), т. е. продажной записи, въ которой говорится о продажѣ архіеп. Ѳеодосіемъ стародубскому писарю мельницы, подаренной бывшимъ семешковскимъ священникомъ Никифоромъ [64]). При серьезномъ отношеніи къ тексту этой записи можно убѣдиться, что семешковское имѣніе было подарено не лично св. Ѳеодосію, когда онъ, какъ предполагаютъ, былъ сотникомъ стародубскимъ, а черниговской архіепископской каѳедрѣ, когда на ней возсѣдалъ Ѳеодосій Углицкій; притомъ же святитель про-

---

[61]) «Историко-статист. опис. черниг. епархіи» Филарета арх. черниг., кн. I, стр. 49—50; «Христ. Чтеніе», кн. IV, стр. 525.

[62]) «Южно-русскія лѣтописи», изд. Н. Бѣлозерскимъ, т. I, стр. 29.

[63]) «Историко-статист. описаніе черниг. епархіи» Филарета арх. черниг., кн. I, стр. 50—51.

[64]) Въ своемъ мѣстѣ мы приводили текстъ этой продажной записи см. «Христ. Чтеніе», кн. IV, стр. 522.

далъ семешковскую мельницу не своему писарю, а какому-то «пану Ѳеодору Подлѣскому», состоявшему писаремъ стародубскимъ. Слѣдовательно, продажною записью не допускается, а совершенно исключается всякая мысль о военной службѣ и семешковскомъ сотничествѣ св. Ѳеодосія Углицкаго.

По окончаніи своего воспитанія, святитель Ѳеодосій началъ свое служеніе не на свѣтскомъ, а на духовномъ поприщѣ. Его служеніе началось, не безъ основанія можно думать, съ самой низшей іерархической ступени. При своемъ образованіи, прекрасныхъ душевныхъ качествахъ и примѣрной жизни, молодой Ѳеодосій не могъ оставаться незамѣченнымъ. Въ пятидесятыхъ же годахъ XVII в. онъ былъ поставленъ архидіакономъ Кіево-Софійскаго собора, при митрополичьемъ престолѣ, и проходилъ эту должность «многочестно», по выраженію одного документа. Нѣкоторые вопросъ объ архидіаконствѣ св. Ѳеодосія Углицкаго въ Кіево-Софійскомъ соборѣ относятъ къ вопросамъ сомнительнымъ и даже сводятъ его до полнаго отрицанія. Извѣстный археологъ, знатокъ кіевской старины, покойный кіевскій каѳедральный протоіерей Петръ Гавриловичъ Лебединцевъ (ум. 3 декабря 1896 г.) въ своихъ бесѣдахъ съ настоятелемъ Кіево-Выдубицкаго монастыря архимандритомъ Евлогіемъ, по словамъ послѣдняго, почти отрицалъ фактъ архидіаконства св. Ѳеодосія въ Кіево-Софійскомъ соборѣ. Также и дѣло черниговскаго депутатскаго собранія о дворянствѣ рода Хорошкевичей представляетъ, будто Ѳеодосій Углицкій «вышедши изъ ...Польши, былъ первѣе въ Крупицкомъ батуринскомъ монастырѣ іеромонахомъ» [65]). Намъ кажется, что нѣтъ никакихъ данныхъ для отрицанія факта архидіаконства св. Ѳеодосія. Упомянутый документъ могъ опустить указаніе на архидіаконство, особенно — если оно было непродолжительно, отмѣтивъ только болѣе видные и продолжительные роды служенія святителя. Между тѣмъ, есть одно положительное документальное свидѣтельство относительно архидіаконства св. Ѳеодосія Углицкаго при Кіево-Софійскомъ соборѣ. Преосвященный Филаретъ, архіепископъ черниговскій, въ своемъ сборникѣ «писемъ преосв. Лазаря Барановича» упоминаетъ о рукописномъ «изображеніи православія святыя соборныя апостольскія восточныя церкве», или чинѣ право-

---

[65]) „Историко-статист. опис. черн. епархіи" Филарета, арх. черниг., кн. 1, стр. 49—50.

славія, отправлявшемся въ Кіево-Софійскомъ соборѣ, и выписываетъ нѣкоторыя мѣста изъ его текста. Этотъ чинъ православія показываетъ, кого особенно отличала «за труды доброй совѣсти» южная церковь, и даетъ намъ положительное рѣшеніе по данному вопросу. «Въ блаженной памяти,—говорится въ немъ,—преставльшимся преосвященнымъ православнымъ архіепископомъ чернѣговскимъ и новогородскимъ, Лазарю Барановичу, бывшему блюстителеви митрополіи кіевской, богомудрому святыя церкве учителеви, иногда ректору коллегіума братскаго кіево-могилеанскаго; Ѳеодосію Углицкому, бывшему архимандриту елецкому, а прежде того игумену выдубицкому, человѣку благоразумному и въ юности своей многочестно архидіаконствовавшему при престолѣ семъ митрополитанскомъ — вѣчная память» [66]). Такимъ образомъ, не остается никакого сомнѣнія въ томъ, что св. Ѳеодосій Углицкій, предъ назначеніемъ въ Крупицкій монастырь въ званіи іеромонаха, нѣкоторое время «многочестно архидіаконствовалъ» при митрополичьемъ престолѣ въ Кіево-Софійскомъ соборѣ.

Самый родъ первоначальной служебной дѣятельности образованнаго инока и мѣсто, занятое имъ, конечно, не безъ личнаго желанія, уже указываетъ на его глубокое смиреніе, побуждавшее его укрываться отъ мірскихъ почестей. Дальнѣйшая служба св. Ѳеодосія совершенно подтверждаетъ это. Вѣроятно, шумная жизнь Кіева не удовлетворяла внутреннему влеченію скромнаго инока къ уединенію и желанію пребывать въ постоянномъ молитвенномъ общеніи съ Богомъ. Поэтому св. Ѳеодосій, влекомый любовію къ подвигамъ благочестія и уединенія, оставляетъ Кіевъ и поселяется въ отдаленномъ и небольшомъ Крупицкомъ монастырѣ, возлѣ мѣстечка Батурина (нынѣ въ черниговской губерніи) [67]). Монастырь издавна славился строгостью иноческой жизни, но въ половинѣ XVII в. подвергся немалому опустошенію отъ поляковъ и наводнившихъ Малороссію іезуитовъ и доминиканцевъ. Здѣсь-то и началась дѣятельность св. Ѳеодосія по благоустроенію монастырей, доставившая ему потомъ большую извѣстность. Въ Крупицкомъ монастырѣ мы видимъ его уже въ санѣ іеромонаха.

---

[66]) „Письма преосвященнаго Лазаря Барановича", изд. 1865 г., Черн., стр. 215, прим. 144.

[67]) Дѣло черниговскаго дворянскаго собранія о родѣ Хорошкевичей, см. Филарета арх. черниговскаго «Истор.—статист. описаніе черниговской епархіи», кн. 1, стр. 49—50.



Какъ ни скрывался образованный и дѣятельный инокъ отъ міра, всетаки онъ не могъ остаться незамѣченнымъ для своего высшаго духовнаго начальства. Вскорѣ, именно въ началѣ шестидесятыхъ годовъ XVII в., іеромонахъ Ѳеодосій былъ назначенъ игуменомъ Корсунскаго Онуфріевскаго монастыря кіевской епархіи (въ каневскомъ уѣздѣ) [68]). Новое назначеніе святителя Ѳеодосія должно было вполнѣ удовлетворить внутреннему влеченію его къ уединенной жизни. Корсунскій монастырь, находившійся на островѣ р. Роси, вдали отъ мірскихъ жилищъ, и отличавшійся живописностью своего мѣстоположенія, какъ нельзя болѣе соотвѣтствовалъ стремленію его игумена къ уединенію и подвигамъ благочестія вдали отъ мірской суеты. Можно думать, что вся дѣятельность игумена Ѳеодосія была направлена, главнымъ образомъ, на внутреннее благоустроеніе Корсунскаго монастыря, почему внѣшнихъ проявленій и не сохранила намъ исторія, отъ которой большею частію остаются сокрытыми дѣла внутренняго благочестія и подвижнической жизни.

Такому быстрому движенію святителя Ѳеодосія много способствовали близкія отношенія его къ черниговскому епископу Лазарю Барановичу, который въ то время часто назначался блюстителемъ кіевской митрополіи и завѣдывалъ всѣми дѣлами ея. Лазарь Барановичъ еще по Кіево-Братской коллегіи хорошо зналъ Ѳеодосія Углицкаго, видѣлъ и теперь въ немъ человѣка дѣятельнаго, благоразумнаго и отличающагося подвижническою жизнію, и содѣйствовалъ его постепенному повышенію на духовномъ поприщѣ. Не мало помогала этому и солидарность св. Ѳеодосія Углицкаго съ черниговскимъ епископомъ въ политическихъ убѣжденіяхъ, его единомысліе съ Лазаремъ Барановичемъ въ вопросахъ о народности и политическомъ устройствѣ Малороссіи. По своимъ политическимъ убѣжденіямъ св. Ѳеодосій принадлежалъ къ той небольшой партіи, которая, не смотря ни на какія волненія и смуты, всегда оставалась вѣрною православному русскому царю и

[68]) Несомнѣнно извѣстно, что въ 1662 году св. Ѳеодосій Углицкій уже былъ игуменомъ Корсунскаго монастыря. Въ Черниговской лѣтописи подъ 1662 годомъ значится слѣдующее: «Юрій Хмельницкій въ Чигиринѣ Павлу Тетерѣ отдалъ булаву и гетманство; а за Днѣпромъ Сомко былъ гетманомъ; а Хмельницкій постригся въ чернцѣ въ монастырю Корсунскомъ; стригъ его Деонисій Балабанъ, митрополитъ Кіевскій; а игуменомъ на тотъ часъ въ Корсунскомъ монастырю былъ Ѳеодосій Углицкій». См. «Южно-русскія лѣтописи», издан. Н. Бѣлозерскимъ, т. 1, Черниговская лѣтоп., стр. 29.

только подъ его державной рукою надѣялась видѣть Малороссію счастливою. Св. Ѳеодосій, какъ видимъ, не идетъ за удалившимся въ польскую Украйну митрополитомъ Діонисіемъ Балабаномъ, а держится убѣжденій своего бывшаго воспитателя Лазаря Барановича, преданнаго московскому правительству и склонявшаго къ этому другихъ. «Лучше было-бы, — говоритъ въ одномъ письмѣ Лазарь Барановичъ, — аще-бы Россія не дѣлилась, но подъ единымъ православнымъ монархомъ была» [69]). «Я свои овцы черниговскія, — говоритъ въ другомъ письмѣ,—съ полками тогобочными обратилъ къ государю» [70]). Несомнѣнно, одною изъ такихъ покорныхъ овецъ былъ и св. Ѳеодосій. Одинъ фактъ, относящійся ко времени игументства св. Ѳеодосія въ Корсунскомъ Онуфріевскомъ монастырѣ, нѣкоторымъ образомъ обнаруживаетъ политическія убѣжденія святителя. 10 мая 1663 года скончался удалившійся съ кіевской каѳедры митрополитъ Діонисій Балабанъ, который проводилъ послѣдніе дни свои въ Корсунскомъ монастырѣ. Духовенство польской Украйны, собравшись въ Корсунскомъ монастырѣ, управляемомъ, тогда Ѳеодосіемъ выбрало на кіевскую митрополію бѣлорусскаго епископа Іосифа Нелюбовича — Тукальскаго. Какъ отнесся къ этому избранію св. Ѳеодосій? Хотя новоизбранный митрополитъ былъ «православія преславный ревнитель» (по выраженію печерскаго архимандрита Иннокентія Гизеля), но его политическія убѣжденія были несогласны съ убѣжденіями Лазаря Барановича, и Московское правительство не согласилось утвердить его въ званіи митрополита. Св. Ѳеодосій, зная, что избраніе его породитъ новыя смуты, и защищая единеніе Малороссіи съ Москвой, не изъявилъ своего согласія, которое могло выразиться подписью на избирательномъ актѣ. Еще яснѣе и опредѣленнѣе обнаружились политическія убѣжденія св. Ѳеодосія Углицкаго въ послѣдующей дѣятельности его.

Г. Барадулинъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

---

[69]) Письма преосв. Лазаря Барановича, пис. 58, стр. 70.
[70]) Письма преосв. Лазаря Барановича, пис. 57, стр. 69.

НОВОЕ ОТКРЫТІЕ ИМЕНИ ЕВРЕЙСКАГО НАРОДА ВЪ ЕГИПЕТСКИХЪ ПАМЯТНИКАХЪ.

Въ виду долговременнаго пребыванія евреевъ въ древнемъ Египтѣ, при изслѣдованіи памятниковъ этой страны дѣлались доселѣ неоднократныя попытки открыть въ нихъ названіе, подъ которымъ разумѣлся еврейскій народъ. Первую попытку въ этомъ отношеніи сдѣлалъ французскій египтологъ Шаба, отличавшійся вообще особеннымъ сочувствіемъ къ библейскимъ даннымъ и не забывавшій ихъ при своихъ египтологическихъ изысканіяхъ. Онъ обратилъ именно вниманіе на встрѣчающееся въ египетскихъ текстахъ названіе «апру» или «афру» [1]), читаемое также съ присоединеніемъ гласныхъ буквъ, которыя не всегда писались, въ формѣ: «аперъ», «аперіу» [2]) или: «апури» [3]), какъ назывались у египтянъ подневольные работники. Этихъ «апру» Шаба призналъ за библейскихъ евреевъ, частію на основаніи сходства, представляемаго созвучіемъ именъ (апру и עִבְרִי = иври—еврей), а еще болѣе въ виду однородности производившихся тѣми и другими работъ: какъ евреи обречены были фараонами, между прочимъ, на изготовленіе строительнаго матеріала и построеніе городовъ подъ наблюденіемъ приставниковъ, подобно этому и апру изображаются на памятникахъ, какъ чернорабочіе, производившіе при различныхъ фараонахъ тяжелыя работы въ каменноломняхъ или при передвиженіи изъ послѣднихъ тяже-

[1]) *Brugsch.* Steinschrift und Bibelwort. 1891, S. 136.
[2]) *Brugsch.* Geschichte Aegyptens. 1877. S. 582. *Wiedemann.* Aegyptische Geschichte. 1884, S. 491.
[3]) *A. Erman.* Aegypten. 632.

лаго матеріала для построенія храмовъ, и находившіеся также подъ наблюденіемъ особыхъ приставниковъ, называвшихся Мацаями. Не смотря на эти черты сходства между тѣми и другими, тожество их не признается въ настоящее время египтологами состоятельнымъ по филологическимъ и фактическимъ основаніямъ. Въ первомъ отношеніи другими египтологами доказано, что буква «*п*» въ имени апру ни въ какомъ случаѣ не можетъ служить передачей еврейской «*в*» въ имени евреевъ [4]). Въ фактическомъ отношеніи противъ предположенія Шаба говоритъ особенно то, что названіе апру встрѣчается на памятникахъ 13-й египет. династіи, когда, по мнѣнію большинства ученыхъ, не совершилось еще переселеніе патріархальной семьи въ Египетъ, равно какъ то, что послѣднее изъ извѣстныхъ доселѣ упоминаній о находившихся въ Египтѣ апру относится ко времени Рамсеса IV (20-й династіи), царствовавшаго, какъ полагаетъ большинство египтологовъ и библеистовъ, спустя значительное время послѣ исхода еврейскаго народа изъ Египта (событіе это относится обыкновенно ко временамъ 18 или 19 династіи). Вслѣдствіе этого, мнѣніе францyз. египтолога не находитъ въ настоящее время себѣ сторонниковъ.

Въ болѣе близкое къ настоящему время обратило на себя большое вниманіе другое названіе: «хабири» или «абири» [5]), встрѣчающееся въ начертанныхъ клинописными знаками письмахъ, которыя недавно (въ 1887 г.) открыты были въ Тель-эль-Амарнѣ, деревнѣ Верхняго Египта, стоящей на мѣстѣ столицы Аменофиса IV, фараона 18 династіи. Письма адресованы были фараонамъ: Аменофису III и — IV государями различныхъ народовъ Азіи, въ томъ числѣ и правителями хананскихъ городовъ, находившихся подъ властью Египта. Донося фараону о состояніи своихъ городовъ, правители описываютъ бѣдственное ихъ положеніе, зависящее отъ того особенно, что въ странѣ появился новый, сильный врагъ, съ которымъ они не

[4]) The Holy Bible, ed. by *Cook*. V. I, 466. Brugsch. Steinschrift... 136. 198.

[5]) Это имя читаютъ, какъ „Habiri" или „Chabiru", наприм., нѣмецкій египтологъ *Zimmern* въ Zeitschr. für Assyriologie. B. VI: Die Keilschriftbriefe aus Jerusalem,—франц. ассиріологъ *Halevy* въ Journal Asiatique. 1892. T. XIX; англійскій изслѣдователь *Conder*, въ изданіи: The Tell Amarna tablets, 1893, читаетъ: „Abiri". Въ отечественной литературѣ обстоятельныя свѣдѣнія о содержаніи писемъ, открытыхъ въ Тель-Амарнѣ, вмѣстѣ съ указаніемъ относящейся къ этому литературы, изложены въ Журн. Минист. Народнаго Просвѣщенія 1896 года за мартъ и октябрь.

въ состояніи бороться имѣвшимися у нихъ средствами, почему они настойчиво просятъ фараона о присылкѣ вспомогательнаго войска. Объ опасности со стороны новаго врага говорится именно въ письмахъ правителя города Гацора или Асора, который проситъ фараона о прибытіи въ эту область для ея успокоенія [6]), — правителя г. Аскалона, умоляющаго избавить его отъ «сильнаго врага, отъ рукъ людей крови» [7]), отъ правителя Лахиса, который жалуется на вторженіе въ его область сильнаго врага, который ее опустошаетъ и намѣревается завладѣть ею [8]), — отъ правителя города Гезера, который проситъ о присылкѣ колесницъ для избавленія отъ «сильнаго народа пустынныхъ странъ» [9]). Въ письмахъ правителя Іерусалима («Урусалимъ» по клинописи), имя котораго читается различными ассиріологами неодинаково (одними: Евед-товъ, другими: Абдихеба, а иными: Адониседекъ, согласно съ Нав. X, 3), непріятелю, который угрожалъ этому городу, дается вышеприведенное названіе: «хабири»; говорится, напримѣръ: «почему страна находится въ порабощеніи у начальника абировъ и начальники боятся конца?... Вотъ я говорю, что земля царя, моего господина, разорена» [10]). Въ другомъ письмѣ того же правителя читается: «Области измѣняютъ царю, моему господину. Начальники абировъ грабятъ всѣ земли царя. Съ тѣхъ поръ, какъ начальники египетскаго войска удалились, оставивъ въ этомъ году страну, съ тѣхъ поръ, какъ здѣсь нѣтъ начальника египетскихъ солдатъ, наступила гибель для областей царя, моего господина» [11]). Или: «(Вотъ дѣла), которыя сдѣлали Милки-Эль и Шуардату противъ земли моего господина, царя. Они подкупили (gedungen) воиновъ города Газера, воиновъ г. Геѳа, воиновъ г. Килти; они взяли во владѣніе область города Рубуты; перешла земля царя людямъ хабири» [12]). — Фонетическое сходство названія: «хабири» съ библейскимъ именемъ «иври», начинающимся гортанною буквою, произносимою евреями съ придыханіемъ

6) *Conder*. The Tell-Amarna tablets. p. 112.
7) Тамъ же p. 118.
8) Тамъ же p. 133.
9) Тамъ же p. 138.
10) Тамъ же p. 141.
11) Тамъ же p. 142—143.
12) *Zimmern* въ Zeitschr. für Assyriologie. B. VI. S. 263. и дал.; здѣсь г. Килти отожествлятся съ библ. Кеилъ (Нав. XV, 44) въ Іудиномъ колѣнѣ, Рубута—съ Раввой (слав. Аревва) по Нав. XV, 60.

(слѣдоват. «иври» произносилось, какъ «хиври» [13]), и еще болѣе—то обстоятельство, что извѣстія о нападеніи этого новаго врага приходили къ фараону изъ тѣхъ городовъ, цари которыхъ поражены были І. Навиномъ (Нав. X, 23: о пораженіи царей Іерусалимскаго и Лахисскаго — 33: о пораженіи ц. Газерскаго—XI, 10: о завоеваніи Асора; не былъ пораженъ изъ вышеназванныхъ въ Тельамарнскихъ письмахъ городовъ царь Аскалона по Нав. XIII, 3) весьма располагаютъ къ мысли о тожествѣ народа, напавшаго на Ханаанъ при Аменофисѣ IV съ библейскими евреями. Къ такому заключенію дѣйствительно и пришли нѣкоторые изъ западныхъ изслѣдователей, изучавшихъ открытые въ Тель-Амарнѣ памятники, каковы вышеназванные (въ прим. 5) Циммернъ и Кондеръ, въ новѣйшее время — лейпцигскій египтологъ Штейндорфъ [14]); особенною убѣжденностью въ тожествѣ хабировъ и евреевъ проникнутъ Кондеръ [15]).

Такой взглядъ на хабировъ не есть однако общепринятый. Другіе изъ оріенталистовъ несогласны съ нимъ и подъ Хабирами разумѣютъ совершенно другой народъ, отличный отъ евреевъ. Производя это названіе отъ еврейскаго «хаверъ» (חָבֵר), значащаго «союзникъ, соучастникъ», одни [16]) разумѣютъ подъ хабирами враждебныхъ Іерусалиму царей прибрежной страны, пришедшихъ съ моря, другіе [17]) это названіе относятъ къ племенамъ амореевъ и хетовъ, соединившихся вмѣстѣ для общихъ дѣйствій противъ египетскаго владычества надъ Ханааномъ и избравшихъ своимъ центромъ Хевронъ, названіе котораго происходитъ отъ того же еврейскаго «хаверъ» или «хевра» и значитъ: «союзъ». Касавшійся вопроса о хабирахъ отечественный ученый не согласился также съ мнѣніемъ о нихъ, какъ неотличныхъ отъ евреевъ, и какъ на «главное основаніе, которое можно выставить противъ такого отожест-

---

[13]) По словамъ Циммерна (въ Zeitschr. d. deutschen Palästina Vereins, T. XIII, 138), евр. ъ. *аинъ* въ ассирійскомъ языкѣ передавалась чрезъ *x*.

[14]) Въ Zeitschr. für alttestam. Wissenschaft 1896, Heft II. 333.

[15]) Въ The Tell Amarna tablets p. 4. 5.

[16]) *W. M. Müller* въ Zeitschr. für Assyriologie. B. VII, 64.

[17]) *Sayce*. The higher criticism and the verdict of the monuments 1894. p. 175. 188. 191. Сходно съ Сэйсомъ смотритъ на хабировъ и американск. оріенталистъ *Mc-Curdy* въ History, prophecy and the monuments. V. I. 1894. p. 184. „Возможно, говоритъ онъ, что эти Хабиры были народъ Хеврона, одного изъ древнихъ городовъ, который стремился сдѣлаться центромъ новой монархіи въ южной Палестинѣ, независимымъ отъ Египта“.

вленія, указалъ на то, что "евреи въ ту эпоху, къ которой относятся документы изъ Тель-Амарны, т. е. въ XV в. до Р. Хр., должны были находиться еще въ Египтѣ» [18]). Говоря такъ, отечественный авторъ имѣетъ, очевидно, въ виду то мнѣніе нѣкоторыхъ египтологовъ и библеистовъ, по которому исходъ израильтянъ изъ Египта совершился при фараонѣ Меренпта, сынѣ и преемникѣ Рамсеса II, по автору «около 1275 г. до Р. Хр., приблизительно на полтораста лѣтъ позже эпохи Аменофиса IV, къ которому адресованы письма Абди-Хиба, губернатора Іерусалима, взывавшаго къ фараону о помощи противъ хабири» [19]). Разсуждая такимъ образомъ, авторъ усвояетъ принятой имъ датѣ исхода при Меренпта такое положительное значеніе, какого она не имѣетъ; на самомъ дѣлѣ, время этого событія съ положительностью не опредѣлено въ настоящее время, какъ показываетъ продолжающееся большое разнообразіе мнѣній объ этомъ. Мнѣніе, что евреи оставили Египетъ при сынѣ Рамсеса II, есть не болѣе, какъ предположеніе нѣкоторыхъ египтологовъ (Лепсіуса, Бругша и др.), съ которымъ не соглашаются прочіе (Видеманъ, Масперо, Курди и др.), не говоря уже о библеистахъ положительнаго направленія, для которыхъ на первомъ планѣ при рѣшеніи этого вопроса стоитъ несогласимость, при существующихъ построеніяхъ египетской хронологіи, даты исхода, какъ совершившагося при Меренпта [20]), съ библейскою хронологіею; по послѣдней это событіе совершилось въ болѣе раннюю эпоху, въ XV вѣкѣ [21]). Не считая себя въ правѣ входить здѣсь въ разборъ оснований за — и противъ мнѣнія о времени исхода при Меренпта въ началѣ XIV или въ концѣ XIII в., ограничимся выраженіемъ того вывода, что принятый отечественнымъ авторомъ взглядъ на время этого библейскаго событія, какъ выражающій только частное мнѣніе, не согласующееся съ библейскими указаніями, не можетъ служить такимъ научнымъ положеніемъ, которымъ могли бы быть повѣряемы выводы изъ другихъ данныхъ. Какъ не вполнѣ

---

[18]) *И. Соловейчикъ.* Палестина въ XV в. до Р. Хр. въ Журн. Мин. Народ. Просвѣщенія 1896 г. Мартъ, стр. 57.

[19]) Тамъ же стр. 58.

[20]) Время исхода, пріурочиваемаго къ правленію фараона Меренпты, относятъ: Лепсіусъ, особенно много трудившійся надъ установленіемъ египет. хронологіи, къ 1314 г., Маріеттъ—къ 1330 г., Бругшъ—къ 1300 г.

[21]) На осннваніи библейскихъ данныхъ большинствомъ западныхъ хронологовъ исходъ относится къ 1490 г. или вообще ко второй половинѣ XV столѣтія.

обоснованное и необщепринятое, мнѣніе объ исходѣ при Мерепта не должно закрывать глаза отъ всего несогласнаго съ нимъ и препятствовать безпристрастному разсмотрѣнію вновь открываемыхъ данныхъ; послѣднія напротивъ должны служить повѣркою существующихъ мнѣній. Такъ дѣйствительно и относятся къ указываемымъ въ письмахъ іерусалимскаго правителя хабирамъ нѣкоторые изъ западно-европейскихъ ученыхъ, хорошо, безъ сомнѣнія, освѣдомленные съ основаніями, на которыя опирается гипотеза объ исходѣ при Мерепта; на основаніи ея они не отвергаютъ возможности отожествленія хабировъ съ евреями, напротивъ раскрываютъ филологическія и библейско-историческія оонованія въ пользу этой мысли, отказываясь только пока сдѣлать рѣшительное заключеніе.

Мысль о хабирахъ, какъ неотличныхъ отъ евреевъ, въ настоящее время снова оживилась благодаря новому, еще болѣе замѣчательному открытію, сдѣланному въ 1896 г. Честь открытія принадлежитъ англійскому ученому Флиндерсу Питри (Petrie), прославившемуся уже счастливыми раскопками въ Египтѣ и Палестинѣ (въ библ. Лахисѣ). Найдена именно гіероглифическая надпись въ Ѳивахъ, на западной сторонѣ, въ храмѣ, построенномъ тѣмъ самымъ фараономъ Мерепта, который считается современникомъ исхода. Надпись открыта на камнѣ, вдѣланномъ въ стѣну храма, и представляетъ хвалебный гимнъ [22]), прославляющій царствованіе Мерепты и состоящій въ значительной части изъ торжественныхъ, высокопарныхъ выраженій. Въ пѣсни прославляется главнымъ обр. одержанная при этомъ фараонѣ побѣда надъ ливійцами, доставившая большую радость Египту и водворившая въ немъ вожделѣнный миръ, который изображается здѣсь въ такого рода наивныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и выразительныхъ чертахъ: «солдаты спятъ, скотъ выпущенъ на пастьбу, жалобные вопли смолкли, деревни снова населились». Въ заключеніе же говорится слѣдующее о состояніи сосѣднихъ народовъ [23]).

---

[22]) Гіероглифическій текстъ этой надписи вмѣстѣ съ нѣмецкимъ переводомъ и примѣчаніями напечатанъ въ Zeitschrift für aegypt. Sprache und Alterthumskunde. 1896. B. XXXIV. Heft I: Der Siegeshymnus der Merneptah von *Spiegelberg*. Этотъ переводъ, какъ наиболѣе провѣренный сравнительно съ нѣсколькими другими, принятъ нами за основу при передачѣ заключительныхъ словъ надписи на рус. языкъ.

[23]) Переводъ надписи признается египтологами труднымъ вслѣдствіе поэтическаго характера текста и испорченности нѣкоторыхъ гіероглифич. знаковъ; вслѣдствіе этого нѣкоторыя слова переводятся несовсѣмъ одинаково.

1. Князья лежатъ ницъ и просятъ мира.

2. Между 9 народами лука [24]) ни одинъ не поднимаетъ головы.

3. Ливія [25]) опустошена.

4. Хеттейская земля [26]) успокоилась.

5. Ханаанъ охваченъ всѣмъ злымъ [27]).

6. Аскалонъ отведенъ въ плѣнъ.

7. Газеръ взятъ.

8. Іеноамъ [28]) обращенъ въ ничто.

9. Израиль опустошенъ и его посѣвы уничтожены.

10. Хоръ [29]) сдѣлался вдовою Египта.

11. Всѣ страны въ мирѣ.

Въ этомъ изображеніи самый важный въ библ. отношеніи пунктъ представляютъ, конечно, слова 9 стиха. Собственное имя, которымъ начинаются они, въ гіероглифическомъ текстѣ читается: «Исирал» [30]); по составу своихъ звуковъ, оно, какъ очевидно, весьма близко къ еврейскому «Исраель». Что египетское имя «Исираля» обозначаетъ именно народъ или племя, а не городъ или страну, это видно изъ особаго пояснительнаго знака, которымъ сопровождается это имя, состоящаго изъ изображенія мущины и женщины и указывающаго на то, что подъ нимъ

---

24) Египетское выраженіе, переводимое: „Neunbogenvölker = девять народовъ лука", съ вѣроятностью, обозначаетъ всѣ народы, дѣйствительно или номинально подвластные фараонамъ. *W. Müller*. Asien u. Europa S 11 и дал.

25) Ливія находилась къ западу отъ Египта.

26) Земля Хетовъ находилась въ Каппадокіи и въ сѣверной Сиріи. *W. Müller*. Asien u. Europa. 319 и дал.

27) У *Spiegelberg* переведено: „Das Kanaan ist mit (?) allem schlechten gefangen (?)"; знаки вопросовъ показываютъ неувѣренность египтолога въ точности перевода этого мѣста; не свободны отъ этого и другіе переводчики, наприм. *Steindorf*, который (въ Zeitschr. f. Alttestam. Wissensch. 1896. 11. S. 330) переводитъ: Kanaan ist erobert sehr böse? = Ханаанъ завоеванъ очень зло? Подъ Ханааномъ здѣсь, по мнѣнію нѣкоторыхъ (Hommel' въ Neue Kirchl. Zeitschr. 1896. S. 583), разумѣется не страна, а погранично-египетскій городъ.

28) Въ Іеноамъ или Ynu'm узнають египтологи (Steindorf и др.) городъ въ сѣверной Палестинѣ, около Тира, согласно съ изысканіями W. Müller'a въ Asien u. Europa. 201.

29) Названіе: Хоръ или Haru означало у египтянъ въ болѣе древнее время ближайшую къ Египту часть Палестины или „Израильскую Палестину со включеніемъ приморскаго берега". *W. Müller*. Asien u. Europa. 155.

30) Въ гіероглифич. письмѣ 4-ая и послѣдняя буквы или знаки имѣютъ одинаковое начертаніе и читаются обыкновенно, какъ буквы *р* (еръ) или *л* (ель), такъ какъ въ древне-египет. письмѣ не было, повидимому, особаго знака для буквы: *л*; поэтому при передачѣ иностранныхъ словъ съ звукомъ *л* египтяне передавали его черезъ знакъ *р* (W. Müller. Asien u. Europa. 93).

разумѣются люди или народъ [31]); намѣреніе египетскаго писца указать такой смыслъ этого слова тѣмъ менѣе можетъ подлежать сомнѣнію, что стоящія рядомъ съ нимъ названія городовъ имѣютъ при себѣ другой пояснительный знакъ, которымъ отмѣчались въ гіероглифич. письмѣ земли или страны. Въ виду этого пониманіе слова «Исираля» въ смыслѣ названія извѣстнаго ханаанскаго города Изрееля (Нав. XIX, 18), высказываемое немногими изъ египтологовъ [32]), справедливо отвергается большинствомъ другихъ [33]), которые съ полною увѣренностью признаютъ разсматриваемое слово за названіе Израильскаго народа.—Дальнѣйшія слова египетскаго текста, въ которыхъ описывается состояніе Израиля въ царствованіе фараона Меренпты, египтологами настолько выяснено, что они не возбуждаютъ особенныхъ недоумѣній: непосредственно слѣдующее за «Исирал» египетское слово *фкт* или соотвѣтствующее ему въ другихъ египетскихъ текстахъ *кфт*, сходное съ коптскимъ ϫωωϥε, не есть, какъ оказывается, слово «новое», неизвѣстное въ другихъ надписяхъ [34]); напротивъ, оно употреблялось у древнихъ египтянъ, и именно въ значеніи: «опустошать» [35]). Коренное значеніе дальнѣйшаго затѣмъ египет. слова: *прт* (можно читать: пертъ), возбуждавшаго вначалѣ особенныя недоумѣнія, теперь въ достаточной степени установлено. Въ первоначальныхъ переводахъ данной надписи это слово принимаемо было въ значеніи: «сѣмя, потомство», причемъ получался тотъ смыслъ, что Израиль не имѣетъ сѣмени или потомства [36]); на основаніи этого у нѣкоторыхъ изслѣдователей составилось такое

---

[31]) Такое объясненіе указаннаго знака дано у *Spiegelberg* (въ Sitzungsberichten d. Preuss. Akademie der Wissenschaften. 1896. Heft XXV. S. 594) и принято другими, наприм. у *Steindorf* (въ вышеназв. Zeitsch. f. Alttest. Wissensch. S. 331).

[32]) За такое пониманіе высказался *le Page Renouf*, какъ видно изъ Expositor. 1897. March. 161.

[33]) Каковы: *H. Petrie*, въ The Contemporary Review. 1896. Mai (содержаніе этого сообщенія извѣстно намъ только изъ статьи *Sellin*'а въ Neue Kirchl. Zeitschr. 1896 Heft. VI), *Spiegelberg, Steindorf* (въ вышеназв. изданіяхъ), *Iames Orr* (вышеназв. кн. Expositor), *Hommel* (Neue Kirchl. Zeitschr. 1896. Heft VII) и др.

[34]) *Hommel* (въ указ. Zeitschr, S. 584) говоритъ, что „fekt", какъ существительное не встрѣчается; тоже говорилъ вначалѣ и Spiegelberg. въ указ. Sitzungsberichten d. preus. Akad.

[35]) *Spiegelberg* въ Zeitschr. für aegypt Sprache 1896. Heft 1. S. 23 Anm. 65.

[36]) *Sellin* въ Neue Kirchl. Zeitschrift. 1896. Heft VI, въ статьѣ: „Ein für Israels Geschichte nicht unwichtiger Fund auf aegyptischen Boden", согласно съ переводомъ Griffith'а.

пониманіе этого мѣста надписи, что ея авторъ, изображая Израиля не имѣющимъ сѣмени, разумѣетъ при этомъ мѣры фараона, указанныя въ Исх. I и направленныя къ истребленію еврейскихъ дѣтей муж. пола [37]). Въ настоящее время такое объясненіе утратило для себя почву вслѣдствіе того, что египтологами доказано употребленіе слова: «*перт*» въ смыслѣ: «хлѣбъ, плодъ» [38]). «То обстоятельство, что выраженіе «уничтожены посѣвы» употребляется (въ другихъ египет. текстахъ) о другихъ народахъ, достаточно показываетъ, говоритъ египтологъ, наиболѣе потрудившійся надъ изученіемъ вновь открытой надписи [39]), что мы здѣсь имѣемъ общій реторическій оборотъ рѣчи, безъ особаго историческаго намека».

Такъ обр. безспорный, по крайней мѣрѣ въ настоящее время, смыслъ свидѣтельства новаго памятника отъ времени фараона Мерепты состоитъ въ томъ, что израильскій народъ при этомъ фараонѣ подвергся сильному опустошенію и хлѣбные его посѣвы были истреблены.

Библейско-историческое значеніе этого свидѣтельства зависитъ отъ уясненія того, гдѣ именно, по представленію составителя надписи, находился въ то время израильскій народъ. Прямо и ясно не указываетъ этого египетскій писецъ, называющій Ханаанъ особо, прежде упоминанія объ Израилѣ, чѣмъ можетъ отчасти возбуждаться мысль о другой странѣ, въ которой находился въ то время этотъ народъ, наприм., о Синайскомъ полуостровѣ, на безплодіе котораго находятъ [40]) нѣкоторое указаніе въ словахъ: «никакого плода нѣтъ у него» (см. прим. 38). Тѣмъ не менѣе представленіе именно о Ханаанѣ, какъ мѣстѣ жительства Израильскаго народа при фараонѣ Мерентѣ, съ увѣренностію можетъ быть выводимо изъ контекста надписи. Дѣло въ томъ, во первыхъ, что египетскій писецъ, описавъ въ первой половинѣ своего произведенія блестящую побѣду фараона надъ ливійцами, изображаетъ затѣмъ, во второй, достигнутыя чрезъ эту побѣду важныя послѣдствія для внутренняго состоянія Египта, равно какъ и для внѣшняго его положенія среди окружающихъ Египетъ странъ,

---

[37]) *Sellin* тамъ же стр. 510. 513.

[38]) *Spiegelberg* въ назв. Zeitschr. f. aegypt. Sprache. S. 23 Anmerk. 65, *Hommel* въ назв. Neue Kirchl. Zeitschr., Heft VI, переводитъ это мѣсто: „никакого плода нѣтъ у него (болѣе)“.

[39]) *Spiegelberg* тамъ же, S. 24—25.

[40]) Это — мысль *Hommel*'я въ указ. выше Zeitschr. S. 584.

каковы: народы лука, Ливія, Хеттейская земля, Хоръ. Раскрывая историческій смыслъ сказаннаго въ надписи объ этихъ странахъ и городахъ, египтологи согласно между собою говорятъ [41]) объ отсутствіи какихъ-либо данныхъ относительно новыхъ походовъ Мерепты для завоеванія сосѣднихъ странъ (кромѣ Ливіи) послѣ войны съ ливійцами, изъ чего слѣдуетъ, что составитель надписи, изображая эти страны и города опустошенными и успокоенными, имѣлъ при этомъ въ виду только рельефнѣе изобразить слѣдствія той же побѣды для внѣшняго состоянія Египта, при чемъ, слѣдовательно, если онъ говоритъ объ Израилѣ, то представляетъ его находящимся не въ Египтѣ, а за его предѣлами. Правильность такого вывода съ рѣшительностію подтверждается тѣмъ, что сказанному объ этомъ народѣ предшествуютъ и непосредственно затѣмъ слѣдуютъ названія городовъ и областей, несомнѣнно находившихся въ Ханаанѣ, каковы: Аскалонъ, Газеръ, Іеноамъ и Хоръ. Израиль, перечисляемый среди этихъ городовъ, долженъ быть представляемъ живущимъ среди нихъ, а не въ другой странѣ. Такое дѣйствительно представленіе о мѣстѣ жительства Израильскаго народа при Мерептѣ и установило, за исключеніемъ нѣкоторыхъ, большинство западныхъ изслѣдователей этого памятника. А этотъ выводъ имѣетъ безспорно весьма важное значеніе при рѣшеніи столь труднаго и такъ неодинаково разрѣшаемаго въ древнее и новое время вопроса о времени исхода въ египетской исторіи. Если въ правленіе Мерепты еврейскій народъ жилъ уже въ Ханаанѣ и представлялъ здѣсь среди другихъ народовъ отдѣльную политическую единицу, заслуживавшую въ глазахъ египетскаго писца особаго упоминанія, то это трудно согласить съ тѣмъ мнѣніемъ, что при этомъ же фараонѣ совершился и исходъ изъ Египта. Хотя продолжительность царствованія Мерепты съ точностью неизвѣстна [42]), но во всякомъ случаѣ она не была особенно высокою; если даже допустить, что Израильтяне, оставили Египетъ не въ 15-й г. правленія Мерепты [43]), а въ 5-й, когда

---

[41]) *Steindorf*, *Hommel* въ указ. выше изд., *Spiegelberg* въ Sitzungsbericht. d. preuss. Akad. S. 596.

[42]) По извлеченіямъ изъ египетской исторіи Манетоса у Юлія Африкана, царствованіе Мерепты продолжалось 20 лѣтъ,—у Г. Синкелла—40 лѣтъ; въ египетскихъ памятникахъ есть указанія на 8-й годъ; извѣстна впрочемъ еще одна надпись, „высшая дата которой 33-й годъ, низшая—25-й“ правленія этого фараона“ (*Wiedemann.* Aegypt. Geschichte. 1884 г., S. 416—479).

[43]) *Lepsius.* Die Chronologie der Aegypter. 360.

происходила война съ ливійцами, замѣшательствами которой они могли воспользоваться, царствованіе же этого фараона полагать въ 30 лѣтъ, то и при этомъ, въ виду 40-лѣтняго странствованія по пустынѣ, еврейскій народъ не могъ очутиться въ Ханаанѣ и стать здѣсь твердою ногою, какъ особый народъ, въ правленіе того же Мерепты. Поэтому-то западные изслѣдователи вновь открытой надписи находятъ въ ея указаніи на Израиля въ Ханаанѣ сильный аргументъ противъ мнѣнія о Мерептѣ, какъ фараонѣ исхода, и оставляя это мнѣніе, какъ явно несостоятельное, обращаютъ вслѣдствіе этого мысль къ другому, болѣе древнему, можно сказать, отеческому [44]) представленію, по которому исходъ изъ Египта совершился гораздо ранѣе, при фараонахъ XVIII династіи [45]). Этотъ поворотъ у западныхъ ученыхъ, подъ вліяніемъ вновь открытой надписи, въ мнѣніи о времени исхода заслуживаетъ вниманія не потому только, что показываетъ важное значеніе вновь открытой надписи, но потому особенно, что это есть возвра-

---

[44]) Разумѣются извѣстныя мнѣнія—перваго христ. хронолога Юлія Африкана, затѣмъ Евсевія Кесар. и Г. Синкелла.

[45]) Такъ *Steindorf* (въ вышеук: Zeitschr. für Alttestam. Wiss.), отклоняя на основаніи указанія новой надписи мнѣніе объ исходѣ при Мерептѣ, склоняется къ предположенію, что евреи вторгнулись въ Ханаанъ около 1400 г., во времена послѣ Аменофиса IV, когда Египетъ былъ раздираемъ внутренними безпорядками и мало заботился о внѣшнихъ своихъ владѣніяхъ.—Англ. проф. *Орръ* (въ указ кн. Expositor'а) высказывается еще съ большею рѣшительностью противъ мнѣнія объ исходѣ при сынѣ Рамсеса II, опровергая его не только ссылкою на новый памятникъ, но и чрезъ раскрытіе внутренней его хронологической несообразности, состоящей въ томъ, что при отнесеніи библ. событія къ 1200 г., какъ полагаютъ въ новѣйшее время, получается слишкомъ незначительный промежутокъ времени между исходомъ и построеніемъ храма Соломонова, который совершенно недостаточенъ для размѣщенія въ немъ библ. событій, совершившихся между этими двумя пунктами. На основаніи библ. указаній (даты построенія храма въ 965+480 по 3 Цар. VI, I) исходъ полагаетъ этотъ ученый въ 1445 г.; этотъ годъ, по новой исторіи Египта, принадлежащей Фл. Питри, падаетъ на время Аменофиса II, преемники Тутмеса III, который, по соображеніямъ Орра, былъ угнетателемъ израильтянъ. 54-лѣтнее царствованіе этого фараона ознаменованное многочисленными войнами и постройками, можетъ отчасти соотвѣтствовать мѣрамъ противъ размноженія евреевъ, указаннымъ въ Исх. I; дочь же Тутмеса I, Хатасу, имѣвшая большое вліяніе при отцѣ и братѣ, а затѣмъ сама управлявшая государствомъ, можетъ напоминать библейскую дочь фараона. Но кромѣ сближенія библ. событій съ египетскими, и это предположеніе объ Аменофисѣ II, какъ фараонѣ исхода, не имѣетъ для себя другихъ, болѣе ясныхъ и рѣшительныхъ данныхъ. Признанная египтологами недостаточность существующихъ основаній для прочнаго построенія египетской хронологіи относительно древняго времени (до 26 династіи) побуждаетъ смотрѣть и на это мнѣніе, какъ на такое, которое не лишено только нѣкоторой вѣроятности, подобно нѣкоторымъ другимъ, указывающимъ фараона исхода въ Тутмесѣ II, Тутмесѣ IV и Аменофисѣ IV (изъ 18 династіи).

щеніе на тотъ путь, которымъ можетъ быть дѣйствительно достигнуто соглашеніе библ. хронологіи съ египетскою относительно времени исхода изъ Египта. Научное обоснованіе указаннаго древняго представленія объ этомъ соединено съ большими трудностями по недостаточности египтологическихъ свѣдѣній относительно этого и вслѣдствіе сильной аргументаціи въ пользу предположенія о фараонѣ Мерептѣ, какъ современникѣ исхода. Вновь открытая надпись отчасти восполняетъ этотъ недостатокъ и даетъ новое сильное оружіе противъ этого послѣдняго, что весьма важно, потому что установившійся неправильный взглядъ, усыпляя человѣческую пытливость, препятствуетъ достиженію истины; устраненіе такого взгляда служитъ залогомъ выработки въ будущемъ болѣе правильнаго понятія. Доброе вліяніе новаго открытія проявилось уже въ указанномъ поворотѣ мнѣній западныхъ ученыхъ, которые, приходя теперь къ мысли объ исходѣ, какъ совершившемся ранѣе фараона Мерепты, не находятъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что и хабиры тель-амарнскихъ писемъ были не кто иные, какъ евреи. Подтвержденіемъ того, что въ началѣ 19 египет. династіи еврейскій народъ находился уже въ Ханаанѣ, служитъ еще находимое египтологами указаніе на Асирово колѣно. Въ египетскихъ именно текстахъ, описывающихъ походы Сети 1-го (перваго или 2-го фараона 19 династіи) въ Азію, въ частности въ сѣверную часть западнаго Ханаана, неоднократно встрѣчается названіе: «*сру*» или полнѣе «асару»; въ одномъ изъ текстовъ оно поставлено между названіями: Кадесъ (на р. Оронтѣ, къ сѣверу отъ Ханаана) и Мегиддо (въ извѣстной Изреельской долинѣ); по такому своему положенію имя «Асару» должно означать полосу земли между Ливанскими горами и Изреельской долиной въ Ханаанѣ. А такъ какъ область Асирова колѣна по библейскому указанію (Нав. XIX, 24—31) занимала соотвѣтствующую представленіямъ египетскаго текста часть Ханаана, такъ какъ, съ другой стороны, египетское названіе (асару) и еврейское (ашеръ=Асиръ) вполнѣ сходны между собою, то въ виду этого естественно заключить къ тожеству обозначаемаго этими названіями, т. е. къ тому, что во времена Сети Асирово колѣно жило уже въ Ханаанѣ [46]). А такъ какъ далѣе Асирово колѣно по библей-

---

[46]) Это свѣдѣніе вмѣстѣ съ выводомъ заимствовано изъ вышеназв. соч. M. W. Müller'a: Asien und Europa. 236 и дал.

скому повѣствованію вступило въ Ханаанъ вмѣстѣ съ прочими колѣнами, то слѣдоват. существованіе Асирова колѣна на сѣверъ Ханаана должно указывать на присутствіе здѣсь и прочихъ колѣнъ [47]). Так. обр. если по вновь открытой надписи Израильтяне жили въ Ханаанѣ при фараонѣ Мереnптѣ и по указанію на Асирово колѣно — при фараонѣ Сети 1-мъ, то слѣд. исходъ изъ Египта долженъ былъ совершиться во времена предшествовавшей этому 18-й династіи, при какомъ именно фараонѣ изъ послѣдней, это есть вопросъ, для рѣшенія котораго положительныхъ данныхъ египтологіи нужно ожидать въ будущемъ. Во всякомъ случаѣ, если новый памятникъ не ведетъ прямо къ рѣшенію вопроса объ исходѣ по отношенію къ египетской исторіи, то разчищаетъ и направляетъ путь къ достиженію этого.

Ѳ. Елеонскій.

---

[47]) Въ египет. текстахъ, описывающихъ походы Тутмеса III, встрѣчаются еще названія завоеванныхъ имъ ханаанскихъ городовъ: „И с п а р а“ и „И к б а р а“, въ которыхъ египтологи узнаютъ имена библ. патріарховъ: „Іосеф-эл“ = Іосифъ, „Іаков-эл“ = Іаковъ (въ послѣднемъ слогѣ египет. названій (ра) б. *р* читается, какъ *л*; см. прим. 30; слово: „элъ“ принимается за божественное имя, употреблявшееся о Богѣ откровеніе; Быт. XIV, 22: Богъ всевышній, по евр. Элъ элейонъ), существованіе которыхъ въ Ханаанѣ предполагается этими названіями (*W. Muller*. Asien u. Europa. 159. 162 и дал.). Такое объясненіе приведенныхъ названій не есть однако общепринятое; первое изъ нихъ въ исторіи Бругша читается „Ишпаръ“ и поясняется другимъ: „Сафиръ“; второе читается;—„Іаков-Аал“ (Gesch. Aegyptens. 333). Библ. повѣствованіе о патріархахъ, указывая на пріобрѣтеніе ими участковъ земли (Б. XXXIII, 18; XXIII, 17; XLVIII, 22) не говоритъ объ основаніи ими какихъ-либо городовъ.

БОРЬБА ПРОТИВЪ УНІИ

на современныхъ ей литовско-польскихъ сеймахъ (1595—1600 гг.) [1].

Въ Польшѣ и Литвѣ сначала, повидимому, на поѣздку Сигизмунда въ Швецію возлагали добрыя надежды. Литовскій канцлеръ Левъ Сапѣга 6 іюля 1598 г. писалъ Христ. Радзивилу: «всѣ утверждаютъ, что король своимъ пріѣздомъ (въ Швецію) nullo negocio самъ будетъ въ силахъ успокоить это королевство» [2]. 30 іюля 1598 г. Сигизмундъ во главѣ 5000 человѣкъ высадился въ Кольмарѣ. Началась борьба римско-католика—короля съ его протестантскими подданными, — за которой въ Европѣ (особенно въ Римѣ и Мадритѣ) слѣдили съ большимъ интересомъ. «По милости Божіей, писалъ 9 сентября Сапѣга, счастье — на сторонѣ короля. Не напрасно его благочестіе, не напрасна всеобщая о немъ молитва. Самъ Господь Богъ, видимо, помогаетъ ему противъ его врага. Да будетъ Онъ самъ до конца вождемъ, стражемъ и помощью нашему королю» [3]... Но вскорѣ оказалось, что радость и надежды добрыхъ католиковъ были преждевременны. Переговоры Сигизмунда съ Карломъ ни къ чему не привели, и оружію пришлось рѣшить споръ племянника съ дядей. Въ битвѣ при Стонгебро, 25 сент. 1598 г., Сигизмундъ былъ разбитъ на голову. Онъ просилъ у Карла перемирія и получилъ его, давши Карлу заложниковъ. Побѣда Карла при Стенгебро, приводитъ слова шведскаго историка проф. Форстенъ, по всемірно-историческому значенію своему можетъ быть поставлена ря-

---

[1]) См. IV вып. 1896 г. и I и IV вып. за наст. годъ.
[2]) Arch. d. Sap., 1, 187, №. 226.
[3]) Ibid., 197, № 237.

домъ съ Брейтенфельдскимъ пораженіемъ Тилли. По заключенному на личномъ свиданіи обоихъ соперниковъ договору, Сигизмундъ обѣщался дать всѣмъ амнистію и впредь править согласно своей присягѣ на коронаціи; на будущемъ рейхстагѣ (черезъ четыре мѣсяца послѣ договора) должны были быть опредѣлены, при посредствѣ иностранныхъ государствъ, взаимныя отношенія Сигизмунда и Карла; только послѣ этого Карлъ передастъ ему крѣпости, флотъ и все, что было ему довѣрено. Сигизмундъ, хотя и подписалъ этотъ договоръ, сразу же его нарушилъ. Вмѣсто того, чтобы направиться къ Стокгольму, онъ черезъ Кольмаръ почти бѣжалъ въ Данцигъ, куда прибылъ 20 октября [1]). 17 дек. 1598 г. (въ письмѣ изъ Кракова) Сигизмундъ уже благодаритъ Сапѣгу за поздравленіе съ благополучнымъ возвращеніемъ въ Польшу [2]). Послѣдствіемъ неожиданнаго отъѣзда Сигизмунда изъ Швеціи было посланное къ нему въ началѣ 1599 г. требованіе вернуться въ Швецію, но безъ войска, и прислать своего сына. Королю дано было четыре мѣсяца сроку. Въ противномъ случаѣ ему угрожали отказомъ отъ данной ему присяги. Сигизмундъ на предложенный ему ультиматумъ отвѣта не прислалъ, и въ іюлѣ 1599 г. объявленъ былъ низложеннымъ съ шведскаго престола. Осенью того же года Карлъ покончилъ войну съ Финляндіей, оставшейся вѣрной Сигизмунду. Царствованіе Сигизмунда въ Швеціи кончилось, хотя онъ отъ своихъ правъ на шведскій престолъ не отказывался и до конца жизни продолжалъ носить титулъ шведскаго короля [3]).

Установленное универсаломъ 13 апрѣля 1598 г. своего рода перемиріе между православными и уніатами, еще до выѣзда Сигизмунда изъ Польши, было нарушено, и нарушено православной стороной. 12 іюля 1598 года кн. К. Острожскій отнялъ отъ луцкой епископской каѳедры нѣсколько принадлежавшихъ ей селъ со всѣмъ ихъ движимымъ и недвижимымъ имуществомъ. По крайней мѣрѣ 27 іюля 1598 года уполномоченные луцкаго епископа Терлецкаго и луцкаго капитула внесли въ луцкія городскія книги заявленіе объ этомъ самоуправствѣ кн. Острожскаго и протестъ противъ него. Притомъ они прямо ссылались на нарушеніе Острожскимъ кон-

---

1) Форстенъ, II, 27, 41—42.
2) Arch. d. Sap., I, 201, № 243.
3) Форстенъ, II, 43.

ституціи минувшаго сейма, установленной всѣми чинами по случаю отъѣзда короля въ Швецію и ради сохраненія внутренняго мира [1])

Нѣсколько мѣсяцевъ спустя по возвращеніи въ Польшу [2]), Сигизмундъ издалъ (22 марта 1599 г.) грамоту на имя львовскаго православнаго епископа Гедеона Балабана, заключавщую въ себѣ разъясненіе его прошлогодняго универсала (отъ 13 апр. 1598 г.). Разъясненіе это довольно характерно и для Сигизмунда, и для даннаго положенія вещей, тѣмъ болѣе, что грамота обращена была не къ одному львовскому епископу, а и ко всей православной церковной іерархіи. Въ универсалѣ шла рѣчь просто о затрудненіяхъ и препирательствахъ уніатовъ съ православными и о пріостановкѣ (до будущаго сейма) возникшихъ между ними изъ-за этого судебныхъ процессовъ, безъ предрѣшенія вопроса о томъ, на чьей сторонѣ право въ этихъ процессахъ по взгляду правительства [3]). Въ грамотѣ 22 марта король уже не скрываетъ своего взгляда на этотъ счетъ: «пріостановка на предыдущемъ сеймѣ, сказано тутъ, сдѣлана по просьбѣ и стараніямъ извѣстныхъ лицъ главнымъ образомъ ради нѣкоторыхъ изъ васъ (т. е. православныхъ), которые на брестскомъ соборѣ митрополитомъ и епископами за ваше непослушаніе осуждены и лишены ва-

---

[1]) „Не дбаючи ничого на право посполитое и на констытуцыю сойму прошлого, на одездъ его королевское милости до дедичного королевства Шведского и покой посполитый домовый отъ всехъ становъ постановленую, будучи и ставшися княжа его милость противникомъ згоды светое и не огледаючися на заварте покою зъ стороны тое згоды до сейму пришлого они его королевское милость черезъ универсалы лимитованого“ (Арх. Юго-Зап. Рос., ч. 1, т. VI, 225 — 227, № 91).

[2]) Harasiewicz, 240 — 241. Митр. Макарій (X, 273 — 274) ставитъ изданіе этой грамоты въ связь съ перепиской Рагозы съ Потѣемъ по поводу вмѣшательства Балабана въ дѣла владимірской епархіи (ср. Акты Зап. Рос., IV, 188 — 189, № 135, отвѣтная грамота Рагозы Потѣю отъ 5 дек. 1598 г.), на что даетъ право и содержаніе самой грамоты 22 марта.

[3]) Только высказанная въ универсалѣ королемъ надежда на будущее примиреніе уніатовъ и неуніатовъ могла служить нѣкоторымъ намекомъ въ данномъ случаѣ, для тѣхъ, кто зналъ истинныя намѣренія короля, который не признавалъ значенія не только честнаго слова, но и присяги, данной „еретикамъ и схизматикамъ“.

шихъ мѣстъ, чтобы на время задержанъ былъ дальнѣйшій противъ васъ процессъ». По всей вѣроятности, православные дворяне открыто высказывались, что пріостановка начатаго ими процесса противъ владыкъ-узурпаторовъ—лишь временная, что она допущена ими лишь во вниманіе къ трудному политическому положенію короля и государства (процессъ конечно получилъ широкую огласку), что они надѣются на будущемъ сеймѣ добиться низложенія виновниковъ уніи съ ихъ епископскихъ каѳедръ. Сигизмундъ, потерявшій уже совсѣмъ изъ-за своего римско-католическаго фанатизма свое наслѣдственное королевство, точно поскорѣй хотѣлъ взять назадъ допущенную имъ изъ-за своихъ шведскихъ отношеній уступку православнымъ, прямо заявляя въ интересующей насъ грамотѣ, что онъ по прежнему всецѣло на сторонѣ уніатскихъ іерарховъ, совсѣмъ забывая, что судебный процессъ на сеймѣ возбужденъ не ими, а противъ нихъ.

Высказавши такой взглядъ на происхожденіе своего универсала 1598 года, Сигизмундъ писалъ далѣе о томъ, что онъ думалъ и увѣренъ былъ, что православные іерархи, будучи ему благодарны за эту пріостановку королевскаго (?) процесса противъ нихъ, не только будутъ вести себя вполнѣ спокойно, но и станутъ приходить къ раскаянію. Между тѣмъ до короля доходятъ совсѣмъ другія вѣсти, особенно о львовскомъ епископѣ. Онъ, злоупотребляя милостію короля и этой пріостановкой, не даетъ покою другимъ, вмѣшивается въ духовныя дѣла не только своей бывшей епархіи, но и другихъ епархій, поставляя для нихъ священниковъ и діаконовъ, посягаетъ на власть другихъ епископовъ, устраиваетъ бунты и съѣзды, умножаетъ распри, нападаетъ и на имѣнія другихъ епископовъ. Такими своими дѣйствіями львовскій епископъ самъ нарушилъ сдѣланное на сеймѣ постановленіе о пріостановкѣ процессовъ, и королевскому прокурору открытъ уже путь къ продолженію возбужденнаго противъ него процесса [1]). Поэтому король считаетъ нужнымъ предостеречь львовскаго епископа [2]), что если онъ не перестанетъ вмѣшиваться въ дѣла чужой

[1]) ktory był przez nas zostawion... Противъ Гедеона Балабана возбужденъ былъ процессъ, вѣроятно, въ задворномъ королевскомъ судѣ.

[2]) и перемышльскаго епископа, которому тогда же послана такая же грамота.

епархіи, не возвратитъ отнятаго и не станетъ вести себя тихо и скромно, съ нимъ будетъ поступлено по закону [1]).

Мы указали случаи нарушенія православной стороной извѣстнаго постановленія о пріостановкѣ судебныхъ процессовъ, или—точнѣе говоря—жалобъ на это нарушеніе, шедшихъ отъ противной стороны. И православная сторона въ этотъ же періодъ временнаго перемирія жаловалась, и притомъ въ союзѣ съ протестантами на нарушеніе римско-католической стороной ея религіозныхъ правъ и вольностей. Этого рода жалобы православныхъ и уніатовъ нашли себѣ, между прочимъ, мѣсто въ извѣстномъ актѣ конфедераціи православныхъ и протестантовъ, составленномъ въ Вильнѣ 18 мая 1599 года [2]). Въ этомъ актѣ находимъ жалобы на нападенія на церкви, монастыри и кирхи и на разореніе ихъ, на изданіе декретовъ объ отнятіи ихъ, на попытки вооруженною силою привести эти декреты въ исполненіе, на препятствія въ совершеніи богослуженія и христіанскихъ требъ, на запрещеніе строить церкви и монастыри, на всякаго рода преслѣдованія и обиды священникамъ и пасторамъ, вплоть до смертоубійства, на всяческое затрудненіе сношеній православныхъ съ восточными патріархами, на всякаго рода обиды въ городахъ православнымъ мѣщанамъ, на устраненіе ихъ отъ цеховъ, ремеслъ, торговли, на запрещеніе имъ даже жительства въ городахъ, на лишеніе ихъ права свидѣтельства на судѣ, наконецъ на предоставленіе православныхъ духовныхъ должностей и имѣній (бенефицій) только тѣмъ, кто согласился признать власть папы, и это вопреки частымъ просьбамъ, требованіямъ и протестаціямъ [3]).

Въ интересующемъ насъ актѣ православно-протестантской

---

[1]) У Гарасевича на той же страницѣ, на которой напечатана въ примѣчаніи грамота 22 марта 1599 г., находится слѣд. сообщеніе: Privilegio regio dato anno 1599 agnita fuit jurisdictio Patriarchae Constantinopolitani super Ruthenos nonunitos in Polonia. Къ сожалѣнію никакихъ свѣдѣній объ этой привилегіи авторъ не сообщилъ, ни даже того, откуда онъ самъ узналъ о ней.

[2]) Кояловичъ, Литов. церк. унія, II, 273 — 287.

[3]) Этотъ пунктъ жалобы, очевидно, стоитъ въ связи съ извѣстными намъ позывными грамотами Терлецкому и Потѣю на сеймовый судъ. Интересно, что въ самой жалобѣ по этому пункту нѣтъ тутъ уже вѣры въ успѣхъ борьбы съ ними: Ktore to beneficia ci adstempey... po dziś dzień trzymają a prawie krom nadzieje ich przywrocenia (стр. 276).

конфедераціи находимъ одинъ пунктъ жалобы, спеціально касающійся православной и протестантской шляхты и въ излагаемой нами сеймовой борьбѣ противъ уніи имѣвшій громадное значеніе. Составители конфедераціи жалуются, что гнетъ изъ-за вѣры становится чувствительнымъ и для шляхтичей православныхъ и протестантовъ. Они жалуются на то именно, что ихъ «отстраняютъ отъ чести и хлѣба въ государствѣ, отъ сенаторскихъ мѣстъ, отъ достоинствъ и должностей, отъ староствъ и державъ и иныхъ прибыльныхъ функцій, и даже вообще отъ государственной службы» (стр. 277) [1]). Чтобы понять всю силу этой жалобы, нужно вспомнить, что какъ назначеніе на всѣ правительственныя должности, такъ и раздача въ пожизненное владѣніе государственныхъ имуществъ (подъ именемъ староствъ и державъ) находились всецѣло въ рукахъ короля. Послѣ тѣхъ сильныхъ и разнообразныхъ ограниченій, которымъ подверглась со стороны шляхты королевская власть въ Польшѣ, это была ея почти единственная, вполнѣ реальная прерогатива, дававшая ей неисчислимое число поводовъ къ проведенію въ жизнь своего политическаго вліянія. Это и былъ тотъ опасный пунктъ, который постоянно нужно было имѣть въ виду всякому шляхтичу, дѣлавшему карьеру, или даже просто искавшему средствъ къ жизни. Въ царствованіи «Сигизмунда III, на этомъ пунктѣ, больше, чѣмъ когда-либо должна была испытать потерь православная церьковь, въ виду систематическаго пользованія имъ своимъ правомъ распредѣленія въ государствѣ «чести и хлѣба» именно въ интересахъ латинства и уніи.

Какъ извѣстно, православные и протестанты на общемъ майскомъ съѣздѣ заключили взаимный политическо-оборони-

---

[1]) Кромѣ того, составители конфедераціи жалуются на постоянное нарушеніе ихъ интересовъ во всякихъ частныхъ дѣлахъ. Протестантскіе участники ея вспомнили и отложенное на сеймѣ 1597 года дѣло о приведеніи въ дѣйствіе конфедераціи 1573 года: Więc obiecanego processu konfederacyi, którymby te urazy i excessy acz nie napotym zawciągnione być mogli, nie tylko uprosić nie możem, ale też już deklaracye jawne i w pismach przez duchowne rzymskie wydanych czytamy i od świeckich na seymikach, seymach i inszych sądziech coraz co częsciey słyszymy, że konfederacyi nie tylko za prawo nie mają, ale też chwalić, trzymać ją za rzecz sumnieniu swemu przeciwną poczytują (стр. 277—278).

тельный союзъ для отраженія нападеній воинствующей римско-католической и солидарной съ нею уніатской партіи. Относительно уже совершившихся правонарушеній, тѣ и другіе взаимно обязались стараться на сеймахъ, сеймикахъ и въ иныхъ общественныхъ учрежденіяхъ, у государственныхъ чиновъ, особенно у короля о томъ, чтобы нанесенныя уже раны были залѣчены, виновные въ насильственныхъ дѣйствіяхъ понесли наказаніе, и этимъ дѣйствіямъ положенъ былъ конецъ. А чтобы удобнѣе въ будущемъ наблюдать за положеніемъ православныхъ и протестантовъ и скорѣе оказывать имъ помощь въ случаѣ какихъ-либо притѣсненій, участники съѣзда избрали изъ своей среды особыхъ провизоровъ, или попечителей церковнаго мира (около 120).

Изданный съ согласія сейма 1598 года королевскій универсалъ о временномъ прекращеніи возникшихъ изъ-за уніи раздоровъ, какъ видно изъ предыдущаго, не вездѣ исполнялся. Во всякомъ случаѣ общее положеніе вещей было таково, что никому не могло дать спокойной увѣренности относительно будущаго. Съ тревожнымъ чувствомъ должны были ожидать православные будущаго сейма. Не только шляхта, образовавшая сеймъ, но и мѣщане, не имѣвшіе прямого отношенія къ нему, внимательно слѣдили за всякимъ слухомъ о будущемъ сеймѣ [1]), и это тѣмъ болѣе еще, что по установившемуся обычаю сеймы созывались не рѣже, какъ черезъ годъ.

Въ половинѣ ноября 1599 года уже окончательно рѣшено было созвать сеймъ, какъ видно это изъ письма Сигизмунда къ Льву Сапѣгѣ (отъ 18 ноября 1599 г. [2]), въ Варшавѣ 9 февраля 1600 года (сеймики передъ сеймомъ назначены были на 29 дек. 1599 г., а главный литовскій съѣздъ въ Слонимѣ на 26 янв. 1600 г.). Мотивы созванія сейма подробно изложены въ томъ же письмѣ короля къ Сапѣгѣ. Въ прежнія времена и на послѣднемъ сеймѣ, сказано въ этомъ письмѣ, были сдѣланы заявленія относительно вну-

---

[1]) Акты Зап. Рос., IV, 201—202, № 146, посланіе львовскаго мѣщанина Юрія Рагатинца къ Вилен. братству отъ 16 ноября 1599 г.

[2]) Arch. d. Sap., I, 226—227, № 271. Луцкій бискупъ Мацѣевскій еще 22 февр. 1599 г. писалъ Ник. Христ. Радзивилу: Wszystko to nie do ulacnienia seymu zbierasię, na który więc wszystko zwalamy (Сборникъ писемъ Мацѣевскаго, рук. Имп. Публ. Библ., F, IV, № 195).

тренних потребностей (около domowych potrzeb było wnoszono); на сеймѣ можно будетъ рѣшить вопросъ, нужна ли реформа трибунала; если бы въ общественныхъ совѣщаніяхъ и при рѣшеніи дѣлъ установленъ былъ извѣстный порядокъ, отъ этого много было бы пользы и много ненадлежащаго было бы устранено, а также положенъ былъ бы предѣлъ излишнимъ потерямъ и обнищанію государства... По части внѣшней безопасности со стороны турокъ и татаръ, нужно или приготовиться къ войнѣ, или найти способъ къ заключенію съ ними мира... Относительно Швеціи король высказывалъ надежду на новую ему помощь со стороны литовско-польскихъ его подданныхъ, причемъ говорилъ и о намѣреніи своемъ опять отправиться въ Швецію [1])... Король просилъ Сапѣгу стараться на сеймикахъ о томъ, чтобы послами на сеймъ избраны были люди хорошіе, осмотрительные, любящіе общее благо, съ полной властью, и чтобы на сеймикахъ всѣ совѣщанія клонились къ общему благу.

Болѣе, чѣмъ за полгода до сеймиковъ, сталъ хлопотать объ интересахъ уніи на будущемъ сеймѣ уніатскій митрополитъ Михаилъ Рагоза, который до сихъ поръ какъ-то совсѣмъ было стушевался, котораго самое имя въ сеймовой борьбѣ послѣ брестскаго собора совсѣмъ не упоминалось. Подъ вліяніемъ какихъ-то неизвѣстныхъ обстоятельствъ въ серединѣ 1599 года, за нѣсколько недѣль до смерти, митрополитъ какъ-бы вышелъ изъ состоянія своей обычной апатіи. Рагоза позвалъ на сеймъ (на сеймовый судъ, вѣроятно) львовскаго православнаго епископа Гедеона Балабана („того владыку мандатомъ вашей королевской ясности до сейму пришлого позвали есмо“). Позывная грамота Гедеону на

---

[1]) Внѣшняя политика тогда вообще весьма неблагопріятно складывалась для Сигизмунда: Левъ Сапѣга въ письмѣ изъ Риги (2 окт. 1599 г.) писалъ Ник. Христ. Радзивилу: twierdzą jakoby Carolus z królem Duńskim w ligę wstąpił, panu naszemu tonie na rękę, a jesliż jszcze i Moskiewskiego załapi, nobis negligentibus quid sequitur specta; przemirzu jeno trzy lata od przesztego augusta 25, zbierzy czas ani obaczym, a my comtemnimus wszystkich negligimus, co będziem czynić, wierę się na zle zanosi intra et extra. Estonia tėż nabroi tu wiele słego, nam jej dać nie chcą, a ja jeno słucham rychło li co ztego o niej powiedzą, bo Carolus nie śpi w swych rzeczach (Arch. d. Sap., I, 225, w 269).

сеймовый судъ не сохранилась, и только на основаніи письма Рагозы къ Сигизмунду отъ 12 іюня 1599 года [1]), можно сдѣлать заключеніе, что въ ней Гедеонъ обвинялся въ произведенномъ имъ „всеобщемъ церковномъ замѣшательствѣ", т. е. въ томъ, въ чемъ обвинялъ его и король въ грамотѣ отъ 22 марта 1599 года. Въ упомянутомъ выше письмѣ къ королю Рагоза обратился къ нему съ особой просьбой по поводу уже поданнаго имъ позова Гедеона на сеймъ. Уніатскій митрополитъ, закрывая глаза на совершившіеся факты, вздумалъ вмѣшаться въ борьбу львовскаго православнаго епископа со львовскимъ православнымъ братствомъ (изъ-за Онуфріевскаго монастыря и городской братской церкви), — борьбу возникшую задолго до брестской уніи и, къ великому горю православныхъ, продолжавшуюся и послѣ нея (въ королевскихъ задворныхъ судахъ, въ разныхъ ихъ инстанціяхъ). Митр. Рагоза, дѣлая видъ, что онъ имѣетъ извѣстное начальственное отношеніе къ спорящимъ сторонамъ, просилъ короля отложить до будущаго сейма все это дѣло Балабана съ братствомъ, въ виду того, что Балабанъ повиненъ въ дѣлѣ великой важности — во всеобщемъ церковномъ замѣшательствѣ („поневажъ великая рѣчь въ той справѣ въ особѣ того владыки Гедеона Балабана въ церковномъ посполитомъ замѣшанью належитъ"). Рагоза просилъ короля предписать Гедеону явиться на сеймъ со всѣми подлинными документами („со всѣми оригиналами его"). Уніатскій митрополитъ писалъ королю, что онъ самъ лично по этому дѣлу пріѣдетъ на сеймъ, и „повторнѣ просилъ его, абы тая справа на сеймѣ яснѣ предъ всѣми объяснилася". Такимъ образомъ въ ожиданіи сейма 1600 года, уніатская партія, въ отвѣтъ на позовъ Потѣя и Терлецкаго на судъ сейма 1598 года, позвала на судъ будущаго сейма львовскаго епископа Гедеона, оставшагося послѣ брестскаго собора во главѣ западно-русской православной церкви. Но въ этихъ позовахъ была существенная разница: въ одномъ позывающей стороной была оставшаяся вѣрной православію шляхта, въ другомъ — отвергнутый православными митрополитъ.

Православная шляхта съ своей стороны, въ виду приближающагося сейма, возобновила свои позовы Потѣя и Терлецкаго на сеймовый судъ. Позывная грамота Ипатію Потѣю,

---

[1]) Акты Зап. Рос., IV, 194—195, № 139.

„именующему себя митрополитомъ кіевскимъ и епископомъ владимірскимъ и брестскимъ", писанная въ Луцкѣ 20 декабря 1599 годъ (по старому, конечно, стилю), сохранились (въ позднѣйшей, не совсѣмъ исправной, копіи) въ архивѣ греко-уніатскихъ митрополитовъ [1]). Этою грамотою Потѣй призывается на судъ короля и сената (przed nami i pany radami naszymi), на будущій сеймъ, имѣющій открыться 9 февраля 1600 года (jako na roku zawitym stanął). Жалоба на него, по этой грамотѣ, подана свѣтскими сенаторами, сановниками и урядниками, духовными особами и всякаго сословія, какъ шляхетскаго, такъ и иныхъ, людьми греческой религіи, обывателями великаго княжества литовскаго и земли волынской Въ донесеніи [2]) о врученіи Потѣю сеймоваго позова также сказано, что онъ позванъ на сеймовый судъ по жалобѣ пановъ обывателей великаго княжества литовскаго, волынскаго воеводства и иныхъ воеводствъ, людей греческой вѣры, какъ духовнаго и рыцарскаго, такъ и простого („посполитого") сословій. Тоже буквально сказано и въ донесеніи [3]) о врученіи позова Терлецкому. Изъ этого обозначенія обвиняющей стороны видно, что и на этотъ разъ, какъ и предъ сеймомъ 1598 года, главная роль въ процессѣ противъ уніатскихъ іерарховъ принадлежала волынской православной шляхтѣ. Впрочемъ изъ грамоты [4]) Сигизмунда (отъ 16 марта 1600 г.) видно, что на сеймѣ наравнѣ съ волынскими послами дѣйствовали противъ уніатскихъ іерарховъ и послы воеводства кіевскаго. Этимъ послѣднимъ выступить на сеймѣ 1600 г. во главѣ жалобщиковъ было вполнѣ естественно послѣ того, какъ Потѣй пересталъ быть волынскимъ только епископомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ сталъ и кіевскимъ митрополитомъ [5]).

Обвиненіе противъ Потѣя въ указанной выше позывной грамотѣ формулировано слѣд. образомъ: Потѣй осмѣливается, вопреки конфедераціи и правамъ и вольностямъ, даннымъ

---

[1]) По „Описанію" № 236.

[2]) „Арх. Юго-Зап. Рос.", ч. 1, т. VI, 278, № 109, отъ 5 февраля 1600 г.

[3]) Ibid., 279—280, № 110, отъ 5 февр. 1600 г.

[4]) Акты Зап. Рос., IV, 236, № 150.

[5]) Жалованная грамота Потѣю на кіевскую митрополію и кіево-печерскую архимандрію датирована 26 сент. 1599 г.) (Акты Зап. Рос., IV, 198—199, № 143).

православной церкви королями польскими и великими князьями литовскими и утвержденнымъ присягой нынѣ царствующаго короля, удерживать (dzierzec) за собой кіевскую митрополію, кіево-печерское архимандритство и владимірское епископство и принадлежащія къ нимъ имѣнія, пользоваться титуломъ и этими имѣніями. За это [1]) Потѣй уже привлекался къ суду на прошломъ сеймѣ; тогда это дѣло не могло быть разсмотрѣно по причинѣ великихъ и важныхъ дѣлъ короля и государства; но оно отложено было безъ всякаго ущерба для юридическаго его значенія, до будущаго сейма. Настаивая на прежнемъ обвиненіи, жалобщики и позываютъ Потѣя вторично на сеймъ, имѣющій открыться 9 февраля 1600 года, при чемъ заявляютъ, что подробнѣе и обстоятельнѣе обвиненіе будетъ изложено во время самаго суда.

Позывная грамота на сеймовый судъ вручена была вознымъ Валецкимъ Потѣю лично 28 декабря 1599 года въ им. Рожанцѣ, причемъ въ позовѣ ему объявлено, что онъ позванъ на судъ по обвиненію въ томъ, что онъ, безъ воли и вѣдома православныхъ, призналъ власть папы и осмѣливается, вопреки правамъ, привилегіямъ и конфедераціи, владѣть и распоряжаться митрополіей, епископствомъ и ихъ имѣніями.

Позывная грамота Терлецкому вручена вознымъ Кондратомъ Прушинскимъ, въ присутствіи шляхтичей Якова Гноенскаго и Христофора Поплавскаго, 23 декабря 1599 года, причемъ ему объявлено то же, что и Потѣю. Одновременно съ этимъ позовомъ, Терлецкому врученъ былъ и другой позовъ— на сеймовый судъ по обвиненію его въ убійствѣ православнаго священника чернчицкаго Стефана Добринскаго.

Дѣло это [2]) возникло такимъ образомъ. 13 декабря 1597 года пропалъ безъ вѣсти священникъ села Чернчицъ (им. кн. К. Острожскаго) Стефанъ Добринскій. Онъ былъ въ этотъ день въ Луцкѣ, поздно вечеромъ вмѣстѣ съ кузнецомъ Павломъ вышелъ изъ города домой [3]). Въ мартѣ 1598 года най-

---

[1]) Тутъ въ позывной грамотѣ явная неточность: на сеймовый судъ въ 1598 году Потѣя не привлекали и не могли привлекать за занятіе имъ кіевской митрополіи.

[2]) Дѣло это разсказано въ общихъ чертахъ въ Перестрогѣ.

[3]) Арх. Юго-Зап. Рос., ч. 1, т. VI, 200—201, № 81, объявленіе урядника кн. Острожскаго объ исчезновеніи свящ. Добринскаго (отъ 15 дек. 1597 г.).

дено тѣло кузнеца въ р. Стыри, а 9 апрѣля того же года найдено въ ней и тѣло священника. Подозрѣніе въ утопленіи кузнеца и священника пало на владыку Терлецкаго, питавшаго давно ненависть къ священнику Добринскому за его отказъ принять унію. Подозрѣніе это возникло въ первые же дни послѣ исчезновенія священника. Братъ утопленнаго священника Николай Добринскій возбудилъ дѣло (26 авг. 1598 г.) противъ Терлецкаго въ луцкомъ гродскомъ судѣ, обвиняя его въ томъ, что онъ подослалъ своихъ слугъ схватить въ Луцкѣ его брата-священника и затѣмъ лишилъ его жизни, спустивши подъ ледъ въ р. Стырь. Дѣло разсматривалось въ судѣ 12 октября 1598 года. Обвиняемый на судѣ доказывалъ, что это дѣло гродскому суду не подсудно и аппелировалъ къ суду трибунала. Когда судъ аппеляціи не принялъ, уполномоченный обвиняемаго вышелъ изъ суда. Тѣмъ не менѣе гродскій судъ произвелъ дознаніе по этому дѣлу [1]). Вмѣстѣ съ обвиненіемъ Терлецкаго, возбуждено было Николаемъ Добринскимъ обвиненіе въ соучастіи въ преступленіи противъ бывшаго епископскаго слуги дьяка Демьяна (28 авг.). Дѣло разсматривалось въ томъ же луцкомъ гродскомъ судѣ 16 октября 1598 года. Дьякъ Демьянъ далъ на судѣ весьма существенныя по дѣлу показанія. Онъ показалъ, что владыка Терлецкій давно питалъ вражду къ черничцкому попу, приказывалъ, чтобы никто къ нему не ходилъ и св. таинъ отъ него не принималъ, и поручилъ ему записывать всѣхъ, кто къ попу ходитъ. 13 декабря 1597 г. Терлецкій, узнавши, что попъ находится въ Луцкѣ, послалъ Демьяна и Марка прослѣдить его. Когда они донесли владыкѣ о мѣстонахожденіи попа, онъ послалъ ихъ и еще нѣсколькихъ слугъ своихъ за попомъ. Пьяный попъ не хотѣлъ идти къ владыкѣ; но они его притащили къ нему силой. Когда попа привели къ владыкѣ въ компату, Демьяну и Марку велѣно идти къ себѣ домой; остальные же остались въ комнатѣ. Что произошло дальше, Демьянъ сказалъ, что не знаетъ. На другой день, когда прошелъ въ народѣ слухъ, что попъ пропалъ, и когда за обѣдомъ сказали объ этомъ Терлецкому, онъ замѣтилъ: «Ото проклятство Берестейске и молитвы наши его побили!», а потомъ прибавилъ: «Ахъте мни, ахъте мни! Люди змовятъ,

---

[1]) Ibid., 231—235, № 94.

же владыка попа втопилъ!» [1]). Въ какомъ положеніи послѣ октябрьскаго процесса находилось это дѣло — неизвѣстно. 23 декабря 1599 г. какъ мы уже сказали выше, Николай Добринскій позвалъ Терлецкаго на сеймовый судъ [2]).

На русскихъ сеймикахъ, предшествовавшихъ варшавскому сейму 1600 года, вопросъ о дальнѣйшей борьбѣ съ уніей, кажется, не былъ предметомъ спеціальнаго обсужденія. По крайней мѣрѣ, это можно сказать о волынскомъ сеймикѣ на основаніи письма кн. Острожскаго къ львовскому братству (отъ 17 мая 1600 г. [3]). Изъ этого письма прежде всего видно, что королевскимъ предложеніемъ, разосланнымъ на сеймики, рекомендовалось шляхтѣ обсудить только вопросъ «о небезпеченствѣ коронномъ, которое заходитъ немало зо всѣхъ сторонъ»; внутреннихъ же вопросовъ («о успокоенью ростырковъ домовыхъ») не велѣно было поднимать. При томъ же волынскій сеймикъ на этотъ разъ прошелъ какъ-то необычно («не звыклымъ торомъ... стался» [4]). По этимъ причинамъ шляхта на луцкомъ сеймикѣ, по объясненію кн. Острожскаго, не нашла удобнымъ возбуждать какихъ-либо другихъ вопросовъ («такихъ справъ втручати»), кромѣ вопроса объ оборонѣ государства... Къ этому нужно прибавить, что борьба съ уніей еще передъ сеймомъ 1598 года православною шляхтою перенесена была на почву судебнаго сеймоваго процесса, и извѣстные намъ постановленія волынскаго сеймика, предшествовавшаго сейму 1598 года, по поводу этого процесса сохраняли свою силу [5]).

---

[1]) Ibid., 235 -239, № 95. Ср. 223—224, № 90.

[2]) Ibid., 279, № 110.

[3]) „Акты Зап. Рос.", IV, 238—239, № 152.

[4]) Кн. Острожскій черезъ особаго посланца извѣстилъ Христ. Радзивила о томъ, что произошло на сеймикѣ въ Луцкѣ (Сб. писемъ кн. Острожск., цитированный выше, л. 63, отъ 17 янв. 1600 г.).

[5]) Между тѣмъ православное львовское братство еще 16 ноября 1599 г. въ посланіи къ виленскому братству писало: „Слышно, ижъ сеймъ почнется февруарія, на которомъ сеймѣ подобаетъ всимъ посломъ быти съ каждого повѣту, такъ отъ шляхты якъ тыжъ и отъ мѣщанъ, оповѣдаючи кривды своѣ; для того жъ потреба по мѣстѣхъ предъ часомъ складки чинити и пословъ обирати конечно. Поспѣшайте всѣ. Подобаетъ на томъ сеймѣ и отъ духовной зверхности нашое посломъ отъ патріарха приспѣти, или самъ патріархъ ве-

Сеймъ открылся въ Варшавѣ въ назначенное время, 9 февраля 1600 года. Уже мѣсяцъ спустя послѣ его открытія, примасъ Карнковскій (не присутствовавшій на сеймѣ) писалъ Льву Сапѣгѣ: «очень прискорбно мнѣ, что, какъ слышу, къ нуждамъ и дѣламъ государства (на сеймѣ) относятся холодно» [1])... На сеймѣ 1600 года вопросъ о виленскомъ бискупѣ, какъ и на предыдущихъ сеймахъ, служилъ причиной многихъ пререканій: изъ-за него часть земскихъ пословъ великаго княжества Литовскаго совсѣмъ оставила сеймъ, уѣхала съ него съ протестаціями, не соглашаясь ни на какія денежныя ассигнованія [2]). Въ концѣ концовъ, варшавскій сеймъ 1600 года былъ разорванъ. Послы разъѣхались безъ всякаго постановленія о общественныхъ нуждахъ, и государство оставлено на произволъ судьбы (bez opatrzenia [3]). Сеймъ окончился 22 марта 1600 года [4]).

Мы не знаемъ, какое участіе принимали православные послы въ дѣятельности сейма, въ частности въ его разрывѣ. Главный интересъ для нихъ теперь былъ не въ сеймѣ, а собственно въ такъ называемомъ сеймовымъ судѣ, которому предстояло рѣшить ихъ процессъ съ епископами-уніатами. Уже 13 февраля львовскіе братчики, находившіеся въ Варшавѣ, писали во Львовъ: «Владыкове водле позву на позовъ отповѣдати приезжають. Луцкій южъ есть, а княжа Его М. будетъ. Панъ староста львовскій есть и видилисмося съ нимъ, и ласковъ ся ставитъ, и всѣ пословъ ласкаве ставилися и всѣ

длугъ повинности своее навѣдитъ насъ: только мы будемъ готовы (Акты Зап. Рос., IV, 201—202, № 146).

[1]) Arch. d. Sap., I, 234, № 281.

[2]) Ibid., 235, № 283, письмо Л. Сапѣги къ Христ. Радзивилу отъ 7 апр. 1600 г. По вопросу о виленскомъ бискупѣ король въ концѣ концовъ долженъ былъ уступить, и уже 21 апр. 1600 г. виленскій каѳедральный капитулъ получилъ отъ Сигизмунда увѣдомленіе о номинаціи имъ виленскаго каѳедральнаго кустоса Бенедикта Войны на каѳедру виленскаго бискупа. Капитулъ и избралъ его 26 апр. 1600 года. (Описаніе рукописнаго отдѣленія Вилен. Публ. Библіотеки, Вильна, 1895. I, 74. Wypis z protokołow kapityly Wileńskiey).

[3]). Arch. d. Sap. I, 249, № 302, письмо Сигизмунда къ Л. Сапѣгѣ, отъ 25 авг. 1600 г. Ср. 253, № 308, отъ 30 окт. 1600 г.

[4]) Scriptores, X, 4. Consultabantur de rebus Sueticis juvandis et de nonnullis aliis, sed nulla secuta est conclusio.

згодилися на то, абы процесъ релии кгрецкое на мѣстцу своемъ зосталъ» [1]).

Въ польской исторической литературѣ не совсѣмъ еще выяснено, что такое представлялъ собою сеймовый судъ въ интересующую насъ эпоху, изъ кого онъ состоялъ и какъ происходилъ. Новѣйшій историкъ польскаго сейма, проф. Павинскій совсѣмъ не коснулся исторіи сеймоваго суда въ Польшѣ. По необходимости приходится за справкой по этому вопросу обратиться къ наиболѣе компетентному изъ старыхъ польскихъ историковъ-юристовъ, Ленгниху [2]). По его словамъ, уже въ древнія времена король производилъ сеймовый судъ (judicia comitialia) совмѣстно съ сенаторами (senatoribus assidentibus). Когда, продолжаетъ онъ, въ царствованіе Стефана Баторія послы стали требовать, чтобы имъ позволено было въ дѣлахъ объ оскорбленіи величества (in majestatis crimine) избирать изъ своей среды нѣсколькихъ пословъ, которые бы вмѣстѣ съ сенаторами подавали голосъ (sententias dicerent), это ихъ требованіе, какъ новое, было отвергнуто, потому что разборъ дѣла (cognitio) принадлежитъ королю и однимъ только сенаторамъ. Это опредѣленіе измѣнено лишь въ 1588 году, когда въ дѣлахъ объ оскорленіи величества и объ измѣнѣ [3]) присоединены къ сенаторамъ восемь пословъ. Для разнаго рода другихъ дѣлъ, уголовныхъ и гражданскихъ, новый порядокъ сеймоваго судопроизводства окончательно установленъ конституціей сейма

---

[1]) Голубевъ, П. Могила, прил., 165—166.

[2]) Ius publicum Regni Poloni, t. II, p. 358 — 359, Gedani, 1746.

[3]) Подъ конституцію краковскаго сейма 1588 г. de crimine perduellionis вполнѣ подходило дѣло экзарха Никифора: gdyby kto czynił bunty przeciwko Rzeczypospolitey porozumiewając się z nieprzyjacielem koronnym, wynosił tajemnice. Rzptey zwierzone nieprzyjacielowi koronnemu.. wzruszał pacta et foedera z postonnemi pany... albo ktòry kolwiek inny występek popełnił, ktòry by właśnie buł contra Rempublicam. (Vol. leg., II, 252). Такой судъ по этой конституціи имѣлъ мѣсто, конечно, только въ примѣненіи къ виновному шляхтичу... Вѣроятно, князь Острожскій, явившись по дѣлу Никифора въ посольскую избу (8 марта 1597 г.), просилъ ея ходатайства передъ королемъ о такомъ именно (съ участіемъ земскихъ пословъ) судѣ надъ нимъ. Не даромъ державшіе сторону князя послы указывали въ избѣ своимъ коллегамъ, что Никифоръ, хотя и иностранецъ, но онъ шляхтичъ, слѣд. пользуется всѣми правами.

1611 года [1]). Такимъ образомъ дѣло православной шляхты съ Потѣемъ и Терлецкимъ должно было поступить собственно на судъ короля и сената. Посольская изба въ данномъ случаѣ могла имѣть только, такъ сказать, нравственный контроль надъ судомъ. Само самой разумѣется, что судъ короля и сената во время сейма могъ функціонировать только до тѣхъ поръ, пока продолжался сеймъ. Поэтому-то и въ позывныхъ къ сеймовому суду грамотахъ иногда прямо писалось, что обвиняемый долженъ явиться на судъ не только передъ королемъ и панами радами, но и передъ «всѣми станы, до сойму належачими» [2]).

Единственнымъ современнымъ историческимъ памятникомъ сеймовой борьбы 1600 года служитъ изданная 16 марта 1600 года Сигизмундомъ грамота [3]) о рѣшеніи сеймоваго суда по дѣлу православной шляхты съ Потѣемъ и Терлецкимъ. Въ этой грамотѣ прежде всего заявлено, что нѣкоторые люди греческой религіи, не желая вступить въ унію съ римскою церковію, отдѣлились отъ своихъ духовныхъ начальниковъ и изъ-за этого вступили съ ними въ споры и пререканія („въ контроверсіи и трудности"), съ которыми они уже обращались къ королю уже на прошломъ сеймѣ (1598 г.). Король, продолжаетъ грамота, по причинѣ сильнаго накопленія дѣлъ („про навальность") на томъ сеймѣ не имѣя возможности заняться этимъ дѣломъ, отложилъ его до настоящаго сейма и вмѣстѣ съ тѣмъ пріостановилъ судебные процессы, которые возникли между ними... Изъ дальнѣйшаго изложенія дѣла въ грамотѣ видно, что на варшавскомъ сеймѣ 1600 года земскіе послы кіевскаго и волынскаго воеводствъ обратились къ королю и сенату съ просьбой, чтобы онъ разсмотрѣлъ, согласно обѣщанію, дѣло ихъ съ кіевскимъ митрополитомъ Ипатіемъ Потѣемъ и епископомъ луцкимъ и острожскимъ Кирилломъ Терлецкимъ [4]). Король, желая все это

---

[1]) Vol. leg., III, (35—40).

[2]) Напр. въ позывной грамотѣ Потѣю отъ 30 янв. 1598 г., въ донесеніи о врученіи позова Терлецкому отъ 28 февр. 1598 г., въ позовѣ Терлецкому по дѣлу его съ Балабаномъ отъ 30 янв. 1598 г.; въ остальныхъ, упомянутыхъ выше, позовахъ и донесеніяхъ (четырехъ) о „всѣхъ станахъ, до сойму належачихъ" не упомянуто.

[3]) Акты Зап. Рос., IV, 236—237, № 150.

[4]) Краткое изложеніе того же процесса находится въ рѣчи

успокоить, назначилъ, по ихъ просьбѣ, 15 марта для разбора дѣла.

15 марта и въ другіе дни [1]), по словамъ оффиціальнаго судебнаго рѣшенія, митрополитъ кіевскій и епископъ луцкій указывали на то, что настоящее дѣло, какъ дѣло духовное, сеймовому суду не подсудно („о речи таковые духовные не маютъ форумъ у суду нашого"), такъ какъ оно, согласно Божьему, государственному и всякимъ христіанскимъ законамъ, подлежитъ только духовному суду [2]). Утверждая свою неподсудность сеймовому суду, Потѣй и Терлецкій не потому, что они подсудны, а просто желая показать свою невинность, объяснили королю и сенаторамъ, что сначала самъ Господь и Спаситель основалъ одну церковь изъ всѣхъ народовъ и всѣхъ странъ свѣта, и это единство церкви долгое время продолжалось. Поэтому то и даны Владиславомъ, королемъ польскимъ и венгерскимъ, великія вольности людямъ греческой религіи, духовнымъ и свѣтскимъ, утвержденныя потомъ королями Александромъ и Сигизмундомъ I (при этомъ предъявили имъ самыя грамоты). Но такъ какъ потомъ вышло какое-то въ этомъ нерадѣніе („якоесь занедбанье"), то они съ своимъ начальникомъ, покойнымъ кіевскимъ митрополитомъ Михаиломъ Рагозой, не что-либо новое предприняли и въ этомъ дѣлѣ святого единства не совершили ничего противнаго ни закону Божьему, ни закону государственному, ни канонамъ и правиламъ свв. отцовъ, ни стародавнему обычаю;

уполномоченнаго Потѣя (въ дѣлѣ его съ виленскимъ протопопомъ Жашковскимъ, разбиравшемся въ королевскомъ судѣ въ 1609 г.). Тутъ находимъ и нѣкоторыя новыя подробности: на сеймѣ поддерживали процессъ противъ Потѣя „*нѣкоторые* изъ воеводствъ кіевскаго, волынскаго, *браславскаго и великаго княжества литовскаго* обыватели *и братства церковные и людъ посполитый*" (Вилен. Арх. Сборн., VI, 150, № 71).

[1]) „инших дней".—Непонятно, что судъ этимъ хотѣлъ сказать.

[2]) Судъ, въ лицѣ Сигизмунда и сената, призналъ эту точку зрѣнія на дѣло вѣрной. Но отдавалъ ли онъ себѣ отчетъ о томъ, какому же именно духовному суду могъ подлежать разборъ дѣла между православной паствой и измѣнившими православію іерархами, слѣд. между людьми разныхъ уже вѣроисповѣданій? И Сигизмундъ, и сенатъ, вѣроятно, сознавали, что именно для духовнаго суда тутъ не было мѣста, и тѣмъ не менѣе рады были съ виду якобы и благовидному отводу обвиняемой стороны.

они только вернулись къ давнимъ вещамъ, установленнымъ и принятымъ ихъ первыми святыми патріархами, не желая оставаться къ отщепенствѣ, а желая пребывать въ единствѣ дома Божьяго. Такимъ образомъ іерархи-родоначальники западнорусской церковной уніи всю свою защиту построили на томъ, что эта унія — дѣло не новое въ Западной Руси, что они только возобновили ее, позабытую. Они нашли для себя удобнымъ совсѣмъ игнорировать главное обвиненіе, выставленное противъ нихъ бывшею ихъ паствою, именно, что они все это дѣло церковной уніи сдѣлали, что они его вновь подняли (если бы и сдѣлать имъ эту историческую уступку) и сдѣлали *самовольно*, безъ согласія людей греческой вѣры и этимъ совершенно попрали естественное право ихъ на свободу совѣсти, гарантированное къ тому же въ Польшѣ и особыми законами. По этому пункту обвиненія, составлявшему содержаніе позывныхъ грамотъ, они ни слова не сказали въ свое оправданіе, потому что ничего и не могли сказать. Тѣмъ не менѣе Сигизмундъ съ сенаторами нашли ихъ оправданіе вполнѣ достаточнымъ для своей цѣли, признали, что они „поступокъ свой слушный во всемъ указали“.

Что же возразили Потѣю и Терлецкому православные? Служащая намъ матеріаломъ судебная грамота на этотъ вопросъ отвѣчаетъ такъ: „а къ тому жъ бачучи, ижъ сторона противная поводовая, позвавши ихъ о то передъ насъ на соймъ, ничого противного на нихъ не показуетъ, ани попираетъ и овшемъ тоѣ справы отбѣгаетъ“, — т. е. православная сторона ничего не возражала, обвиненія не поддерживала и даже присутствовать при разборѣ дѣла не пожелала. Два мѣсяца спустя послѣ разбора дѣла князь Острожскій писалъ по поводу интересующаго насъ рѣшенія сеймоваго суда, что оно состоялось „безъ бытности и вѣдомости и насъ и пословъ нашихъ“, а потому называетъ это рѣшеніе „намъ барзо и праву посполитому, а большъ справедливости святой противнымъ“. Изъ сопоставленія обоихъ этихъ свидѣтельствъ ясно, что рѣшеніе сеймоваго суда по дѣлу Потѣя и Терлецкаго состоялось въ отсутствіе представителей православной, обвинявшей ихъ, стороны. Укорительное по адресу суда замѣчаніе кн. Острожскаго даетъ нѣкоторое основаніе думать, что какъ будто судомъ приняты были какія-то мѣры для того, чтобы уполномоченнные обвиненія при разборѣ дѣла не присутствовали и даже не знали о немъ. Самое вѣроятное пред-

положеніе, что князь Острожскій и православные послы во время разбора дѣла уже оставили Варшаву.

Рѣшеніе суда объявлено во всеобщее свѣдѣніе 16 марта 1600 года. Митрополитъ Потѣй и епископъ луцкій Терлецкій этимъ рѣшеніемъ признаны и объявлены свободными на всегда („вѣчнѣ") отъ подобныхъ позововъ и отъ обвиненій, изложенныхъ въ нихъ, и отъ всякаго притѣсненія („пренагабанья)" противной стороны. Какъ истинные іерархи греческой религіи, они имѣютъ право занимать свои настоящія духовныя должности и всячески пользоваться ими („держати, уживати, рядити и справовати"), согласно съ древними обычаями и обрядами греческой церкви. Не только Потѣй и Терлецкій, но и другіе епископы и всѣ духовные, принявшіе унію, тѣмъ же рѣшеніемъ сеймоваго суда подтверждены во всѣхъ занимаемыхъ ими должностяхъ и соединенныхъ съ ними правахъ и преимуществахъ.

Такъ кончилась грандіозная тяжба православной русской шляхты съ принявшей унію іерархіей! Отъ сеймоваго суда въ тогдашнемъ его составѣ другого рѣшенія и ожидать было трудно. Сигизмундъ съ польскимъ сенатомъ съ самаго начала уніи держали крѣпко въ своихъ рукахъ всѣ нити этого дѣла. Уже въ 1594 году сенатъ былъ посвященъ въ дѣло уніи и стоялъ вполнѣ на ея сторонѣ. Припомнимъ, что и первое „соглашеніе духовенства латинскаго и русскаго при посредствѣ Кирилла Терлецкаго" (въ началѣ 1595 г.) состоялось „съ вѣдома пановъ сенаторовъ". Чѣмъ дольше царствовалъ Сигизмундъ, тѣмъ больше пополнялся сенатъ людьми латинской вѣры. Нужно и то имѣть въ виду, что въ сенатѣ судебныя дѣла рѣшались не единогласно, а по большинству голосовъ... При такомъ положеніи дѣла, нравственное давленіе, которое одно только и могла оказать посольская изба на сеймовый судъ, должно было бы быть весьма сильнымъ, чтобы подѣйствовавать на короля-творца уніи и на большинство сенаторовъ—давнихъ его въ этомъ дѣлѣ соработниковъ. Но могли ли православные послы добиться отъ посольской избы мощнаго нравственнаго воздѣйствія на „сеймовый" судъ въ своемъ процессѣ съ уніатскими іерархами? На прежнихъ сеймахъ о латинско-польское большинство посольской избы всякій разъ разбивались всѣ усилія православныхъ пословъ отстоять свои попранныя религіозныя права на сеймѣ. Тоже произошло, очевидно, и на сеймѣ 1600 года.

О томъ, разсматривалось ли сеймовымъ судомъ дѣло объ утопленіи Терлецкимъ православнаго священника Стефана Добринскаго по жалобѣ его брата Николая Добринскаго, — нѣтъ никакихъ точныхъ свѣдѣній [1]). По всей вѣроятности, это дѣло судомъ и не разсматривалось. Можетъ быть разрывъ сейма далъ правительству удобный предлогъ объявить, что до разсмотрѣнія его очередь не дошла. Не разсмотрѣно было сеймовымъ судомъ и дѣло львовскаго православнаго братства съ львовскимъ городскимъ магистратомъ, состоявшимъ изъ латинянъ и страшно въ эту пору нарушавшимъ и религіозныя, и гражданскія права православнаго населенія Львова. Весьма интересно для характеристики польскаго сейма той же эпохи письмо къ львовскому братству, писанное въ самомъ началѣ сейма 1600 года (13 февр.) нѣсколькими львовскими братчиками изъ Варшавы. Братчики пишутъ, что они получили присланные имъ братствомъ 644 золотыхъ и 9 грошей; но денегъ этихъ для нихъ не хватитъ, хотя они тратятъ ихъ только «на дары и потребы принайнужнѣйшіе, безъ которыхъ ся необыйдемъ жаднымъ способомъ въ колко персонахъ, тому належачихъ. А такъ просимъ отъ Господа Бога всѣхъ васъ выкупаты сами себе, потомство, жоны и дѣти и пріятели свои съ тое египетское неволи. Набывайте якъ набольшей можете, складайтежъ, брѣте а шлѣте на окупъ. А бовѣмъ на томъ свѣтѣ и часъ нынешній належитъ, безъ стыду цѣнятъ правду, штося листомъ доверяти не годитъ»... Далѣе въ томъ же письмѣ братчики пишутъ, что панъ инстигаторъ (т. е. прокуроръ) настойчиво требуетъ обѣщанныхъ ему еще во Львовѣ ста червонныхъ, панъ Свошовскій проситъ еще восемьдесятъ талеровъ (двадцать ему уже дано); инымъ, по недостатку денегъ, ничего еще не обѣщали, но дать непремѣнно нужно... По полученіи во Львовѣ письма изъ Варшавы, оно прочитано было на братской сходкѣ, и на ней рѣшено сдѣ-

---

[1]) Авторъ Перестроги передаетъ слѣд. подробности: послы обращались къ королю на сеймѣ съ просьбой, чтобы онъ разобралъ это дѣло; король согласился; уніатскіе же епископы, чтобы затормозить это дѣло сами написали на себя позовныя грамоты со стороны православныхъ къ сеймовому суду по обвиненію въ незаконномъ удержаніи церковныхъ должностей и пользованіи церковными имуществами. Но уніатскимъ епископамъ, какъ мы знаемъ, не было надобности прибѣгать къ сочиненію позывныхъ грамотъ...

лать нужный для дѣла заемъ. На другой день отослано въ Варшаву 1450 польскихъ золотыхъ. Не смотря на большія затраты львовскаго братства, дѣло его съ магистратомъ было отложено [1]... Спустя два мѣсяца послѣ сейма, князь Острожскій въ цитированномъ выше письмѣ его (отъ 17 мая 1600 г.) утѣшалъ львовскихъ братчиковъ только тѣмъ, что не имъ однимъ (безправнымъ мѣщанамъ!), но и «намъ всѣмъ» (т. е. православной шляхтѣ) дѣлаются обиды и насилія. Плохое утѣшеніе! Впрочемъ, Острожскій высказывалъ еще надежду, что на будущемъ сеймѣ православные послы поддержатъ львовское братство [2].

Опредѣленіемъ сеймоваго суда 16 марта 1600 года не только разъ навсегда данъ отпоръ нападеніямъ православной стороны на принявшихъ унію митрополита, епископовъ и прочее духовенство (такъ по крайней мѣрѣ долженъ былъ смотрѣть на дѣло постановившій это опредѣленіе судъ), но и положено формально начало наступательнымъ дѣйствіемъ уніатскихъ властей противъ православныхъ, которыми такую печальную извѣстность и стяжалъ себѣ новый уніатскій митрополитъ Потѣй. Опредѣленіемъ 16 марта возстановлено теченіе всѣхъ судебныхъ процессовъ, возникшихъ между уніатами и православными, пріостановленное универсаломъ 13 апрѣля 1598 года [3]. Въ виду новаго оффиціальнаго подтвержденія сеймовымъ судомъ законности уніи и уніатской іерархіи, исходъ этихъ процессовъ, по крайней мѣрѣ съ точки зрѣнія центральной административной власти, долженъ былъ представляться предрѣшеннымъ уже напередъ, разъ уніаты, въ частности всѣ уніатскія власти признаны существующими на законномъ основаніи, а православная сторона — признана незаконно возстающею противъ правомѣрнаго порядка вещей.

Все это, прежде всего, отразилось на извѣстномъ намъ дѣлѣ православнаго архимандрита Гедеона Балабана съ уніатскимъ епископомъ Терлецкимъ изъ-за обладанія Жидичинскимъ монастыремъ. Пріостановленные универсаломъ 13 апрѣля 1598 года въ своемъ исполненіи судебные декреты противъ

---

[1] Голубевъ, П. Могила, прил., 164 — 167, № 20.

[2] Акты Зап. Рос., IV, 238—239, № 152.

[3] „а декреты, процессы и поступки правные въ духовныхъ и свѣтскихъ справахъ, которые до теперешняго только сойму завѣшены листомъ нашимъ были... ворочаются до первыхъ стопневъ своихъ, такъ и мы оные ворочаемо“...

Балабана королевскаго задворнаго суда (отъ 21 ноября 1597 и 21 февраля 1598 г.) опять теперь вступили въ законную силу. Терлецкій возобновилъ процессъ противъ Балабана въ королевскомъ задворномъ судѣ, обвиняя его въ дальнѣйшемъ сопротивленіи королевскому опредѣленію объ отобраніи отъ него монастыря и изгнаніи его изъ отечества за неповиновеніе. 23 апрѣля 1600 года Сигизмундъ издалъ универсалъ ко всѣмъ начальствующимъ лицамъ въ государствѣ о томъ, чтобы они оказали свое содѣйствіе епископу Терлецкому въ дѣлѣ приведенія въ исполненіе прежнихъ королевскихъ декретовъ объ отобраніи монастыря у Балабана и банниціи его («где бы одно колвекъ и подъ которымъ колвекъ правомъ тот Болобанъ пристегнен и реквированъ был, абы... на томъ Болобанѐ самои особе и на добрах его вшелякихъ лежачих и рухомых екзекуцыю скутечную и неотвлочную... учинили и выконали») [1].

Къ тому времени, когда осуществленъ былъ наконецъ давній польско-латинскій проектъ западно-русской церковной уніи, эпоха временнаго упадка и слабости р.-католичества въ Польшѣ сравнительно давно уже миновала. Съ половины шестидесятыхъ годовъ XVI вѣка повѣяло въ Польшѣ, Литвѣ и Западной Руси реакціоннымъ духомъ. Въ царствованіе Стефана Баторія реакціонное движеніе возрождавшагося латинства достигло уже весьма внушительныхъ размѣровъ. Оно успѣло уже нанести рѣшительный ударъ и протестантизму и національно-либеральному направленію въ самомъ польскомъ католичествѣ. Извѣстно, что въ это же царствованіе Поссевинъ и Скарга заговорили и о церковной уніи привославной Руси съ Римомъ... Со вступленіемъ на польскій престолъ Сигизмунда Вазы для римско-католической реакціи въ литовско-польскомъ государствѣ наступила пора самыхъ смѣлыхъ надеждъ и ожиданій, самыхъ широкихъ замысловъ и увлеченій. Въ эту эпоху расцвѣта р.-католической реакціи въ Польшѣ и состоялась пресловутая брестская церковная унія, какъ дѣло по преимуществу высшей польской государственной власти, и притомъ состоялось рядомъ или въ дополненіе къ ея попыткѣ включить Польшу въ папско-габсбургскую «христіанскую» лигу, а также воспользоваться силами Польши въ видахъ реставраціи р.-католической церкви въ Швеціи. Само собой разумѣется, что приписывая иниціативу дѣла уніи дѣятелемъ рим.-католической реакціи, мы не от-

---

[1]) Арх. Юго-Зап. Рос., ч. I, т. VI, 284—285, № 113.



рицаемъ всей важности въ данномъ случаѣ тѣхъ благопріятныхъ для этого дѣла обстоятельствъ, которыя они нашли въ крайнемъ внутреннемъ разстройствѣ въ то время западнорусской православной церкви, въ частности въ антагонизмѣ высшей церковной іерархіи и мірянъ, сконцентрировавшихся въ церковныя братства. Но эта была лишь удобная почва, на которой зерно церковной уніи во всякомъ случаѣ не самозародилось.

Но говоря о польской высшей государственной власти, всегда приходится различать три элемента этой власти — короля, сенатъ и посольскую избу. О томъ, — что Сигизмундъ III все, что только могъ, дѣлалъ въ интересахъ уніи, или — по крайней мѣрѣ—пылалъ желаніемъ дѣлать—едва ли кто спорить станетъ. Самъ онъ неоднократно заявлялъ въ своихъ указахъ и грамотахъ о трудахъ, поднятыхъ имъ въ этомъ дѣлѣ. Даже уніатскіе историки новѣйшіе, весьма старательно разъясняющіе разныя внутреннія настроенія западнорусской православной церкви, какъ главную причину зарожденія идеи уніи въ головахъ ея высшихъ іерарховъ, отдаютъ полную дань уваженія ревности и усердію Сигизмунда въ этомъ дѣлѣ. Они даже попрекаютъ въ данномъ случаѣ Сигизмундомъ польское латинское духовенство, не всегда ему соревновавшее. Польскій сенатъ, какъ мы уже сказали выше, съ самаго же начала принималъ дѣятельное участіе въ рѣшеніи вопроса о церковной уніи, въ выработкѣ самыхъ условій ея заключенія. Въ тѣхъ немногихъ случаяхъ, когда ему въ интересовавшую насъ эпоху сеймовой борьбы приходилось высказаться открыто, онъ всегда дѣйствовалъ въ униссонъ съ королемъ. Въ дѣлѣ экзарха Никифора большинство сената оказалось по отношенію къ нему даже болѣе враждебно настроеннымъ, чѣмъ самъ Сигизмундъ. Первая эпоха сеймовой борьбы православныхъ изъ-за уніи закончилась такимъ рѣшительнымъ приговоромъ въ ея пользу именно благодаря солидарности короля и сената. Не даромъ въ глазахъ послѣдующихъ уніатскихъ поколѣній эти первые годы насажденія и утвержденія уніи рисовались, какъ время особенно выдающагося усердія къ ея интересамъ не только короля, но и сенаторовъ [1]).

---

[1]) Cum lacrimis revocamus nobis in memoriam fevorem catolicorum praesertim initio unionis, ac praesertim cardinalis Macejovii, qui transigebant omnia nostra negotia nobis non laborantibus, quandoque non scientibus (Herasiewicz, 263—264).

Посольская изба сейма, — третій необходимый элементъ верховной политической власти въ литовско-польскомъ государствѣ, — была вмѣстѣ съ тѣмъ выразительницей мысли и воли всего шляхетскаго сословія этого государства, — единственнаго сословія, пользовавшагося политическими правами. Голосъ посольской избы по этой причинѣ представляетъ для историка особенный интересъ. Посольская изба въ интересовавшую насъ эпоху, какъ мы видѣли, сильно расходилась съ королемъ по нѣкоторымъ пунктамъ его католическо-реакціонной политики и успѣла поставить тутъ на своемъ. Она не дала согласія на вступленіе Польши въ антитурецкую лигу. Она не оказала королю надлежащей поддержки въ его шведской политикѣ. Но не то мы видимъ въ ея отношеніяхъ къ уніатскому вопросу, хотя этотъ вопросъ внесенъ былъ первоначально православными послами на сеймъ въ наиболѣе, такъ сказать, шляхетской формѣ, въ видѣ жалобы на нарушеніе религіозныхъ правъ и вольностей православной шляхты, гарантированныхъ въ частности знаменитой варшавской конфедераціей 1573 года. Посольская изба, т. е. польско-латинское большинство ея, не пожелала оказать православнымъ посламъ поддержки въ возстановленіи попранныхъ правъ ихъ религіозной свободы. Особенно это ясно обнаружилось на сеймѣ 1597 года. Ни по общему уніатскому вопросу, ни по вопросу о судѣ надъ Никифоромъ, поддержки православнымъ оказано не было. Поэтому-то король и могъ такъ пренебрежительно третировать на этомъ сеймѣ просьбы и требованія православныхъ пословъ. Конечно, въ рукахъ православныхъ пословъ было могущественное средство заставить сеймовое большинство преклониться передъ своей волей. Они, какъ мы видѣли, и разорвали сеймъ 1596 года, а также (вмѣстѣ съ другими) и сеймъ 1597 года. Но польское большинство сейма, надо думать, хорошо понимало преимущество своего фактическаго положенія въ виду обычныхъ враговъ государства — татаръ и турокъ: разрывъ сейма, т. е. отказъ правительству въ денежныхъ рессурсахъ на отраженіе этой внѣшней опасности, болѣе всего чувствителенъ былъ въ своихъ практическихъ послѣдствіяхъ для шляхты южнорусской, т. е. православной, ведшей борьбу противъ уніи. Когда дѣло получило нѣсколько иной оборотъ, напр. на сеймѣ 1598 г., въ виду возможности столкновенія со Швеціей, посольская изба находила возможнымъ болѣе серьезно относиться (хотя

для виду) къ требованіямъ православныхъ пословъ. Въ окончательномъ исходѣ сеймовой борьбы изъ за уніи, на сеймѣ 1600 года, посольская изба не оказала нравственнаго воздѣйствія на судъ короля и сената въ интересахъ справедливости, бывшей на сторонѣ православныхъ. Такимъ образомъ мы, кажется, не погрѣшимъ противъ истины, если скажемъ, что въ первую эпоху сеймовой борьбы изъ за уніи (до 1600 г.) и посольская изба не обнаружила охоты противиться совершившемуся уже факту церковной западно-русской уніи. Реакціонная волна возродившагося ультрамонтантства, очевидно, вполнѣ захватила уже польскую шляхту. Эпоха реформаціонныхъ увлеченій стала для нея уже печальнымъ воспоминаніемъ минувшихъ дней, и на сеймахъ нашей эпохи противъ православныхъ и протестантскихъ пословъ не мало уже дѣйствовало людей, возвращенныхъ іезуитами въ лоно латинской церкви изъ «ереси», или пріобрѣтенныхъ ими изъ «схизмы» (православныхъ, совратившихся раньше въ протестантство).

Борьба православныхъ дворянъ противъ уніи на сеймахъ, непосредственно слѣдовавшихъ за ея провозглашеніемъ, ни къ какимъ положительнымъ результатамъ, въ благопріятномъ для православной церкви смыслѣ, не привела. Всѣ ихъ усилія разбились о правительственное противодѣйствіе, нашедшее для себя опору въ польской шляхтѣ латинской вѣры. Принявшіе унію іерархи остались на своихъ каѳедрахъ, разумѣя подъ послѣдними юридическія прерогативы и экономическія блага, соединенныя съ прежними православными іерархическими должностями. Но если православнымъ посламъ и не удалось добиться низложенія принявшихъ унію іерарховъ, то своими многочисленными протестами на сеймикахъ и сеймахъ противъ ихъ правоспособности имъ удалось все-таки, по нашему мнѣнію, не пустить уніатскую іерархію въ польскій сенатъ. И латинское большинство сената и посольской избы не могло не видѣть, что по меньшей мѣрѣ преждевременно увеличивать составъ сената такими сомнительными представителями русской церкви и народа.

КЪ СТАРОКАТОЛИЧЕСКОМУ ВОПРОСУ.

Письмо А. А. Кирѣеву.

Во второй книжкѣ *Богословскаго Вѣстника* за настоящій годъ помѣщено достоуважаемымъ А. А. Кирѣевымъ письмо къ г. редактору означеннаго журнала. Въ этомъ письмѣ почтенный авторъ касается двухъ изъ числа обсуждавшихся с.-петербургской и старокатолическсй коммиссіями предметовъ. Одинъ изъ нихъ входитъ въ ученіе объ отношеніяхъ между Vпостасями Пресв. Троицы, а другой—въ ученіе о св. таинствѣ евхаристіи. Это — вопросы о словахъ: Filioque (и отъ Сына) и transsubstantiatio (пресуществленіе).

Члены петербургской коммиссіи константируютъ, съ одной стороны, нѣкоторую разность между православнымъ и старокатолическимъ ученіемъ объ исхожденіи Св. Духа, а съ другой — нѣкоторую непослѣдовательность со стороны старокатоликовъ въ общемъ ученіи ихъ о таинствѣ евхаристіи. Такъ, старокатолики признали произвольнымъ со стороны папистовъ дѣломъ привнесеніе въ Никеоцареградскій символъ словъ: *Filioque* и рѣшительно не считаютъ папистическаго ученія объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына догматомъ, т. е. истиною, необходимою для вѣчнаго спасенія и потому обязательною для всякаго христіанина. Не смотря на это, они-же не хотятъ признать значенія догматической истины за мыслью, что Св. Духъ ни въ какомъ смыслѣ не исходитъ и отъ Сына [1]). Такимъ образомъ, въ глазахъ старокатоликовъ папистическое ученіе о Filioque *ложно* не по содержанію своему, не по сущности своей, а только по формѣ выраженія. Далѣе, старокатолики хотя и утверждаютъ, что, и по ихъ воззрѣнію и вѣрованію, христіанинъ пріемлетъ подъ видами хлѣба и вина тѣло и

[1]) См. 38-й № „Церковнаго Вѣстника“ за 1896.

кровь Господа нашего Іисуса Христа, но уклоняются отъ употребленія словъ: «преложеніе»—«пресуществленіе», выражающихъ мысль о томъ, вслѣдствіе чего хлѣбъ и вино становится въ таинствѣ евхаристіи истиннымъ тѣломъ и истинной кровію Господа нашего Іисуса Христа [1]). По взгляду же А. А. Кирѣева старокатолики и по вопросу объ исхожденіи Св. Духа и о таинствѣ евхаристіи, будто бы, совершенно согласны съ ученіемъ православной церкви, а расходятся только съ *школьно-богословскими мнѣніями* въ своихъ *частныхъ мнѣніяхъ о недогматической* сторонѣ дѣла. Въ упомянутомъ письмѣ и старается А. А. Кирѣевъ обосновать и раскрыть свой взглядъ.

При всемъ нашемъ горячемъ сочувствіи старокатоликамъ и при всемъ нашемъ, въ общемъ, единомысліи съ достоуважаемымъ А. А. Кирѣевымъ, затрудняемся раздѣлять означенный взглядъ его и никакъ не можетъ согласиться съ приводимыми имъ доводами въ пользу его мысли. Поэтому, позволяемъ и себѣ сказать, въ интересахъ истины, наше посильное слово, въ той надеждѣ, что, быть можетъ, и въ немъ найдется что-нибудь, заслуживающее хотя нѣкотораго вниманія. Сперва изложу съ потребной объективностью главныя мысли и аргументы А. А. Кирѣева, а затѣмъ займусь краткимъ изложеніемъ и возможнымъ въ письмѣ обоснованіемъ своего взгляда на дѣло.

А) Отвергши всякое догматическое значеніе Filioque, старокатолики, говоритъ г. Кирѣевъ, находятъ въ немъ и *нѣкоторую* условную *частичную* истину, но признаютъ это частнымъ своимъ мнѣніемъ, ни для кого необязательнымъ. Православные-же, съ своей стороны, не въ правѣ, по увѣренію А. А. Кирѣева, требовать отъ старокатоликовъ отреченія отъ этого мнѣнія по слѣдующей причинѣ. Въ Filioque заключается нѣкоторая частичная истина, хотя и не та, которая выражена буквальнымъ смысломъ этихъ словъ. На вопросъ, какая-же это *частичная* истина и какое допустимо *законное* толкованіе ея, г. Кирѣевъ отвѣчаетъ такъ. Фактъ посланія (во времени) Христомъ Духа Святаго выражаетъ силу, способность Сына посылать Св. Духа въ міръ. Эта способность (сила, свойство), конечно, присуща Посылающему, ибо, въ противномъ случаѣ, не могло бы состояться и посланіе. А поелику Сынъ Божій есть существо вѣчное, всемогущее и неизмѣнное, то и свойство (способность, сила) посланія Св. Духа дожно быть признано

[1]) Ibid.

вѣчно присущимъ Сыну, хотя и проявляющимся во времени. Вотъ, по взгляду А. А. Кирѣева, та частичная истина, которая заключается въ ученіи о Filioque. Между тѣмъ, продолжаетъ онъ, нѣкоторые православные, желая оставаться въ предѣлахъ текстуальнаго пониманія этого вопроса и опасаясь обвиненія въ латинствѣ, предлагаютъ такое объясненіе. Богъ—Сынъ не всегда обладалъ свойствомъ посланія Бога Духа Святаго, а получилъ его какъ бы въ награду за свое служеніе, за свою крестную смерть. По словамъ г. Кирѣева такое толкованіе принижаетъ Бога, поставляя Его въ положеніе, подобающее твари только. «Награда, которой Богъ—Сынъ удостоился лишь на 33-мъ году Своей земной жизни!—Это ужъ очень неотдаленно, говоритъ А. А. Кирѣевъ, отъ аріанскихъ мечтаній».

Что старокатолики въ ученіи о таинствѣ евхаристіи совершенно согласны съ православной церковью, въ доказательство этого почтенный авторъ излагаемой статьи приводитъ изъ *Мнѣнія Роттердамской* (старокатолической) *коммиссіи* слѣдующее мѣсто: въ св. евхаристіи причащающійся пріемлетъ тѣло и кровь Христа, и они, хотя и кажутся (zu sein scheint) для чувствъ хлѣбомъ и виномъ, однако же суть *истинно* (vere), *дѣйствительно* (realiter) и *существенно* (substantialiter) тѣло и кровь Христа [1]). Вслѣдъ за этимъ А. А. Кирѣевъ говоритъ слѣдующее. Такимъ образомъ, православный догматъ твердо стоитъ у старокатоликовъ, и послѣдніе только не употребляютъ слова: «пресуществленіе», но—потому, что оно *нисколько* не соотвѣтствуетъ правильному понятію, выраженіемъ котораго оно призвано служить.

Старокатолики прямо указываютъ, что ученіе о транссубстанціаціи (пресуществленіи) основано на Аристотелевыхъ, теперь уже никѣмъ не признаваемыхъ, понятіяхъ о субстанціи и ея акциденціяхъ. Непригодность этого термина видна и изъ слѣдующаго. Пресуществленіе (transsubstantiatio) означаетъ переходъ изъ *одной* въ *другую* субстанцію. А развѣ мыслимо существованіе *разныхъ* субстанцій. Субстанція есть отвлеченное понятіе, къ которому вынуждаемся прибѣгать, чтобы дать себѣ отчетъ о явленіяхъ видимаго міра. Этимъ понятіемъ обнимаются и объединяются *всѣ* явленія и мы переходимъ отъ *ихъ множества* къ *единому* космосу. Предполагать много суб-

---

[1]) Сравн. значащееся въ 39 № «Церковнаго Вѣстника» за 1896 г.

станцій значитъ отказываться отъ возможности такого объединенія и вмѣстѣ съ тѣмъ снова очутиться передъ явленіемъ же, лишь болѣе отдаленнымъ, но не предъ субстанціею. Изъ дебрей такого схоластическаго философствованія, нисколько не выясняющаго чудо «преложенія», можемъ выбраться, лишь ставъ на матеріалистическую точку зрѣнія, но она не менѣе опасна. Зачѣмъ же навязывать старокатоликамъ слова, выработанныя школой и свидѣтельствующія о напрасномъ усиліи объяснить, *какъ дѣлается «преложеніе»* хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа въ таинствѣ евхаристіи?!

Не требуется и историческими соображеніями навязываніе старокатоликамъ термина: «пресуществленіе». Не смотря на то, что онъ встрѣчается, повидимому, уже у Геннадія Схоларія, умершаго въ 1464 году, однако же патріархъ Іеремія II, умершій въ 1594 году, ни разу не употребилъ означеннаго выраженія въ своемъ двухтомномъ сочиненіи, хотя самымъ характеромъ и назначеніемъ его побуждался къ тому. Лишь впослѣдствіи времени и при томъ по совершенно случайнымъ причинамъ появился на востокѣ, въ XVII вѣкѣ, терминъ: «пресуществленіе» и потомъ вошелъ, между прочимъ, въ *Посланіе восточныхъ патріарховъ* 1723 года. Въ божественной же литургіи и въ чинѣ присоединенія даже протестантовъ нигдѣ не упоминается о «пресуществленіи», а всюду говорится о «преложеніи» только. Этимъ неопровержимо доказывается, что наша церковь требуетъ *только* вѣры въ «преложеніе». А если это такъ, то неосновательно и домогаться чего-нибудь *лишняго* отъ старокатоликовъ.

Вотъ чѣмъ и какъ доказывается у А. А. Кирѣева мысль, что старокатолики относительно Filioque въ полномъ правѣ держаться своего частнаго мнѣнія и что они имѣютъ такое же въ богословскомъ смыслѣ право не употреблять слова: «пресуществленіе» въ ученіи о таинствѣ евхаристіи.

Б) Разбору мыслей и доводовъ А. А. Кирѣева находимъ не излишнимъ предпослать слѣдующее замѣчаніе касательно допустимости или законности частныхъ мнѣній въ области богословскаго умозрѣнія и въ интересахъ послѣдняго.

Богословское умозрѣніе должно не расходиться, а вполнѣ гармонировать съ *существомъ* православно-христіанскихъ вѣрованій. Отступленіе отъ догматическихъ истинъ православной церкви можетъ вредить и самому богословскому умозрѣнію, заводя его въ разныя дебри. а не содѣйствовать истин-

ному процвѣтанію его. Допуская въ богословскомъ умозрѣніи какія-либо частныя, неавторизованныя церковію, воззрѣнія или мнѣнія, богословъ въ правѣ окончательно примириться съ ними и держаться ихъ только тогда, когда они несомнѣнно опредѣляются общепризнанными и общеобязательными въ церкви догматическими истинами и служатъ къ раскрытію и уясненію, а не къ колебанію или отрицанію ихъ, хотя бы и не высказываемому прямо. Каждое частное мнѣніе въ области богословскаго умозрѣнія должно имѣть *твердые* опорные пункты или основанія въ Священномъ-ли Писаніи, или въ церковномъ преданіи, или въ неизбѣжныхъ требованіяхъ здравой логики, чтобы не переходить въ произвольное умствованіе, въ шатаніе произвольной мысли. Тутъ не могутъ оправдать уклоненій отъ общеобязательной истины или отъ принятаго церковію образа представленій и выраженій никакія ссылки на бывшіе въ прошломъ примѣры, какъ-бы послѣдніе ни были многочисленны. Что допускалось или терпимо было лицами поколѣній отдаленныхъ, дѣлавшихъ лишь первые шаги въ дѣлѣ пониманія или словеснаго формулированія истинъ христіанства, то самое и подобное ему можетъ быть рѣшительно недопустимымъ для богослововъ нашего и послѣдующаго времени. Коль скоро станемъ смотрѣть иначе на богословское умозрѣніе и на частные въ немъ образы представленія и выраженія, въ такомъ случаѣ придется узаконять въ области богословствованія самыя вопіющія заблужденія, прикрываясь тѣмъ, что они—частныя мысли, мнѣнія или выраженія. Не думаемъ, чтобы можно было съ основательностью и въ интересахъ догматическихъ истинъ оспаривать изложенный нами взглядъ на дѣло.

Руководясь этими соображеніями, никакъ не можемъ согласиться съ мыслію достоуважаемаго А. А. Кирѣева, будто старокатолики правы даже и въ томъ случаѣ, если мы допустимъ вмѣстѣ съ нимъ, что они усматриваютъ въ Filioque именно ту самую частичную истину, на которую указываетъ и которую отстаиваетъ онъ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ удовлетворительно объясняется фактъ посыланія (во времени) Христомъ Духа Святаго въ міръ соображеніями, высказанными А. А. Кирѣевымъ? Отнюдь нѣтъ. По его взгляду означенный фактъ выражаетъ собою способность, силу (свойство), присущую Сыну Божію. Мы же имѣемъ основаніе утверждать, что этотъ фактъ прежде всего и болѣе всего говоритъ о нрав-

ственномъ *правѣ* Господа нашего Іисуса Христа посылать (во времени) Духа Святаго въ міръ. Терминъ: *право*, конечно, чисто-человѣческій, относящійся къ нравственно-юридической области нашей жизни. Но, во-первыхъ, мы и не въ состояніи говорить иначе, какъ только языкомъ человѣческимъ и на языкѣ человѣческомъ. Такимъ языкомъ и на такомъ языкѣ открылъ самъ Богъ потребныя людямъ религіозно-нравственныя истины. Во-вторыхъ, указанный терминъ наиболѣе удачно выражаетъ ту мысль, которую намъ предлежитъ обосновать и выяснить. Сперва скажемъ о томъ, какому собственно Лицу Пресв. Троицы должно принадлежать нравственное *право* посольства, а затѣмъ остановимся на раскрытіи той мысли, почему, въ Свящ. Писаніи и Сынъ Божій представляется посылающимъ (во времени) Духа Святаго въ міръ?

Дѣло—не въ способности или силѣ посылать кого-либо для выполненія нашихъ желаній, плановъ, порученій. Обратимся къ міру человѣческихъ отношеній, и взятые отсюда аналогическіе примѣры помогутъ намъ и другимъ наилучше уяснить себѣ сущность дѣла. Каждый изъ людей взрослыхъ не только имѣетъ способность посылать ближнихъ своихъ для выполненія его порученій или желаній, но можетъ имѣть и достаточно силы для того, чтобы послать даже и нежелающаго идти. Но развѣ мы признаемъ, что всякій, имѣющій способность или силу дѣлать другого орудіемъ своей воли, и *долженъ* это дѣлать или имѣетъ нравственное и юридическое *право* дѣлать это? Отнюдь нѣтъ. Обращаясь къ семьѣ, мы находимъ, что родителямъ свойственно или принадлежитъ *право* посылать дѣтей для выполненія ихъ воли, а отнюдь не дѣтямъ, хотя бы сынъ, напримѣръ, будучи взрослымъ и физически могучимъ, превосходилъ своего дряхлаго отца физическими своими силами или способностями. Царь въ государствѣ и подвластные ему не только имѣютъ каждый одинаковую человѣческую природу, но подданные сравнительно съ царемъ обладаютъ несоизмѣримо-большою силою и способностью превращать его въ орудіе своей воли,—посылать его, когда и куда вздумается имъ. Однакоже, не подвластнымъ свойственно, или — точнѣе — принадлежитъ *право*—при томъ общепризнанное, а не иное — посылать, по своему усмотрѣнію, кого-либо изъ подчиненныхъ для выполненія своей воли, а напротивъ—такое общепризнанное *право посольства* составляетъ достояніе *только*

царя одного. Причина всего этого понятна. Личность родителя или царя находится въ *особомъ* отношеніи къ личностямъ дѣтей или подданныхъ. Это отношеніе покоится на *особыхъ* правахъ или преимуществахъ родителя предъ дѣтьми, царя—предъ его подданными. Въ одномъ случаѣ это право природное, нравственное, а въ другомъ — юридическое въ обширномъ смыслѣ слова. Въ силу-то, или на основаніи, этого *права* родителю и царю и свойственно посылать дѣтей и кого-либо изъ подданныхъ для выполненія ихъ воли. Сказанное вполнѣ примѣнимо и къ рѣшенію вопроса о посольствѣ одного Лица Пресв. Троицы другимъ.

Одинаковыя «способности» или «силы» къ такому посольству есть у *каждаго* Лица Пресв. Троицы. Они всѣ имѣютъ одну и ту же божескую природу. Каждое изъ Нихъ обладаетъ одинаковыми божескими свойствами: вѣчностью, всемогуществомъ и т. п. А если это безспорно, то и не существуетъ съ *этой* точки зрѣнія *никакого* основанія для посольства одного Лица Пресв. Троицы другимъ. Значитъ, подобно тому, какъ въ человѣческомъ мірѣ посольство однихъ людей другими основывается на *особыхъ личныхъ* отношеніяхъ между ними и на проистекающихъ отсюда *особыхъ правахъ* нѣкоторыхъ людей, точно также и посольство одного Лица Пресв. Троицы другимъ должно основываться на *особыхъ личныхъ* отношеніяхъ между Ними и на проистекающемъ отсюда нравственномъ *правѣ* того или другого изъ Лицъ Пресв. Троицы. Кому-же изъ Нихъ принадлежитъ *такое* право? Несомнѣнно, что оно принадлежитъ *собственно* Богу Отцу.

Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь, по православному ученію, незыблемо утверждающемуся на самомъ божественномъ сверхъестественномъ Откровеніи и на общецерковномъ Преданіи, Богъ Отецъ является по отношенію къ другимъ Лицамъ Пресв. Троицы началомъ, причиною, источникомъ. Отъ Перваго лица Пресв. Троицы вѣчно рождается Сынъ Божій и вѣчно исходитъ Духъ Святой. Личное свойство Сына Божія—рождаемость отъ Отца, личное свойство Духа Святаго—исхождаемость отъ Бога Отца, а личное свойство Бога Отца то, что Онъ—виновникъ рождаемости Сына и исхождаемости Духа Святаго. Этими *личными* свойствами и отношеніями и опредѣляется само собою, такъ сказать, нравственное право Перваго лица Пресв. Троицы посылать («во времени») Сына и Духа Святаго въ міръ. Само по себѣ это *право* не можетъ принад-

лежать Сыну Божію по отношенію къ Духу Святому, даже если смотрѣть на дѣло съ точки зрѣнія старокатоликовъ и ихъ единомышленниковъ, допускающихъ въ богословскомъ умозрѣніи такой образъ понятія о Сынѣ Божіемъ, по которому Онъ является вторичной причиною или соипричиною Духа Святаго. Вѣдь и при такомъ образѣ представленія о Сынѣ Божіемъ всетаки остается Первое лицо Пресв. Троицы верховною или главною причиною Духа Святаго, а слѣдовательно Первому лицу Пресв. Троицы принадлежитъ собственно верховное или главное право посольства и Духа Святаго. Сынъ же Божій, если и имѣетъ это право, то — всетаки въ *зависимости* отъ Отца. Потому-то въ Свящ. Писаніи причина посольства какъ Сына Божія, такъ и Духа Святаго въ концѣ всего возводится къ Богу Отцу, т. е. Онъ, Богъ-Отецъ, изображается, выражаясь человѣкообразно, *единымъ полновластнымъ Посылателемъ* (Іоан. VI, 44; XIV, 16 и 26; 1 Петр. V, 10; Ефес. 1, 17; Галат. IV, 6 и друг.). Спрашивается: но почему-же именно Сыну Божію *дано Его Отцомъ* право посылать Духа Святаго?

Вочеловѣчившійся Сынъ Божіей, какъ Искупитель міра, пріобрѣлъ заслугами Своими предъ лицомъ вѣчной правды, по выраженію и высокопреосвященнаго Макарія, нашего знаменитаго догматиста, именно «право» [1]) ниспосылать людямъ благодатные дары Духа Святаго для возрожденія и освященія грѣшниковъ, т. е. посылать Духа Святаго въ міръ. Эта мысль, противъ которой горячо возстаетъ А. А. Кирѣевъ и которая, будто бы, не далека отъ аріанскихъ мечтаній, на самомъ дѣлѣ вполнѣ справедлива и представляетъ собою въ сущности не иное что, какъ только прямой выводъ изъ соотвѣтственныхъ дѣлу мѣстъ Свящ. Писанія. Такъ, св. апостолъ Павелъ говоритъ объ Іисусѣ Христѣ, что *Онъ за претерпѣніе смерти увѣнчанъ славою и честію* (Евр. II, 9). Спаситель послѣ славнаго воскресенія Своего сказалъ ученикамъ Своимъ, что *Ему*, Богочеловѣку, *дана* (конечно, Отцемъ Его небеснымъ) *всякая власть на небѣ и на землѣ* (Матѳ. XXVIII, 18). Само собою разумѣется, Спаситель понималъ подъ этой *всякой* властью на *небѣ* и на землѣ и дарованное Ему Богомъ Отцомъ «право» посылать Св. Духа

---

[1]) Стран. 275 въ I т. „*Православно-догматическаго богословія*“ (3-е изданіе).



пъ міръ, а не одну только особую власть надъ міромъ, безплотныхъ духовъ и надъ человѣчествомъ (1 Петр. III, 22; Матѳ. XVI, 27). Потому-то, съ одной стороны, Спаситель поставляетъ посланіе Св. Духа на землю въ прямую зависимость отъ Своего прославленія (Іоан. VII, 39), а съ другой стороны—усвояетъ Себѣ самому посланіе, по полномъ прославленіи Своемъ, Св. Духа на землю (Іоан. XV, 26; XVI, 7). Если же посольство Третьяго лица Пресв. Троицы, по указанной выше причинѣ, и тутъ поставляется въ концѣ всего въ зависимость отъ Бога Отца, какъ главнаго виновника, то въ Свящ. Писаніи мысль о посланіи Св. Духа въ міръ выражается такъ: Богъ Отецъ посылаетъ Св. Духа *во имя* (ἐν τῷ ὀνόματι) *Христа* (Іоан. XIV, 26). Слова: *во имя Христа* истолковываются нѣкоторыми отцами церкви, какъ наприм. блаженнымъ Ѳеодоритомъ, въ такомъ смыслѣ: «во славу имени Христова». Но здѣсь выражается и та мысль, что Св. Духъ посылается ради Христа и Его заслугъ, а этимъ само собою предполагается и своего рода «право» Его на посольство Св. Духа въ міръ.

Въ виду всего сказаннаго развѣ должно говорить, будто Сынъ Божій унижается до твари, коль скоро посланіе Имъ Св. Духа поставляется въ зависимость отъ совершеннаго Имъ великаго подвига только на 33-мъ году земной жизни Его? Дѣло идетъ о *Богочеловѣкѣ*, а не просто о Сынѣ Божіемъ, и потому означенная «награда» представляется вполнѣ естественною и понятною. Замѣчательно, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ предъ крестными Своими страданіями и смертію Самъ высказалъ, имѣя въ виду, конечно, и послѣдующія событія Своего славнаго воскресенія и вознесенія на небо, слѣдующее: *нынѣ* (νῦν) *прославился Сынъ человѣческій, и Богъ прославился въ Немъ* (Іоан. XIII, 31). Неужели же дозволительно усматривать какое-либо униженіе для Бога Отца, Который здѣсь разумѣется подъ Богомъ (Іоанн. XVII, 1), въ томъ что Онъ прославляется чрезъ Богочеловѣка, воплотившагося Единороднаго Сына Его, въ извѣстное время земной жизни Его, т. е. Сына? А коль скоро нельзя видѣть тутъ униженія и Бога, то нельзя усматривать униженія и Богочеловѣка въ дарованіи Ему, за Его безмѣрно самоотверженный и безцѣнный подвигъ, «права» посылать Св. Духа. Не только нашъ разумъ, но и Слово Божіе находитъ въ этомъ не униженіе, а прославленіе Сына Божія.

А такъ какъ въ Свящ. Писаніи Іисусъ Христосъ, вочеловѣчившійся Единородный Сынъ Божій, изображается не только *Агнцемъ, вземшимъ грѣхи міра и вознесшимъ ихъ на тѣлѣ Своемъ на древо* (Іоан. I, 29; 1 Петр. II, 24), но *Агнцемъ, закланнымъ отъ сложенія міра* (Апок. XIII, 8), то, строго говоря, и «право» Сына Божія посылать («во времени») Духа Святаго въ міръ мы должны признавать дарованнымъ Ему отъ сложенія же міра, т. е. собственно отъ вѣчности. Этимъ окончательно устраняется и возраженіе, указывающее, будто нужно допустить измѣняемость въ Сынѣ и въ Св. Духѣ, если-де признаемъ, что *въ такое-то время* Сынъ Божій становится изъ непосылающаго посылающимъ, а Духъ Святый дѣлается *тогда-же* изъ непосылаемаго посылаемымъ [1]) Въ изложенномъ же нами взглядѣ удовлетворительно разрѣшается самъ собою вопросъ и о томъ, почему Третье лицо Пресв. Троицы нерѣдко именуется въ Словѣ Божіемъ Духомъ Сына.

Противъ нашего взгляда на причину посольства Духа Святаго Сыномъ Божіимъ можно выставить, по нашему крайнему разумѣнію, собственно только одно возраженіе. Имѣютъ право поставить мнѣ на видъ, что въ Свящ. Писаніи и Духъ Святый представляется посылающимъ Сына Божія. Дѣйствительно, у пророка Исаіи, повидимому, даже два раза говорится о посольствѣ Сына Божія Духомъ Святымъ (XLVII, 16; LXI, 1—2). Послѣднее изъ двухъ мѣстъ приводится и въ Новомъ Завѣтѣ (Лук. IV, 18—19), хотя съ нѣкоторымъ измѣненіемъ ветхозавѣтнаго текста. Но подъ посольствомъ нужно разумѣть здѣсь не посольство въ собственномъ смыслѣ слова, а лишь участіе Духа Святаго въ рожденіи Богочеловѣка Приснодѣвою и затѣмъ—нисшествіе Святаго Духа на Христа при Его крещеніи. Это видно уже и изъ сопоставленія однихъ мѣстъ и словъ Писанія съ другими, а еще яснѣе и убѣдительнѣе открывается изъ того, что Господь Іисусъ Христосъ вездѣ въ Евангеліи говоритъ только о Богѣ Отцѣ, какъ пославшемъ Его, и совершенно умалчиваетъ даже объ участіи Духа Святаго въ посольствѣ Его. Конечно, этого

---

[1]) То обстоятельство, что Сынъ Божій посылаетъ Св. Духа въ міръ всетаки „во времени“, также ни мало не говоритъ объ измѣняемости Ихъ, какъ не говоритъ объ измѣняемости Бога сотвореніе міра „во времени“ же.

молчанія не было-бы допущено, если бы и Духъ Святый осылалъ Сына Божія.

На основаніи всего сказаннаго позволяемъ себѣ считать динственно правильнымъ предложенное нами объясненіе факта осланія («во времени») Духа Святаго въ міръ Сыномъ ожіимъ. Потому же, находимъ неудовлетворительнымъ не олько объясненіе, даваемое А. А. Кирѣевымъ и старокато-иками, но и объясненіе указаннаго факта, находящееся въ *Іравославно-догматическомъ богословіи* высокопреосвященнаго Макарія. Этотъ незабвенный богословъ-догматистъ по вопросу посольствѣ Духа Святаго Сыномъ Божіимъ даетъ два отвѣта. Одинъ отвѣтъ близокъ къ предложенному мною объясненію, отя и не обоснованъ въ нѣкоторыхъ важныхъ своихъ сто-онахъ. Другой отвѣтъ состоитъ въ ссылкѣ на единство су-щества у лицъ Пресв. Троицы и на взаимное общеніе ихъ ли соучастіе въ дѣйствіяхъ другъ друга [1]). Но коль скоро танемъ выходить изъ мысли о единствѣ существа у лицъ Пресв. Троицы и основывающемся на этомъ единствѣ соуча-стіи ихъ въ дѣйствіяхъ другъ друга, тогда въ концѣ всего ы никакъ не объяснимъ, напримѣръ, того, почему же въ Свящ. Писаніи не изображается посылаемымъ Богъ Отецъ, а является лишь посылающимъ? На этотъ важный и рѣшающій дѣло вопросъ находимъ у высокопреосвящ. Макарія слѣдую-щій отвѣтъ: «поелику Отцу не усвояется въ Писаніи ника-кого *особеннаго* дѣйствія въ мірѣ, то Онъ и не называется посылаемымъ» [2]). Этотъ отвѣтъ никакъ нельзя признать ре-зоннымъ уже по тому одному, что онъ допускаетъ обратную постановку дѣла. Мы—въ большемъ правѣ сказать: въ Словѣ Божіемъ не приписывается Богу Отцу никакого *особеннаго* дѣйствія въ мірѣ единственно по той причинѣ, что только Онъ одинъ, по личному свойству, признается имѣющимъ «право» посылать Сына и Святаго Духа для *выполненія* и *завершенія* Своей мысли по отношенію къ міру и въ мірѣ.

Такимъ образомъ, старокатолики оказываются неправыми, даже и въ томъ случаѣ, если они усматриваютъ въ Filioque дѣйствительно ту „частичную“ истину, о которой говоритъ А. А. Кирѣевъ и которую мы обсудили здѣсь съ нѣкоторою обстоятельностью. Между тѣмъ, у нихъ соединяется съ Filioque

[1]) Стрн. 274 въ 1-мъ томѣ.
[2]) Стран. 275 тамъ-же.

иное представленіе. Въ чемъ же именно состоитъ оно? На этотъ вопросъ, къ сожалѣнію, не даетъ яснаго и строго-опредѣленнаго отвѣта Роттердамская старокатолическая коммиссія. Такъ, съ одной стороны, досточтимые члены этой коммиссіи „со всей рѣшительностью отклоняютъ подозрѣніе, будто они не признаютъ Отца единымъ виновникомъ бытія Сына и Духа и будто Сына почитаютъ вторымъ началомъ Св. Духа [1]), а съ другой стороны, утверждаютъ, какъ мы уже знаемъ, будто нельзя считать догматической истиною мысли, что Духъ Святый ни въ какомъ смыслѣ не исходитъ и отъ Сына. Имъ кажется, будто „нельзя требовать, чтобы въ богословскомъ умозрѣніи избѣгаемъ былъ всякій образъ представленій о Сынѣ, какъ о вторичной причинѣ или сопричинѣ (Mitursache) Святаго Духа" [2]). Если сопоставить *эти* заявленія одно съ другимъ, то получается слѣдующій выводъ. Старокатолики только не считаютъ за *догматичеекую* истину мысль, что Отецъ не есть единый виновникъ бытія Сына и Духа и что Сынъ не есть второе начало Духа, но *въ области богословскаго умозрѣнія* признаютъ возможнымъ думать, что Сынъ есть, въ томъ или другомъ смыслѣ, сопричина или вторичная причина Духа. А если это такъ, то, по нашему крайнему разумѣнію, старокатолики *въ области же богословскаго умозрѣнія* должны въ концѣ всего находить уже прямо позволительнымъ рѣшительное непризнаваніе Отца единымъ виновникомъ бытія Духа. Въ самомъ дѣлѣ, если *въ области богословскаго умозрѣнія* допустимо видѣть въ Сынѣ сопричину или вторичную причину Духа, то какимъ же образомъ останется въ *той же* области мышленія Отецъ единымъ виновникомъ бытія Духа? Въ какомъ бы смыслѣ ни признавался Сынъ Божій сопричиною или вторичною причиною Духа Святаго, всетаки Первое лицо Пресв. Троицы перестаетъ мыслиться истинно и дѣйствительно единымъ виновникомъ бытія Св. Духа. Богъ Отецъ, какъ *причина* бытія Духа, въ этомъ случаѣ вспомоществуется *другою причиною*, дѣятельно ли содѣйствуетъ Сынъ Отцу въ изведеніи Св. Духа, или же пассивно участвуетъ въ этомъ актѣ, представляя какъ бы среду, чрезъ которую проходитъ Духъ Святый при исхожденіи отъ Бога Отца. Вспомоществуемая же

---

[1]) № 38 „Церковнаго Вѣстника" за 1886 г.
[2]) № 39 „Церковнаго Вѣстника" за 1896 г.

причина не есть единственная причина. Тутъ всетаки получается *дуалистическое* воззрѣніе на дѣло. Мы разсмотримъ каждое изъ возможныхъ представленій о Сынѣ, какъ соипричинѣ или вторичной причинѣ Духа, но, съ возможной въ письмѣ обстоятельностью, обсудимъ лишь то изъ этихъ представленій, къ которому, какъ увидимъ ниже, преимущественно тяготѣютъ старокатолики.

Прежде всего не можемъ не выразить слѣдующаго нашего недоумѣнія. Намъ представляется непонятнымъ то, что Роттердамская коммиссія съ формальной или канонической точки зрѣнія отрекается отъ словъ: Filioque, а въ цѣляхъ богословскаго умозрѣнія въ сущности держится ихъ [1]), какъ будто богословское умозрѣніе—такая сфера мышленія, для которой безразлично: что—догматъ и что — не догматъ? А коль скоро, по взгляду старокатоликовъ, не нужно считать обязательною и вообще и въ области богословскаго умозрѣнія мысль, что Св. Духъ ни въ какомъ смыслѣ не исходитъ и отъ Сына, то не значитъ ли это какъ бы прямо расходиться съ догматическимъ воззрѣніемъ, выраженнымъ со всей опредѣленностью въ Никеоцареградскомъ символѣ? Въ немъ Св. Духъ представляется исходящимъ только отъ Отца, при чемъ имѣется въ виду, конечно, лишь вѣчное исхожденіе Его, а не временное посольство. Хотя въ символѣ и нѣтъ оговорки, что Св. Духъ исходитъ отъ *одного* Отца, но нѣтъ, конечно, потому, что незачѣмъ было и дѣлать ее. Коль скоро Св. Духъ, по словамъ символа, *исходитъ* отъ Отца, какъ и Сынъ *раждается* отъ Отца же, то вѣдь этимъ отрицается не только раждаемость Сына еще отъ кого-либо, но и исхождаемость Духа Святаго еще отъ кого-нибудь. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ не абсолютно отрицается происхожденіе какого-нибудь человѣческаго индивидуума и отъ другихъ родителей, когда сказано намъ, что онъ произошелъ отъ такихъ-то отца и матери? Полагаемъ, что не можетъ быть на этотъ вопросъ иного отвѣта, кромѣ утвердительнаго. А развѣ логически допустимъ другой способъ разсужденій, когда Никеоцареградскій символъ прямо и ясно говоритъ, отъ Кого вѣчно исходитъ Духъ Святый? И тутъ нѣтъ ни малѣйшаго основанія думать иначе. Значитъ, коль скоро въ символѣ ясно

[1]) Понятіе о Сынѣ Божіемъ, какъ *соипричинѣ* Св. Духа, включаетъ въ себя и папскій филіоквистическій догматъ. По здравой логикѣ это выходитъ именно такъ.

и опредѣленно возводится на степень догматической истины мысль о вѣчномъ исхожденіи Духа Святаго именно отъ Перваго лица Пресв. Троицы, то этимъ самымъ возводится на степень общеобязательной истины мысль и о томъ, что Духъ Святый ни въ какомъ смыслѣ не исходитъ вѣчно и отъ Сына Божія. Не признавать догматическаго характера за этой мыслью все равно, что не признавать и первой мысли за догматъ. Но обратимся къ разсмотрѣнію двухъ возможныхъ представленій о Сынѣ Божіемъ, какъ соипричинѣ или вторичной причинѣ Духа Святаго.

Дѣятельное содѣйствіе Сына Божія Первому лицу Пресв. Троицы въ изведеніи Св. Духа ярко выражено у папистовъ въ словахъ: Filioque. Если бы старокатолики только въ области богословскаго умозрѣнія допускали означенное содѣйствіе Второго лица Пресв. Троицы Первому [1]), то вѣдь и это представлялось бы совершенно нераціональнымъ, а не только что недогматичнымъ. Во-первыхъ, чрезъ это рѣзко вносится дуалистическая идея въ богословское умозрѣніе. Тутъ предъ нами являются два божественныхъ начала (ἀρχὴ), два божественныхъ источника (πηγὴ). Но дуализмъ и въ области философскаго мышленія былъ выраженіемъ или характеристическимъ признакомъ крайней незрѣлости и какъ бы дѣтскости его и самъ собою отбрасывается по мѣрѣ прогрессивнаго движенія философской мысли. Человѣческому разуму свойственно искать единаго начала, единой причины сущаго, и онъ способенъ скорѣе мириться съ не совсѣмъ правильными понятіями о нихъ, чѣмъ съ дуализмомъ. Не странно ли же вносить дуалистическую идею въ богословское христіанское умозрѣніе, долженствующее основываться на богооткровенныхъ истинахъ и служить систематическимъ выраженіемъ ихъ? Далѣе, если и Богъ Отецъ, и Богъ Сынъ суть виновники исхождаемости Духа Святаго, то въ чемъ же состоитъ дѣйствительное различіе между первыми двумя Лицами Пресв. Троицы? Коль скоро и Первое и Второе лица Ея мыслятся одинаково виновниками Духа Святаго, то, значитъ, они обладаютъ однимъ и тѣмъ-же личнымъ свойствомъ. А если это безпорно, то оба первыя лица Пресв. Троицы какъ бы сли-

---

[1]) Въ области богословскаго умозрѣнія они вѣдь отстаиваютъ и понятіе о соипричинѣ, а послѣдняя не есть непремѣнно вторичная или третичная причина, а скорѣе одинаковая съ первичною по своему значенію въ процессѣ дѣйствованія...

ваются вмѣстѣ и исчезаютъ одно въ другомъ. Но это не равняется-ли въ сущности распаденію всей Пресв. Троицы? Нѣтъ сомнѣнія, что далеки отъ этой лжемысли и старокатолики. Но тогда зачѣмъ-же домогаться того, чтобы въ области богословскаго умозрѣнія допускался такой образъ представленія о Сынѣ Божіемъ, по которому Онъ долженъ мыслиться *соприч*и*ною* въ дѣлѣ вѣчнаго исхожденія Св. Духа? Наконецъ, допущеніемъ мысли, будто Сынъ Божій дѣятельно содѣйствуетъ Отцу въ изведеніи Св. Духа, принижаются природа и достоинство Бога Отца. Это, полагаемъ, ясно и безъ особыхъ комментаріевъ. Чье-либо содѣйствіе въ произведеніи чего-нибудь нужно лишь слабосильному или неумѣлому. Эта аналогія совершенно законна въ данномъ случаѣ. Сынъ Божій можетъ дѣятельно содѣйствовать Отцу въ изведеніи Святаго Духа тоже только подъ условіемъ безсилія или неспособности Отца изводить изъ Себя Духа Святаго. А вѣдь такая мысль не только неразумна, но и кощунственна.

Очевидно, и по всему этому отцы и учители православной церкви не допускали мысли объ активномъ содѣйствіи Сына Божія Отцу въ изведеніи Св. Духа. А что они дѣйствительно чуждались этой мысли, объ этомъ свидѣтельствуютъ и досточтимые члены Роттердамской старокатолической коммиссіи, замѣтивъ, что лишь Епифаній, Дидимъ и Григорій Назіанзинъ «сильно приближались къ позднѣйшему западному ученію о Filioque» [1]). Но *приближаться* къ чему-нибудь, хотя-бы и сильно, далеко еще не значитъ *приходить* къ чему-либо. Между тѣмъ, и это «сильное приближеніе» не представляетъ собою безспорнаго факта, сколько и намъ извѣстно. За «сильное приближеніе» къ філіоквистическому, въ папскомъ смыслѣ, ученію напрасно считаютъ одно или нѣсколько неудачныхъ выраженій, подозрительный смыслъ которыхъ самъ собою устраняется чрезъ общее воззрѣніе церковнаго писателя, если оно надлежаще выяснено себѣ, на основаніи вдумчиваго и безпристрастнаго изученія всего сочиненія или всѣхъ сочиненій читателями ихъ.

Касательно мысли о пассивномъ участіи Сына Божія въ изведеніи Духа Святаго скажемъ сравнительно обстоятельнѣе и потому, что эта мысль нашла для себя своеобразное выраженіе и въ нашей духовной литературѣ, которое тоже бу-

---

[1]) № 39 „Церковнаго Вѣстника“ за 1896 г.



демъ имѣть въ виду. Относительно пассивнаго участія Сына Божія въ изведеніи Духа Святаго старокатолики заявляютъ слѣдующее: «Не нѣкоторые только учители церкви учили объ имманентномъ исхожденіи Св. Духа *чрезъ Сына* отъ Отца, а слѣдовательно признавали Сына *вторичною причиною*, но это было обыкновеннымъ ученіемъ отцовъ на востокѣ всегда, а на западѣ до Августина. Изъ греческихъ отцовъ церкви такое пониманіе раскрывали Аѳанасій, Василій, Епифаній, Дидимъ, Григорій Нисскій, Григорій Назіанзинъ, Кириллъ Александрійскій, Максимъ Исповѣдникъ, Іоаннъ Дамаскинъ и другіе. Обращаетъ на себя вниманіе и то обстоятельство, что константинопольскій патріархъ Тарасій внесъ его даже въ свое вѣроисповѣданіе, которое одобрилъ вселенскій соборъ и которое защищалъ папа Адріанъ I-й» [1]). Въ нашей духовной литературѣ (въ одномъ, впрочемъ, только сочиненіи) слова: «чрезъ Сына» истолковываются иначе. Выходя изъ той мысли, что для посольства Святаго Духа Сыномъ Божіимъ должно быть основаніе въ ихъ вѣчныхъ взаимныхъ отношеніяхъ, профессоръ А. А. Некрасовъ утверждаетъ, что Духъ Святый, исходя отъ *единаго* Отца, *проходитъ чрезъ Сына*, покоится въ Немъ, пріемлетъ Его образъ и посылается Имъ въ міръ, какъ Его провозвѣстникъ и какъ изливатель Своихъ духовныхъ даровъ на созданіе Сына [2]). Какъ видимъ, профессоръ Некрасовъ уклоняется отъ признанія Сына Божія вторичною причиною Духа Святаго, но отстаиваетъ *прохожденіе* Третьяго лица Пресв. Троицы *чрезъ* (сквозь) Сына Божія. По нашему мнѣнію, старокатолики лишь послѣдовательнѣе нашего филолога-богослова, ибо и взглядъ послѣдняго, какъ ниже увидимъ, поставляетъ-же Духа Святаго въ своего рода причинную зависимость отъ Сына Божія.

Касательно мнѣнія объ исхожденіи ли Св. Духа, или объ его прохожденіи *чрезъ Сына Божія*, должно прежде всего замѣтить, что оно не имѣетъ *ни малѣйшаго* основанія въ Священ. Писаніи. Въ послѣднемъ рѣшительно нигдѣ не говорится, будто Св. Духъ исходитъ или проходитъ чрезъ Сына Божія. Мы видѣли, что даже тамъ, гдѣ всего естественнѣе и

---

[1]) Ibid.

[2]) Стран. 191 и 198 въ 4-мъ приложеніи къ 1-й части сочиненія: *Чтеніе греч. текста св. евангелій.* Авторъ въ означенномъ приложеніи излагаетъ и опредѣляетъ, между прочимъ, и ученіе св. Іоанна Дамаскина о личномъ отношеніи Духа Святаго къ Сыну Божію.

необходимѣе было сказать это, говорится совершенно другое; Спаситель выразился, что Богъ Отецъ пошлетъ Святаго Духа не чрезъ Него, а *во имя* Его. Слова: *во имя Его* (ἐν τῷ ονόματι) устраняютъ всякую мысль объ исхожденіи или прохожденіи Духа Святаго чрезъ Сына Божія. А такъ какъ ученіе объ исхожденіи или прохожденіи Духа Святаго чрезъ Сына Божія отнюдь не есть какое-либо второстепенное или вообще маловажное по своему значенію ученіе, о которомъ могло бы умолчать Божественное Откровеніе, то отсутстіе въ послѣднемъ всякаго намека на мысль объ исхожденіи или прохожденіи Духа Святаго чрезъ Сына Божія развѣ не служитъ прямымъ и сильнымъ доказательствомъ *изобрѣтенія* этой мысли произволомъ человѣческаго ума, хотя бы и совершившагося по «благочестивымъ» намѣреніямъ или по недоразумѣнію? Не находя никакого упоминанія въ Словѣ Божіемъ даже о прохожденіи Духа Святаго чрезъ Сына Божія, сторонники этого мнѣнія напрягаются открыть подтвержденіе его по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ евангельскихъ событіяхъ, каковы: а) нисшествіе Святаго Духа, въ видѣ голубя, на Іисуса Христа во время крещенія, б) пребываніе Святаго Духа на Христѣ съ того времени и в) сопровождавшееся дуновеніемъ изъ устъ дарованіе Спасителемъ Св. Духа апостоламъ [1]). Само собою разумѣется, разсматриваемый взглядъ на отношеніе Сына Божія къ Духу Святому нисколько не подтверждается указанными событіями уже по тому одному, что Духъ Святый какъ бы торжественно же низошелъ на апостоловъ въ день Пятьдесятницы, хотя и подъ другимъ видимымъ образомъ (Дѣян. II, 1—4), что Духъ Святый, по словамъ Свящ. Писанія, дѣйственно пребываетъ или почиваетъ и въ душахъ христіанъ (1 Іоан. II, 20; 1 КориӨ. III, 16 др.) и что, наконецъ, дуновеніе, употребляющееся теперь при совершеніи таинства св. крещенія, было у Христа символическимъ обозначеніемъ дѣйствительнаго сообщенія даровъ Св. Духа [2]).

Но если въ Свящ. Писаніи нѣтъ *никакого* основанія для мысли, что Св. Духъ исходитъ или проходитъ чрезъ Сына Божія, то, взамѣнъ этого, существуетъ будто бы твердая

---

[1]) Стран. 193 и друг. въ названномъ сочиненіи А. А. Некрасова.

[2]) Нужно при этомъ имѣть въ виду, что полное изліяніе даровъ Св. Духа на апостоловъ совершилось уже по вознесеніи Богочеловѣка на небо, въ день Пятьдесятницы, а дарованіе Св. Духа апостоламъ чрезъ Іисуса Христа было лишь предварительнымъ...

опора въ Преданіи для означенной мысли. Въ письмѣ нельзя входить въ надлежащее изслѣдованіе этой стороны дѣла, а потому ограничусь слѣдующими замѣчаніями, изъ которыхъ всетаки будетъ до извѣстной степени видна шаткость ссылокъ и на Преданіе.

Развѣ мыслимо, чтобы церковное Преданіе вообще благопріятствовало тому, для чего нѣтъ рѣшительно никакого основанія въ Божественномъ Откровеніи,—въ Словѣ Божіемъ? Съ другой стороны, если бы въ самомъ дѣлѣ церковное Преданіе было вообще на сторонѣ разсматриваемаго мнѣнія или взгляда, то послѣдній непремѣнно выразился бы или въ Никеоцареградскомъ символѣ, или—по крайней мѣрѣ—въ позднѣйшихъ, формально авторизованныхъ всей церковью, вѣроопредѣленіяхъ, чего однако не видимъ. Значитъ, ученіе объ исхожденіи или прохожденіи Духа Святаго чрезъ Сына, вопреки увѣренію Роттердамской коммиссіи, вовсе не было *обыкновеннымъ* ученіемъ отцовъ на востокѣ. Въ противномъ случаѣ оно непремѣнно выражено было бы и въ какомъ-нибудь изъ упомянутыхъ нами вѣроопредѣленій. Означенное увѣреніе членовъ Роттердамской коммиссіи совершенно расходится съ результатами историческихъ изслѣдованій, произведенныхъ однимъ изъ крупныхъ старокатолическихъ же ученыхъ богослововъ. Разумѣемъ г. профессора Лангена и его капитальное сочиненіе, имѣющее предметомъ своимъ указаніе, путемъ историческаго изслѣдованія, разностей въ ученіи о Пресв. Троицѣ между восточной и западной церквами. По свидѣтельству этого старокатолическаго ученаго оказывается, что мысль объ исхожденіи Св. Духа чрезъ Сына отнюдь не была общепринятою на востокѣ до патріарха Тарасія и что послѣдній внесъ означенную мысль въ свое вѣроизложеніе съ той единственною цѣлію, чтобы безъ измѣны восточному преданію отклонить неправильное ученіе Filioque, къ которому тяготѣлъ папа Адріанъ [1]). Самое внесеніе патріархомъ Тарасіемъ мысли объ исхожденіи Св. Духа чрезъ Сына въ свое вѣроисповѣданіе и одобреніе этого вѣроисповѣданія седьмымъ вселенскимъ соборомъ еще ничего важнаго не говоритъ собою. Вѣдь нѣтъ совершенно незыблемаго доказательства того, что этотъ вселенскій соборъ принялъ и

---

[1]) Стран. 128 во 2-й части *Сборника протоколовъ общества любителей духовнаго просвѣщенія* (1875—1876 г.).



одобрилъ мысль патріарха Тарасія, не имѣя въ виду собственно или временнаго посольства Духа Святаго отъ Отца чрезъ Сына или же совѣчнаго Сыновнему рожденію исхожденія Духа Святаго отъ Отца. Въ пользу же того или иного изъ этихъ возможныхъ смысловъ говоритъ и то *важное* обстоятельство, что седьмой же вселенскій соборъ одобрилъ, какъ извѣстно, и соборное посланіе іерусалимскаго патріарха Θеодора, даже не намекавшее на исхожденіе Духа Святаго отъ Отца *чрезъ* Сына. Полагаемъ, что и вообще сущность дѣла — не въ томъ, что у нѣкоторыхъ восточныхъ писателей церкви встрѣчаются слова: «Духъ Святый исходитъ чрезъ (διά) Сына Божія отъ Отца», а въ томъ, какъ правильнѣе понимать такія изреченія?

Еще высокопреосв. Макарій не безъ твердыхъ основаній доказывалъ, что въ подобныхъ случаяхъ греческое слово: διά всего правильнѣе переводить словами: *съ*, *вмѣстѣ съ* [1]). А такъ какъ у св. Іоанна Дамаскина, на котораго особенно любятъ ссылаться сторонники и вообще защитники мысли объ исхожденіи или прохожденіи Духа Святаго чрезъ Сына Божія, нерѣдко встрѣчается фраза: *чрезъ Сына*, то можно указать спеціальное сочиненіе позднѣйшаго времени, въ которомъ обстоятельно раскрывался и обосновывался тотъ-же взглядъ на слово διά, какой находимъ и у митроп. Макарія. Разумѣемъ сочиненіе г. Богородскаго: *Ученіе св. Іоанна Дамаскина объ исхожденіи Св. Духа*. Коль скоро-же допустимъ, что слова: διὰ Υἱοῦ лучше всего переводить во многихъ мѣстахъ словами: *съ Сыномъ* или *вмѣстѣ съ Сыномъ*, — а основанія для такого перевода заключаются *особенно* въ сопоставленіи однѣхъ мыслей и выраженій съ другими у отцовъ и учителей церкви, — то указанныя слова ничего другого не означаютъ, какъ лишь то, что Сынъ Божій и Духъ Святый одинаково вѣчно «производятся» Отцомъ, — «порождаются» Имъ вмѣстѣ одинъ съ другимъ, или же сосуществуютъ вѣчно, или же, *по своей божеской природѣ*, нераздѣльно дѣйствуютъ въ мірѣ одинъ вмѣстѣ съ другимъ, или же, наконецъ, Духъ Святый посылается («во времени») чрезъ Сына Отцемъ въ міръ [2]), — если предлогъ διά никакъ не мо-

[1]) Стран. 334 и друг. въ 1-мъ томѣ „Православно-догматич. богословія".

[2]) Нерѣдко и мы употребляемъ выраженіе: „то-то намъ прислано чрезъ того-то", или „мы послали это чрезъ такого-то".

жетъ быть переведенъ словами: *съ, вмѣстѣ съ*, или подобнымъ образомъ. Безспорное же нахожденіе у единичныхъ церковныхъ писателей мысли о Сынѣ Божіемъ, какъ о вторичной причинѣ Св. Духа, или какъ о средѣ, чрезъ которую проходитъ Третье лицо Пресв. Троицы, исходя отъ Отца, ни къ чему иному не обязываетъ насъ, кромѣ простого констатированія факта, непримиримаго ни съ Словомъ Божіимъ, ни съ Никеоцареградскимъ символомъ, ни съ другими общеобязательными вѣроопредѣленіями, ни съ господствующимъ общимъ Преданіемъ православной церкви.

Не оправдываясь нисколько ни Свящ. Писаніемъ, ни общимъ Преданіемъ православной церкви, разсматриваемое мнѣніе и въ качествѣ богословскаго умозрѣнія или частнаго богословскаго взгляда представляется рѣшительно неудобопріемлемымъ. Не станемъ распространяться о томъ, что означенное мнѣніе представляетъ Сына Божія какъ бы какой-то пространственной средою. Пусть Сынъ Божій есть для Духа Святаго и чисто духовная среда, чрезъ которую проходитъ Онъ. Всетаки такое представленіе о дѣлѣ ведетъ *неизбѣжно* къ страннымъ мыслямъ, или неразлучно съ ними. Прежде всего тутъ необходимо мыслить Духа Святаго исходящимъ отъ Отца *уже послѣ* рожденія Сына. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь должна появиться «среда» прежде, нежели Тотъ, Кто имѣетъ проходить чрезъ нее. Но это ведетъ само собою къ мысли не о вѣчномъ, а о *совершившемся въ извѣстный моментъ времени*, не только исхожденіи или прохожденіи Духа Святаго чрезъ Сына Божія отъ Отца, но и о *таковомъ же* рожденіи Сына Божія. А этимъ уничтожается понятіе въ особенности о Духѣ Святомъ, какъ о вѣчномъ. Возникаетъ и другой существенной важности вопросъ: Сынъ Божій представляетъ Собою для Духа Святаго пассивную или, напротивъ, активную среду? Къ мысли о Немъ, какъ объ *активной* средѣ, оставляющей *на Духѣ Святомъ* свойственный ей, говоря человѣческимъ языкомъ, *слѣдъ* или *характеръ*, склоняются неизбѣжно даже и болѣе осторожные представители разсматриваемаго мнѣнія. И они говорятъ, что Духъ Святый, проходя чрезъ Сына Божія, пріемлетъ Его образъ, очевидно, подобно тому, какъ человѣкъ, прошедши активную среду въ родѣ университета или академіи, отображаетъ на себѣ эту среду, т. е. пріемлетъ духовный образъ ея: воззрѣ-

нія, знанія и т. под. [1]). А если это такъ, то не слѣдуетъ ли отсюда, будто Св. Духъ исходитъ отъ Отца въ видѣ своего рода tabula rasa, а обогащается или «формируется» духовно уже Сыномъ Божіимъ? Полагаемъ, что такое богословское умствованіе,—а оно неизбѣжно при разсматриваемомъ мнѣніи,—само себя осуждаетъ и подрываетъ. Шаткость и несостоятельность такого умствованія, когда идетъ рѣчь о Богѣ Отцѣ, о рождаемомъ Имъ Сынѣ и объ изводимомъ Имъ Духѣ Святомъ, очевидна для вдумчивыхъ и здравомыслящихъ людей и безъ особаго комментарія съ нашей стороны. Каждый изъ нихъ очень хорошо понимаетъ, что если человѣкъ-отецъ, давши бытіе сыну или дочери, не можетъ лично самъ такъ обогатить или «сформировать» ихъ духовно, какъ это въ состояніи сдѣлать университетъ или академія, то странно и помыслить подобное о Богѣ Отцѣ. Уже отсюда видна вся ненадобность и безцѣльность прохожденія Духа Святаго чрезъ Сына Божія. Если Отецъ раждаетъ Сына, какъ сіяніе славы и образъ ѵпостаси Своей (Евр. I, 3), то Онъ же изводитъ Духа Святаго по образу и Сына, но безъ посредства Его. Мысль объ этомъ посредствѣ только унижаетъ Бога Отца и вноситъ величайшую запутанность въ наши представленія о Пресв. Троицѣ и о взаимныхъ личныхъ отношеніяхъ между Отцомъ, Сыномъ и Духомъ Святымъ.

Что касается той мысли, что для посольства Святаго Духа Сыномъ Божіимъ должно быть основаніе въ ихъ вѣчныхъ взаимныхъ отношеніяхъ, то мы уже говорили, что посылающимъ долженъ быть и есть *собственно* Богъ Отецъ. Сказанное дополнимъ здѣсь лишь слѣдующимъ замѣчаніемъ. Полученіе Сыномъ Божіимъ отъ Отца нравственнаго права посольства («во времени») Духа Святаго въ міръ связано и съ *вѣчнымъ* личнымъ свойствомъ Сына Божія. Вѣдь *только Ему*, въ силу личнаго Его свойства, какъ рожденнаго, *подобало* содѣлаться *Сыномъ Человѣческимъ*, т. е. воплотиться, жить на землѣ, пострадать и умереть плотію на крестѣ за грѣхи человѣчества. Въ этомъ-то личномъ свойствѣ Сына Божія, не временномъ, а вѣчномъ, такимъ образомъ заключается и вѣчное основаніе для вѣчныхъ же взаимныхъ отношеній

[1]) У г. профессора Некрасова встрѣчается фраза: «Духъ Святый, по исхожденіи отъ Отца, покоясь въ Сынѣ, какъ бы освоивается со всѣми намѣреніями и дѣйствіями Сына» (стран. 190 въ упом. сочиненіи). Ставъ на ложный путь, отъ чего-же не сказать и гораздо больше этого?!

между Нимъ и Духомъ Святымъ, Которому, тоже по вѣчному личному Его свойству, подобаетъ иная миссія въ мірѣ, чѣмъ Сыну Божію.

Однако, пора обратиться къ вопросу о словѣ: «пресуществленіе» и о значеніи его въ общемъ ученіи о таинствѣ евхаристіи.

Никакъ не можемъ согласиться съ мыслію, будто слово: «пресуществленіе» неудобопріемлемо. Напротивъ, намъ представляется, что нѣтъ и быть не можетъ другого слова, которое такъ отвѣчало бы существу дѣла и такъ точно выражало бы его, какъ упомянутое слово. Все, что сказано достоуважаемымъ А. А. Кирѣевымъ и старокатоликами противъ этого слова, составляетъ, на нашъ взглядъ, плодъ нѣкотораго недоразумѣнія.

Такъ, если бы и было безспорнымъ, что у папистическихъ богослововъ, въ основѣ понятія о «пресуществленіи» лежали только Аристотелевы понятія о субстанціи и объ акциденціяхъ, то изъ этого еще не слѣдуетъ непригодность самаго термина: «пресуществленіе». Не только у этихъ богослововъ, но даже и въ сочиненіяхъ древнихъ великихъ писателей церкви найдемъ примѣры пользованія философскими понятіями для уясненія смысла тѣхъ или иныхъ выраженій. Коль скоро эти понятія оказываются неудачными, то слѣдуетъ только отрѣшиться отъ нихъ. А что касается самаго слова, съ которымъ связывалось ложное понятіе, то вовсе не требуется отмѣна его, а нужно лишь соединять съ нимъ надлежащій смыслъ, наиболѣе соотвѣтствующій той православной истинѣ, для лучшаго выраженія которой употреблено оно. Именно это самое и дѣлается, по свидѣтельству самихъ старокатоликовъ, современными папистическими богословами. «Если изданный Піемъ Ѵ-мъ римскій катихизисъ учитъ, что по освященіи хлѣба и вина остаются только акциденціи ихъ, субстанція же ихъ не существуетъ, и ея мѣсто заступаетъ субстанція тѣла и крови Христовыхъ, притомъ такъ, что въ евхаристіи вкушаются кости, нервы и всѣ отдѣльныя части тѣла, то теперь не найдется, конечно, ни одного, въ естественно-научномъ отношеніи образованнаго, паписта-католика, который осмѣлился бы держаться этого устарѣлаго воззрѣнія» [1]). Послѣ этого спрашивается: что же

[1]) По нашему же мнѣнію, составители катихизиса *прежде всего* были *плохими* богословами-мыслителями...

препятствуетъ старокатоликамъ употреблять терминъ: «пресуществленіе», но соединять съ нимъ правильное понятіе, чуждое не одной только *непригодной* Аристотелево-метафизической закваски, но и всякой непригодной закваски?

Достоуважаемый А. Кирѣевъ утверждаетъ, будто и нельзя соединять соотвѣтствующаго таинству евхаристіи смысла съ словомъ: «пресуществленіе». Оспаривая пригодность этого слова, онъ основывается однако *только* на собственномъ своемъ понятіи о субстанціи, отличающемся,—должны мы сказать,—съ одной стороны, самопротиворѣчіемъ, а съ съ другой—произвольностью. Противорѣчивость его взгляда на субстанцію видна изъ того, что онъ считаетъ субстанцію то *отвлеченнымъ понятіемъ*, къ которому мы вынуждаемся прибѣгнуть, стараясь дать себѣ отчетъ о явленіяхъ *видимаго* міра, то предполагаемымъ *основаніемъ* всего того, что ощущаютъ наши чувства. Но вѣдь то, что составляетъ, хотя бы и предполагаемую только *основу* ощущаемаго нашими внѣшними чувствами, не есть простое отвлеченное понятіе, нужное намъ лишь для мысленнаго объединенія явленій, наблюдаемыхъ нами. Допустимъ, что мы нисколько не можемъ постигнуть эту *основу* и составить о ней вполнѣ соотвѣтствующее ей или только приблизительное понятіе. Всетаки она не—наше понятіе только, а есть «вещь въ себѣ» (res an sich), употребляя Кантово выраженіе, т. е. существуетъ реально и независимо отъ нашей воли. Да и *основа* эта существуетъ не для матеріальныхъ только явленій, или только для явленій видимаго міра, воспринимаемаго нашими внѣшними чувствами, но и для явленій душевныхъ или духовныхъ, каковы наприм. наши мысли, чувствованія, желанія. Уже отсюда видно, что достоуважаемый А. А. Кирѣевъ напрасно настаиваетъ на *единичности* субстанціи. А если бы мы обратились къ исторіи философіи или къ исторіи ученія о субстанціи, то еще болѣе убѣдились бы въ произвольности высказаннаго А. А. Кирѣевымъ понятія о ней. Мнѣніе, что субстанція едина, свойственно философамъ пантеистическаго направленія, философамъ – монистамъ, а не вообще философіи. Возьмите хотя бы Спинозу. Этотъ еврей-философъ дѣйствительно учитъ о бытіи только одной субстанціи. Но философія не исчерпывается и не выражается лишь такого рода системами. Не самъ ли А. А. Кирѣевъ упоминаетъ о матеріалистическомъ направленіи въ философіи? Въ исторіи философіи извѣстны и болѣе здравыя

понятія о субстанціи, чѣмъ какое предлагается, съ одной стороны, пантеизмомъ или крайнимъ идеализмомъ, а съ другой,— матеріализмомъ, для котораго являются субстанціями атомы или безчисленныя мельчайшія тѣла Для примѣра укажу хотя бы на ученіе Лейбница о субстанціяхъ или, по его терминологіи, монадахъ, подъ которыми разумѣлъ этотъ великій философъ *качественно различныя одна отъ другой* индивидуальныя единицы. Первичной монадою, по Лейбницу, является Богъ, существо личное, которому обязаны своимъ бытіемъ остальныя многочисленныя и разнокачественныя монады, раздѣляющіяся на три разряда. Замѣтимъ кстати, что Лейбницъ, въ точки зрѣнія *своей* философіи, находилъ возможнымъ *пресуществленіе* хлѣба и вина въ евхаристіи, по дѣйствію Божію, съ истинное тѣло и въ истинную кровь Господа нашего Іисуса Христа. Какъ видимъ, не правъ А. А. Кирѣевъ, увѣряя будто если станемъ, при разсужденіяхъ о пресуществленіи, выходить изъ философскаго понятія о субстанціи, то, поелику она едина-де, мы неизбѣжно очутимся предъ новымъ явленіемъ, а не предъ субстанціею.

Напрасно же ссылаются старокатолическіе богословы и на науку въ оправданіе своего предубѣжденія противъ слова: «пресуществленіе». Современая наука, по словамъ г. профессора Лангена, не признаетъ бытія какой-нибудь матеріальной субстанціи, а считаетъ кажущееся намъ матеріальнымъ просто за совокупность дѣйствій и явленій силъ физическихъ. Поэтому, допускать присутствіе субстанціи въ евхаристіи значитъ впадать въ абсурдъ. Но, независимо отъ этого, нужно имѣть въ виду, говоритъ Лангенъ, что измѣненіе матеріальныхъ вещей, наблюдаемое нами въ мірѣ, предполагаетъ лишь различную группировку атомовъ, а не превращеніе однихъ атомовъ въ другіе, связанное будто съ потерею прежнихъ свойствъ ихъ. Отсюда видна, продолжаетъ онъ, рѣшительная невозможность говорить, съ точки зрѣнія теперешней науки, о превращеніи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Спасителя, предполагающемъ утрату евхаристическими дарами прежнихъ свойствъ ихъ [1]). Касательно этого нужно замѣтить слѣдующее.

Во-первыхъ, г. профессоръ Лангенъ выдаетъ за научныя положенія противорѣчащія одна другой мысли. Въ самомъ дѣлѣ, коль скоро, съ точки зрѣнія современной науки, вовсе не су-

---

[1]) Стран. 425 и слѣд. въ 15 кн. *Revue internationale de Theologie* за 1896 г.

ществуетъ матеріальной субстанціи, то, значитъ, не для чего и говорить объ атомахъ, какъ допускаемыхъ наукою же, и построять на понятіи о нихъ возраженіе противъ «пресуществленія» въ таинствѣ евхаристіи. Затѣмъ, напрасно выдаетъ г. профессоръ за строго-научныя положенія то, что относится въ наукѣ собственно къ области философскихъ гаданій. Возьмите хотя бы мысль о томъ, что не существуетъ ничего субстанціально-матеріальнаго, а есть лишь сила или силы. Опытная наука, *какъ такая*, не только не выступала съ этимъ положеніемъ, но и не можетъ выступать. Для нея и существованіе, въ метафизическомъ смыслѣ, атомовъ, по справедливому замѣчанію натуралиста Шевреля, составляетъ тоже вопросъ. Разсматривая саму въ себѣ мысль о силѣ, какъ единственно существующей, мы не можемъ признать ее сполна разумною или основательною. Въ самомъ дѣлѣ, сила вѣдь предполагаетъ *носителя* ея, имѣющаго ту или другую природу, смотря по свойствамъ или качествамъ ея.

Справедливо-ли же во имя столь противорѣчивыхъ и шаткихъ положеній настаивать на незаконности и неудобствахъ употребленія слова: «пресуществленіе» въ ученіи о таинствѣ евхаристіи? Отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ, полагаемъ, самъ собою напрашивается, тѣмъ болѣе, что какъ г. профессоръ Лангенъ, такъ и досточтимые члены Роттердамской коммиссіи [1]), ссылаясь на современную науку, опускаютъ изъ виду одно весьма важное обстоятельство, дѣлающее безцѣльными и безплодными всѣ ссылки подобнаго рода. Вѣдь и по православному, и по старокатолическому ученію христіанинъ пріемлетъ въ таинствѣ евхаристіи тѣло и кровь Христа не иначе, какъ *только* подъ *видами* хлѣба и вина. Значитъ, хотя бы были и безспорно научными положенія касательно-ли неизмѣнной природы каждаго атома, или небытія въ дѣйствительности матеріальной субстанціи, а существованія только силы или силъ, всетаки ничего нельзя сказать съ научной точки зрѣнія противъ того, что христіанинъ пріобщается въ таинствѣ евхаристіи истиннаго тѣла и истинной крови Богочеловѣка. Дѣло въ томъ, что, коль скоро по церковному ученію о таинствѣ евхаристіи, тѣло и кровь Христа остаются *для всѣхъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ* хлѣбомъ и виномъ, то и научное изслѣдованіе, произведенное натурали-

---

[1]) 39-й № „Церковнаго Вѣстника“ за 1896 г.

стомъ, должно открыть здѣсь *только* то, что свойственно хлѣбу и вину. Утверждать же на основаніи такого изслѣдованія, будто ощущаемое нашими внѣшними чувствами хлѣбъ и вино не суть по своему существу истинное тѣло и истинная кровь Христа, не въ правѣ никакой и натуралистъ, такъ какъ церковь никогда не утверждала и не утверждаетъ, что *существо* наблюдаемыхъ внѣшними чувствами хлѣба и вина можетъ открываться какъ-нибудь для какого бы то ни было научнаго изслѣдованія. Вѣдь научное изслѣдованіе не достигаетъ *самаго существа* и обыкновенныхъ вещей и предметовъ.

Касательно возраженій во имя ли философіи, или во имя положительной науки противъ «пресуществленія» хлѣба и вина въ таинствѣ евхаристіи въ истинное тѣло и въ истинную кровь Господа нашего Іисуса Христа должно *всегда* имѣть въ виду слѣдующее.

Прежде всего, по меньшей мѣрѣ излишне выходить, при разсужденіяхъ объ этомъ предметѣ, изъ философскихъ понятій о субстанціи и изъ естественно-научныхъ соображеній. Философскія понятія о субстанціи противорѣчатъ одно другому и тѣмъ самымъ подрываютъ другъ друга. Но, и независимо отъ этого, они не представляютъ чего-нибудь устойчиваго, а съ теченіемъ времени видоизмѣняются и совершенствуются. Позволительно-ли же поставлять употребленіе и пониманіе слова: «пресуществленіе» въ зависимость отъ какого-либо наличнаго философскаго понятія о субстанціи? Что касается естественно-научныхъ соображеній, то они поскольку выходятъ лишь изъ опыта и только на немъ зиждутся, даже не въ состояніи затрогивать вопросъ о пригодности или непригодности термина: «пресуществленіе» въ ученіи о таинствѣ евхаристіи. А коль скоро естественно-научныя соображенія совпадаютъ по своему характеру съ чисто-философскими догадками или предположеніями, то основываться на такого рода соображеніяхъ, при разсужденіи о богословскомъ терминѣ: «пресуществленіе», столь-же неумѣстно, сколь неумѣстно, какъ мы видѣли, опираться на какое-либо изъ существующихъ теперь философскихъ понятій о субстанціи. Тутъ, т. е. при разсужденіяхъ о «пресуществленіи» въ таинствѣ евхаристіи, достаточно руководиться обычнымъ здравымъ понятіемъ о субстанціальномъ и несубстанціальномъ, о дѣйствительномъ и кажущемся только. Это понятіе, по нашему мнѣнію, доступно каждому размышляющему и наблюдатель-

ному человѣку. Даже безграмотный крестьянинъ прилагаетъ это понятіе въ нѣкоторой сферѣ своихъ наблюденій. Такъ, онъ говоритъ о какомъ-нибудь человѣкѣ или о какомъ-нибудь достаточно извѣстномъ ему предметѣ, что онъ только кажется или является хорошимъ, а въ дѣйствительности, или по существу, дурной, плохой и наоборотъ. Обычному-же мышленію образованнаго человѣка еще болѣе свойственно разграничивать существо или природу вещи отъ того, чѣмъ вещь кажется или является намъ по доступнымъ нашему наблюденію качествамъ и обнаруженіямъ. Мы сознаемъ, что не знаемъ природы или существа вещей, но какъ бы инстинктивно и принудительно признаемъ бытіе въ вещахъ или предметахъ того, что составляетъ въ нихъ основу или сущность наблюдаемаго нами съ помощью свойственныхъ намъ способовъ и средствъ. Вотъ этого-то общаго всѣмъ мыслящимъ и наблюдательнымъ людямъ понятія о природѣ или существѣ встрѣчаемыхъ нами предметовъ и насъ самихъ и достаточно для того, чтобы соединять по возможности ясное понятіе и о «пресуществленіи» въ таинствѣ евхаристіи. Въ вышеуказанномъ общемъ понятіи, свойственномъ людямъ, если угодно совмѣщаются и разныя философскія понятія о субстанціи, при чемъ само собою отпадаетъ отъ нихъ то, что принадлежитъ такой-то односторонней школѣ философовъ. Богословамъ же остается только приложить *надлежащимъ* образомъ указанное понятіе къ тому своеобразному предмету, о которомъ идетъ дѣло въ ученіи о таинствѣ евхаристіи.

Совершенно иной, конечно, вопросъ о томъ, какъ именно «дѣлается», т. е. происходитъ или совершается, «пресуществленіе» хлѣба и вина въ евхаристіи въ истинное тѣло и въ истинную кровь Христа? Это—непостижимая для людей тайна, и употребляющіе слово: «пресуществленіе», конечно, никогда не думали и не думаютъ этимъ словомъ объяснить необъяснимое. Слово: «пресуществленіе» выражаетъ только мысль о переходѣ, или превращеніи, существа одного предмета въ существо другого, но оставляетъ открытымъ вопросъ, какъ именно совершается этотъ процессъ? Мы знаемъ лишь то, что виновникомъ этого процесса является не иной кто, какъ Самъ Духъ Святый, и словомъ: «пресуществленіе» такъ сказать констатируемъ или выражаемъ результатъ совершившагося процесса. А что послѣдній дѣйствительно совершился въ таинствѣ евхаристіи, т. е. что хлѣбъ и вино только для нашихъ

внѣшнихъ чувствъ остаются таковыми, а на самомъ дѣлѣ, или по природѣ, по существу своему, они суть истинное тѣло и истинная кровь Господа нашего Іисуса Христа, объ этомъ говоритъ намъ самъ Онъ въ Словѣ Божіемъ.

Затѣмъ, разсуждая о «пресуществленіи», нужно постоянно помнить, что хлѣбъ «пресуществляется въ истинное тѣло Христа, которое не только родилось въ Виѳлеемѣ отъ Приснодѣвы, крестилось во Іорданѣ, пострадало и погребено, но и воскресло, вознеслось на небо, сѣдитъ одесную Бога Отца и имѣетъ нѣкогда явиться на облакахъ небесныхъ», а вино «пресуществляется» въ истинную кровь того-же тѣла Господня,— въ кровь, которая во время страданій Спасителя на крестѣ излилась за грѣхи человѣчества и ради спасенія всего міра. Оставаясь существенно однимъ и тѣмъ же, тѣло Господа нашего Іисуса Христа, со времени воскресенія Его изъ мертвыхъ, есть уже тѣло измѣнившееся или преобразившееся. Являясь апостоламъ по воскресеніи Своемъ, Господь проникаетъ чрезъ затворенныя двери и становится то видимымъ, то невидимымъ для плотяныхъ или грубыхъ очей человѣческихъ (Іоан. XX, 26; Лук. XXIV, 31). Коль скоро, по ученію Слова Божія, даже наши человѣческія тѣла, послѣ воскресенія ихъ, измѣнятся въ своихъ свойствахъ и состояніи [1]), ставъ тонкими, легкими и свѣтовидными (1 Коринѳ. XV, 49—53), хотя *по существу* своему и будутъ тѣми же самыми тѣлами, въ которыхъ теперь обитаетъ нашъ духъ, то не тѣмъ болѣе-ли должно стать преображеннымъ, т. е. утонченнымъ или одухотвореннымъ, тѣло Богочеловѣка, сидящаго одесную Отца, хотя *по существу* своему оно и то же самое тѣло, въ которомъ Онъ пребывалъ во время земной Своей жизни? Потому-то Спаситель называлъ и даруемыя вѣрующимъ въ таинствѣ евхаристіи тѣло и кровь Его нетлѣнной. своего рода *духовной* пищею, ниспосылаемою съ неба (Іоан. VI, 27, 35, 41 и друг.). Да и присутствуетъ Господь Христосъ въ таинствѣ евхаристіи не тѣлесно только, но всѣмъ Своимъ существомъ, т. е. и душею Своею, которая нераздѣльно соединена съ Его тѣломъ, и самымъ божествомъ Своимъ, которое ѵпостасно и нераздѣльно соединено съ Его

---

[1]) Кто знакомъ хотя отчасти съ естествознаніемъ, тому вѣдомо, конечно, что съ естественно-научной точки зрѣнія нельзя *ничего* разумнаго сказать *противъ* возможности *необычайнаго* „утонченія“ матеріи или вещества...

человѣчествомъ [1]). Въ виду всего этого представляется уже окончательно неумѣстнымъ и безцѣльнымъ, разсуждая о «пресуществленіи» въ таинствѣ евхаристіи, ссылаться на одностороннія философскія понятія о субстанціи и на летучія научныя гипотезы. Если указываемый старокатоликами папистическій катихизисъ говоритъ, что въ евхаристіи вкушаются кости, нервы и всѣ отдѣльныя части тѣла Христова, то въ этомъ ярко выразились не только узкость философскаго кругозора папистовъ, раболѣпствовавшихъ предъ Аристотелемъ, но въ особенности крайне неудачное богословствованіе. Возражая-же съ естественно-научной точки зрѣнія противъ термина: «пресуществленіе», обозначающаго мысль о переходѣ въ таинствѣ евхаристіи *существа* хлѣба и вина въ *существо* тѣла и крови Христа, въ частности и профессоръ Лангенъ, пускающійся даже въ толки о природѣ атомовъ, *ничѣмъ*,— вынуждаемся сказать,—не возвышается, по существу дѣла, надъ порицаемыми составителями катихизиса при Піѣ V-мъ... Но обращусь къ разсмотрѣнію дальнѣйшихъ возраженій со стороны А. А. Кирѣева и старокатоликовъ противъ слова: «пресуществленіе».

Представляются нерезонными ссылки и на позднее происхожденіе означеннаго слова. «Выраженія, которыми пользуются отцы церкви и литургіи, изображаютъ на основаніи извѣстныхъ мѣстъ изъ Библіи, — оппонируютъ досточтимые члены Роттердамской коммиссіи, — то ученіе, что хлѣбъ и вино, по освященіи ихъ, суть тѣло и кровь Христовы, — не обыкновенная, а «отличная» отъ ней таинственная пища, служащая средствомъ къ участію въ искупительной жертвѣ Христовой. Какъ совершается это таинство, объ этомъ не говорится въ Новомъ Завѣтѣ, и нѣтъ ни одного какого-либо, древней церковью согласно засвидѣтельствованнаго преданія. Теоріи объ этомъ отцовъ церкви очень разнятся между собою. Самые термины: converti, μεταβάλλεσθαι, μεταποιεῖσθαι въ ученіи отцовъ часто имѣютъ то значеніе вообще, что хлѣбъ и вино послѣ освященія не были болѣе тѣмъ, чѣмъ были прежде, не были болѣе обыкновенною (profane), но становились таинственною Господнею пищею, при чемъ способъ этого измѣненія оставляемъ былъ безъ изслѣдованія. Выраженія же:

[1]) Стран. 402 во 2-мъ томѣ „*Православно-догм. богословія*“ митроп. Макарія.

transubstantiatio, μετουσίωσις вошли въ употребленіе на западѣ только въ XI-мъ, а на востокѣ въ XV-мъ столѣтіяхъ» [1]). Всѣ эти доводы рѣшительно ничего не говорятъ противъ умѣстности и разумности, или законности употребленія слова: «пресуществленіе».

Справедливо, что въ Новомъ Завѣтѣ нигдѣ не говорится о томъ, *какъ именно* становятся хлѣбъ и вино тѣломъ и кровію Богочеловѣка? Не говорится же объ этомъ, конечно, и потому, что, если бы и сказано было, всетаки мы не поняли-бы того, что само по себѣ есть величайшее изъ чудесъ. Изъ этого умолчанія, однако, не слѣдуетъ, будто Новый Завѣтъ не даетъ прямаго и яснаго основанія говорить о «пресуществленіи» хлѣба и вина въ евхаристіи въ истинное тѣло и кровь Спасителя нашего. Коль скоро Онъ съ полной опредѣленностію и ясностію сказалъ, что въ таинствѣ евхаристіи хлѣбъ и вино (по освященіи) становятся тѣломъ и кровію Его (Матѳ. XXVI, 26 — 28), то что же такое выражается этимъ, какъ не то, что хлѣбъ и вино, хотя по виду своему и остаются для внѣшнихъ чувствъ человѣка хлѣбомъ же и виномъ, однако на дѣлѣ, по существу своему, суть несомнѣнныя тѣло и кровь Его? Это само собою очевидно. Спрашивается: можно-ли сказать, что хлѣбъ и вино *измѣнились* уже, конечно не по виду своему только? Если старокатолики отвѣтятъ, что нельзя сказать этого, то этимъ они осудятъ все человѣчество и себя самихъ за то, что всѣ люди, а въ томъ числѣ и они, говорятъ о какомъ-нибудь предметѣ или человѣкѣ слѣдующее: «онъ измѣнился, перемѣнился», коль скоро сами замѣтятъ, или услышатъ, что человѣкъ или предметъ сталъ не такимъ, какимъ былъ прежде. Но вѣдь въ таинствѣ евхаристіи хлѣбъ и вино становятся *истинными и дѣйствительными* тѣломъ и кровью Господа нашего Іисуса Христа, хотя хлѣбъ и вино для нашихъ внѣшнихъ чувствъ остаются все же только хлѣбомъ и виномъ. Тутъ, очевидно, произошла съ ними какая-то необычайная перемѣна, касающаяся самой природы или самаго существа ихъ. А эту перемѣну требуется и выразить наиболѣе подходящимъ къ дѣлу терминомъ или словомъ. Поелику-же перемѣна относится собственно къ природѣ или къ существу евхаристическихъ предметовъ, то, по требованію здравой логики намъ ничего другого не остается,

---

[1]) № 39-й „Церковнаго Вѣстника“ за 1896 г.

какъ сказать, что существо хлѣба и вина перемѣнилось въ существо тѣла и крови Господа Іисуса Христа. Но, вмѣсто двукратнаго повторенія слова: *существо*, вмѣсто употребленія недостаточно выразительнаго слова: *перемѣнились*, не лучше-ли сказать, что хлѣбъ и вино *пресуществились* въ тѣло и кровь Спасителя? Это безспорно, по нашему мнѣнію. Не допускать *такого* заключенія изъ словъ Іисуса Христа о таинствѣ евхаристіи (Лук. XXII, 17—20) не значитъ-ли не только отказываться отъ данныхъ намъ Богомъ-же законовъ логики, но въ концѣ всего даже заподозривать или истинность, или точность рѣчи Богочеловѣка о таинствѣ евхаристіи? По нашему убѣжденію, на этотъ вопросъ *долженъ* быть *лишь утвердительный* отвѣтъ.

Что терминъ: «пресуществленіе» поздно появился въ церкви и что ему предшествовали другіе термины, это въ данномъ случаѣ не имѣетъ особаго значенія. Идетъ дѣло вѣдь не объ отмѣнѣ слова, которое было бы *навсегда* установлено и санкціонировано церковью, какъ *наилучше* выражающее данную догматическую истину, а о *выборѣ* изъ *нѣсколькихъ* терминовъ такого, который наиболѣе точенъ и выразителенъ и уже употребляется церковію, хотя и съ не очень давняго времени. Спрашивается: который-же изъ употреблявшихся и употребляемыхъ церковью терминовъ сравнительно лучше выражаетъ мысль догмата о таинствѣ евхаристіи? Остановимся сперва на тѣхъ, которые указываются Роттердамской старокатолической коммиссіею?

Латинское слово: converto значитъ перемѣнять, прелагать и т. под. Греческое слово: μεταβάλλω значитъ тоже перемѣнять, прелагать, измѣнять, превращать. Греческое слово: μεταποιέω значитъ не только передѣлывать, но и перетворять или претворять. Слова: «премѣненіе» и «преложеніе» не однозначащи. Послѣднее изъ нихъ указываетъ собственно на перекладываніе чего-нибудь изъ одного мѣста въ другое. Въ болѣе отдаленномъ, или переносномъ своемъ значеніи оно совпадаетъ съ смысломъ перваго слова. Но и премѣнить или измѣнить предметъ еще не значитъ сдѣлать его другимъ по самому существу его. Въ самомъ дѣлѣ, когда идетъ рѣчь о какой-нибудь вещи, которая измѣнена нами-ли лично, или кѣмъ-нибудь другимъ, то тутъ разумѣется только улучшеніе ея или сообщеніе ей иной формы, иного вида. Когда мы говоримъ о человѣкѣ, что онъ «премѣнился», или измѣнился,

то опять таки имѣемъ въ виду измѣненіе отнюдь не самаго существа его, не самой природы его, а только его наружнаго вида или духовныхъ качествъ. Хотя слово: «претвореніе», или перетвореніе, болѣе выразительно даже и по сравненію съ словомъ: «премѣненіе», однакоже и оно прямо не указываетъ на измѣненіе самаго существа предмета. Оно само по себѣ еще можетъ выражать понятіе о такой радикальной «передѣлкѣ» предмета, что послѣдній, пожалуй, совсѣмъ не напоминаетъ прежняго своего вида или состоянія. Далѣе или болѣе этого не идетъ значеніе и этого слова. Совсѣмъ иной смыслъ получается, когда употребимъ слово: «пресуществился». Оно прямо и ясно выражаетъ ту мысль, что предметъ «преложился», «премѣнился», «претворился», или передѣлался, въ самомъ существѣ своемъ, въ самой внутренней природѣ своей. Не слѣдуетъ-ли же изъ этого, что церковь *въ правѣ* настаивать на употребленіи этого слова преимущественно предъ другими въ потребныхъ случаяхъ и не смотрѣть безразлично на уклоненіе отъ употребленія его? По нашему крайнему разумѣнію, церковь не можетъ и не должна поступать иначе. Ссылка достоуважаемаго А. А. Кирѣева на то, что даже въ чинѣ присоединенія лютеранъ не упоминается о «пресуществленіи», ничего иного не говоритъ, исключая того, что это *неупоминаніе* должно, наконецъ, перейти въ *упоминаніе* хотя бы въ ближайшемъ будущемъ. Излишня-же ссылка и со стороны старокатоликовъ на высокопреосвящ. Макарія. По мнѣнію этого, по истинѣ авторитетнаго, богослова-догматиста слово: «пресуществленіе» не только «*правильно*», но и «*весьма сильно*» выражаетъ,—конечно, по сравненію съ другими словами, — мысль догмата о таинствѣ евхаристіи [1]).

Однако, терминъ: «пресуществленіе», какъ своего рода «новшество», не привноситъ-ли въ ученіе о таинствѣ евхаристіи чего-нибудь такого, вслѣдствіе чего можно было-бы указывать на разногласіе съ отцами и учителями церкви? Отчасти уже и изъ выше сказаннаго можно видѣть, что этого разногласія не должно быть. Вѣдь отцы и учители церкви не

[1]) Стран. 400 во 2-мъ томѣ „*Православно-догм. богословія*“. Въ катихизисѣ и митроп. Филаретъ говоритъ: „при семъ самомъ дѣйствіи (т. е. призываніи священнодѣйствующимъ Св. Духа и благословеніи Даровъ) хлѣбъ и вино прелагаются, или *пресуществляются* въ истинное тѣло Христово и въ истинную кровь Христову“.

отступали и не могли отступить отъ ученія Христа о таинствѣ евхаристіи, а это ученіе, какъ мы уже видѣли, само собою предполагаетъ ту самую мысль, выраженіемъ которой служитъ слово. «пресуществленіе». Неупотребленіе-же отцами и учителями церкви термина: «пресуществленіе» само по себѣ нисколько не говоритъ того, будто на самомъ дѣлѣ они не допускали перехода *самаго существа* хлѣба и вина въ таинствѣ евхаристіи въ *существо* тѣла и крови Христа [1]). Различіе между а) древними отцами и учителями церкви и б) позднѣйшими православными, ставшими употреблять и употребляющими слово: «пресуществленіе», состоитъ, вопреки мнѣнію старокатоликовъ, единственно только въ неупотребленіи первыми этого слова. Не придя еще къ нему, они однако хотѣли выразить и выражали употреблявшимися у нихъ терминами: «преложеніе», «измѣненіе», «преобразованіе» или «претвореніе» въ сущности ту же самую мысль, которую выражаетъ и позднѣйшій терминъ. Что отцы и учители церкви имѣли въ виду именно означенную мысль, употребляя термины, сами по себѣ еще не выражающіе ее надлежащимъ образомъ, это свидѣтельствуется *общимъ* строемъ и смысломъ рѣчи ихъ о таинствѣ евхаристіи. Требуется только со стороны изслѣдователей писаній отцовъ и учителей церкви полное безпристрастіе, непредзанятость взгляда, и тогда они не найдутъ какихъ-то «очень различныхъ теорій, которыхъ, будто бы, держались по разсматриваемому предмету отцы и учители церкви, равно какъ не станутъ утверждать и того, будто отцы и учители церкви словами: «преложеніе» или «претвореніе» *часто* выражали вообще только ту мысль, что хлѣбъ и вино послѣ освященія становились таинственной Господнею пищею, а не обычною пищею.

Въ настоящемъ письмѣ неумѣстно входить въ историческія изысканія, чтобы цѣлымъ рядомъ потребныхъ фактовъ доказать справедливость нашихъ словъ касательно ученія отцовъ и учителей церкви о таинствѣ евхаристіи, да и эти изысканія уже достаточно выразились въ нѣсколькихъ сочиненіяхъ нашихъ русскихъ богослововъ, такъ что намъ пришлось бы только повторить то наиболѣе важное и существен-

---

[1]) Само собою разумѣется, мы имѣемъ въ виду мысль отцовъ и учителей церкви, а не ту, иногда несовсѣмъ удачную у нѣкоторыхъ изъ нихъ, форму, въ какую облекалась она...

ное, что уже изложено въ сочиненіяхъ ихъ [1]). Поэтому лишь для иллюстраціи нашей мысли приведемъ слова св. Кирилла Іерусалимскаго о таинствѣ евхаристіи.

Въ одномъ мѣстѣ своихъ *Тайноводственныхъ поученій* онъ указываетъ, что именно и на какомъ основаніи христіанинъ долженъ разумѣть подъ хлѣбомъ и виномъ въ таинствѣ евхаристіи. «Если Господь нашъ Іисусъ Христосъ «объявилъ и сказалъ о хлѣбѣ: *сіе есть тѣло Мое*, то послѣ сего, говоритъ св. Кириллъ, кто уже осмѣлится не вѣровать? И если Онъ самъ увѣрилъ и сказалъ о чашѣ: *сія есть кровь Моя*, то кто усумнится и скажетъ: это—не кровь Его?.. Итакъ. хлѣбъ и вино не разумѣй простыми: ибо *оные суть тѣло и кровь* Христовы по изреченію Владыки. Хотя чувство и а представляетъ тебѣ *хлѣбъ* и *вино*, но да укрѣпляетъ тебя вѣра. Не по вкусу суди о вещи, но отъ вѣры будь извѣстенъ и несомнѣнно увѣренъ, что сподобился тѣла и крови Христовой» [2]). Въ этихъ словахъ св. Кириллъ Іерусалимскій со всей ясностью и опредѣленностью говоритъ, что, по словамъ самого Богочеловѣка, въ таинствѣ евхаристіи хлѣбъ и вино, будучи для нашихъ внѣшнихъ чувствъ, по виду своему, хлѣбомъ и виномъ, на самомъ дѣлѣ суть, безъ всякаго сомнѣнія, тѣло и кровь Господа нашего Іисуса Христа. Словъ: *по существу* не употребилъ св. Кириллъ Іерусалимскій, но весь строй и смыслъ его рѣчи убѣдительно говоритъ объ измѣненіи существа хлѣба и вина въ существо тѣла и крови Христа. Въ самомъ дѣлѣ, если хлѣбъ и вино только для

---

[1]) Стран. 393—402 во 2-мъ томѣ „*Православно-догм. богословія*“ митроп. Макарія. Стран. 429 — 485 въ 4-мъ томѣ капитальнаго сочиненія еп. Сильвестра подъ заглавіемъ: *Опытъ правосл.-догм. богословія съ истор. изложеніемъ догматовъ*. См. также сочиненіе г. Катанскаго: *Догм. ученіе о семи церк. таинствахъ въ твореніяхъ древн. отцовъ и писателей церкви до Оригена включительно*. Въ сочиненіи Ив. Олесницкаго: *Символич. ученіе лютеранъ о таинствѣ евхаристіи* приводится не мало же словъ изъ сочиненій отцовъ и учителей церкви о таинствѣ евхаристіи Къ сожалѣнію, въ этомъ дѣльномъ сочиненіи есть и непростительныя вещи для ученаго и всякаго писанія. Авторъ приводитъ, между прочимъ, слѣдующіе, высказанныя, будто бы, *Θеофиломъ Александрійскимъ* въ „Бесѣдахъ на евангеліе Матθея“, слова: „хотя Господь, снисходя нашей немощи, сохраняетъ неизмѣнными виды хлѣба и вина, тѣмъ не менѣе существо хлѣба и вина прелагаетъ въ существо Своего тѣла и крови“ (стран. 168). Можемъ увѣрить г. Олесницкаго, что *не существовало* того Θеофила Александрійскаго, которому онъ усвояетъ *не писанное* имъ сочиненіе и *не высказанныя* имъ слова... Наконецъ, слѣдуетъ указать и на брошюру г. Керенскаго: *Старокатолическій вопросъ въ новѣйшее время* (Казань; 1897 г.).

[2]) Ср. русскій переводъ *Тайноводств. поученій* и подлинный текстъ ихъ у Миня въ XXXIII-мъ томѣ *Patrol. Cursus Completus*.



внѣшнихъ чувствъ, по виду своему, являются таковыми, а на самомъ дѣлѣ они суть тѣло и кровь Господа Спасителя нашего, то вѣдь это-то и означаетъ измѣненіе существа хлѣба и вина въ существо тѣла и крови Христовыхъ. Не употребивъ словъ: *существа — въ существо,* св. Кириллъ высказалъ мысль, *необходимо* предполагающую собою *эти* слова. Но въ этомъ-то и состоитъ логика употребленія слова: *пресуществленіе.* Въ другомъ мѣстѣ своихъ *Поученій* онъ указываетъ, кто же или что же именно причиною такого необычайнаго, такого чудеснаго событія или факта? Ходъ всей мысли св. Кирилла Іерусалимскаго касательно этого таковъ. Прежде всего онъ обращаетъ вниманіе на совершившееся во время земной жизни Спасителя чудо претворенія воды въ вино. Виновникомъ этого чуда могъ быть и былъ только Господь Іисусъ Христосъ, какъ обладающій всемогуществомъ. Но если указанное событіе, совершившееся въ Канѣ Галилейской, могло совершиться только Божеской силою, то и претвореніе (μεταβολή) хлѣба и вина въ тѣло и кровь Спасителя можетъ быть только дѣломъ самого Бога. Это претвореніе, по словамъ св. Кирилла Іерусалимскаго, и совершается во время литургіи Духомъ Святымъ, такъ что, лишь «коснется» Онъ хлѣба и вина послѣ молитвеннаго призыванія Его совершителемъ таинства, хлѣбъ и вино прелагаются или претворяются въ *тѣло* и *кровь* Господа нашего Іисуса Христа, оставаясь *только* для нашихъ чувствъ хлѣбомъ и виномъ [1]). Не ясно-ли изъ всѣхъ этихъ словъ св. Кирилла Іерусалимскаго о таинствѣ евхаристіи, что, хотя онъ употребляетъ слово: «претвореніе» или «преложеніе» для обозначенія *совершившагося съ хлѣбомъ и виномъ* измѣненія, однако же мысль его та же самая, на которую указываетъ слово: «пресуществленіе»? Это—внѣ всякаго сомнѣнія.

Строго говоря, даже излишни съ нашей стороны иныя фактическія доказательства мысли, что надлежащее понятіе о таинствѣ евхаристіи само собою указываетъ на надобность употребленія термина: «пресуществленіе» и на его неизбѣжную, такъ сказать, предполагаемость для точнѣйшаго выраженія означеннаго понятія. Даже то самое, что говорится досточтимыми членами Роттердамской старокатолической коммиссіи по разсматриваемому предмету, свидѣтельствуетъ *только*

---

[1]) Ibid.

противъ *ихъ* непонятнаго и,—дерзаемъ выразиться,—нѣсколько страннаго предубѣжденія противъ слова: «пресуществленіе».

Во-первыхъ, коммиссія признаетъ *догматически*, неизмѣнно, *установленнымъ* на основаніи *Свящ. Писанія* и (Преданія) *древней* церкви слѣдующее ученіе: въ св. евхаристіи мы принимаемъ тѣло и кровь Христовы, и они, хотя кажутся для чувствъ хлѣбомъ и виномъ, суть *здѣсь истинно* (vere), *дѣйствительно* (realiter) *существенно* (substantialiter) тѣло и кровь Христовы [1]). Словомъ: *здѣсь* члены Роттердамской коммиссіи, полагаемъ, отнюдь не хотятъ сказать того, что хлѣбъ и вино суть истинно, дѣйствительно и существенно тѣло и кровь Христовы только для принимающихъ ихъ и въ моменты принятія, а потомъ перестаютъ быть таковыми. Такому пониманію означеннаго слова препятствуетъ въ особенности слово: *существенно* (substantialiter). Но послѣднее изъ этихъ словъ заключаетъ въ себѣ и предрѣшеніе вопроса объ умѣстности и надобности употребленія термина: «пресуществленіе» въ ученіи о таинствѣ евхаристіи. Вѣдь слово: *существенно* означаетъ собою въ примѣненіи къ евхаристическимъ хлѣбу и вину не иное что, какъ то, что они, хотя и являются для нашихъ внѣшнихъ чувствъ хлѣбомъ и виномъ, однако же *по существу своему* суть истинныя и дѣйствительныя тѣло и кровь Христовы. А если оспаривать это было-бы дѣломъ излишнимъ и безплоднымъ, ибо слово: *существенно* тутъ ничего другого выражать не можетъ, то, значитъ, и старокатолики въ дѣйствительности признаютъ *пресуществленіе* евхаристическихъ хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа нашего Іисуса Христа. Въ правѣ ли же они уклоняться отъ употребленія термина: «пресуществленіе»? Это является лишь *непослѣдовательностью* съ ихъ стороны. Вѣдь нельзя съ *достаточной* точностью выразить ихъ собственную мысль о томъ, *что совершилось съ хлѣбомъ и виномъ*, если не обозначить это терминомъ: «пресуществленіе». А поелику члены Роттердамской старокатолической коммиссіи сами же объявляютъ понятіе ихъ о таинствѣ евхаристіи обоснованнымъ на Свящ. Писаніи и на Преданіи древней церкви, то отсюда само собою неизбѣжно слѣдуетъ не только полное соотвѣтствіе термина: «пресуществленіе» ученію Свящ.

---

[1]) 89 № „Церковнаго Вѣстника“ за 1896 г.



Писанія и древняго церковнаго Преданія [1]) о таинствѣ евхаристіи, но и ихъ собственному ученію о послѣдней, какъ являющемуся простой передачею ученія Слова Божія и церковнаго Преданія о томъ же.

Во-вторыхъ, старокатолики понуждаютъ сами *себя* къ употребленію слова: «пресуществленіе» и тѣмъ, что признаютъ, въ совершенномъ согласіи съ православной церковью, за таинствомъ евхаристіи *жертвенное* значеніе. Члены Роттердамской коммиссіи, какъ мы выше видѣли, формально заявляютъ, что хлѣбъ и вино, ставъ по освященіи тѣломъ и кровію Христа, служатъ для христіанъ и *средствомъ* къ *участію* въ *искупительной жертвѣ* Христовой. А коль скоро, по вѣрованію и старокатоликовъ, жертва, приносимая Богу въ таинствѣ евхаристіи, *по существу своему*, конечно, есть совершенно одна и та же съ крестной жертвою, то, значитъ, въ таинствѣ евхаристіи совершается по дѣйствію Духа Святаго *пресуществленіе* хлѣба и вина въ истинное тѣло и кровь нашего Искупителя и Спасителя. Въ противномъ случаѣ какимъ же образомъ и на какомъ основаніи стали бы старокатолики признавать жертвенное значеніе за освященными евхаристическими дарами? Если хлѣбъ и вино не пресуществляются въ таинствѣ евхаристіи въ то самое тѣло Богочеловѣка, которое претерпѣло на крестѣ ужасныя мученія и страданія за грѣхи людей, и въ ту самую кровь Его, которая была Имъ пролита за насъ на Голгоѳѣ, то не должно быть и рѣчи объ евхаристіи, какъ жертвѣ, совершенно тожественной, *по своему существу*, съ крестной жертвою и служащей ея прямымъ продолженіемъ. Сами старокатолики знаютъ на примѣрѣ какъ лютеранъ, такъ и другихъ отступниковъ подобнаго рода отъ православно-догматическихъ истинъ, въ какой органической связи находятся другъ съ другомъ, съ одной стороны, непризнаваніе жертвеннаго значенія за освященными евхаристическими дарами, а съ другой,—отверженіе пресуществленія, въ таинствѣ евхаристіи, хлѣба и вина въ истинное тѣло и въ истинную кровь Христа. Въ виду неразрывной связи между а) взглядомъ на евхаристію, какъ на жертву и б) признаніемъ пресуществленія въ евхаристіи хлѣба

[1]) Этимъ опровергаютъ сами же старокатолики и ту свою мысль, будто у древнихъ отцовъ и учителей церкви существовали какія-то „очень различныя теоріи" касательно разсматриваемаго предмета и вообще разныя, не соотвѣтствующія понятію о пресуществленіи воззрѣнія.

и вина въ несомнѣнныя тѣло и кровь Богочеловѣка нельзя не находить *непослѣдовательности* у сторокатоликовъ, борющихся противъ термина: «пресуществленіе», хотя онъ самъ собою требуется и предполагается собственнымъ ученіемъ ихъ объ евхаристіи. Не пора-ли и безъ постороннихъ какъ бы понужденій оставить эту ненужную и не безвредную непослѣдовательность?

Изъ всего сказаннаго нами получается слѣдующій общій выводъ. Старокатолики, справедливо признавъ произвольнымъ со стороны папистовъ дѣломъ внесеніе словъ: Filioque въ Никеоцареградскій символъ и отказавшись признавать за догматъ папистическое ученіе объ исхожденіи Духа Святаго и отъ Сына, напрасно отстаиваютъ мысль, будто въ богословскомъ умозрѣніи дозволительно держаться такого образа представленій о Сынѣ Божіемъ, по которому Онъ мыслится вторичной причиною или соипричиною Духа Святаго. Допускать такой образъ представленія о Сынѣ Божіемъ, даже въ качествѣ богословскаго умозрѣнія или частнаго мнѣнія, значитъ всетаки *уклоняться* отъ чистоты *православно-догматическаго* ученія и становиться на самую зыбкую почву въ дѣлѣ богословствованія. Мысль о Сынѣ Божіемъ, какъ о вторичной причинѣ или соипричинѣ Духа Святаго, не имѣетъ никакого для себя основанія не только въ Свящ. Писаніи, но и въ древне-церковномъ преданіи, на которомъ и думаютъ утвердиться старокатолики. Самый важный аргументъ, приводимый ими въ послѣднемъ случаѣ, говоритъ скорѣе противъ нихъ же, чѣмъ за нихъ. Разумѣемъ ссылку старокатоликовъ на одобреніе седьмымъ вселенскимъ соборомъ вѣроисповѣданія Тарасія патріарха константинопольскаго. Какъ мы указали выше, означенный соборъ *одинаково* одобрилъ и *соборное* посланіе іерусалимскаго патріарха Ѳеодора, хотя послѣдній говоритъ о вѣчномъ исхожденіи Духа Святаго только отъ Отца и умалчиваетъ о какомъ-нибудь посредствѣ Сына Божія [1]). Вмѣстѣ съ

---

[1]) Стран. 209 и 213 въ 7-мъ „Дѣяній вселенск. соборовъ“ Казань. 1873 г. Замѣчательно тутъ и то обстоятельство, что посланіе патріарха Ѳеодора, нѣкогда посланное имъ лично патріархамъ александрійскому и антіохійскому и одобренное ими, было прислано на седьмой вселенскій соборъ цѣлымъ сонмомъ восточныхъ архіереевъ, какъ выраженіе или исповѣданіе ихъ собственныхъ вѣрованій.

другими лицами, присутствовавшими на соборѣ,—а всѣхъ ихъ было 318 человѣкъ, — одобрили соборное посланіе патріарха Θеодора и представители папы Адріана, каковыми были два пресвитера, занимавшіе на соборѣ самыя почетныя мѣста въ средѣ духовныхъ особъ [1]). Одобреніе соборнаго посланія патріарха Θеодора всѣмъ соборомъ само собою предполагаетъ, что патріархъ Тарасій, говоря объ исхожденіи Духа Святаго чрезъ Сына Божія, всего несомнѣннѣе имѣлъ въ виду лишь временное посольство Третьяго лица Пресв. Троицы Вторымъ лицомъ ея. Это доказывается и неприбавленіемъ къ слову: *исхожденіе* эпитета: *вѣчное*, который у патріарха Θеодора, напротивъ, не разлученъ съ словомъ: *исхожденіе*, сколько разъ ни повторяетъ онъ свою рѣчь о *личномъ* свойствѣ Духа Святаго. Не оправдывается мысль старокатоликовъ о Сынѣ Божіемъ, какъ вторичной причинѣ или сопричинѣ Духа Святаго, и требованіями раціональнаго мышленія. Въ ученіи же о таинствѣ евхаристіи старокатолики лишь по непослѣдовательности избѣгаютъ употреблять требующійся этимъ ученіемъ, какъ сравнительно болѣе точный, терминъ: «пресуществленіе». Приводимые А. А. Кирѣевымъ и старокатоликами возраженія противъ означеннаго термина безусловно шатки и неосновательны.

Поелику старокатолики, уже отрекшись почти отъ всѣхъ заблужденій папизма, тѣмъ самымъ доказали свою любовь къ истинѣ и жажду общенія съ истинно православной церковью, то можно надѣяться, что они же сами въ недалекомъ будущемъ разрушатъ и нѣкоторыя преграды, до извѣстной степени препятствующія имъ войти «во дворъ овчій» и составить съ истинно православными «единое стадо» единаго Пастыреначальника—Господа нашего Іисуса Христа. Намъ же остается помогать имъ въ этомъ святомъ и плодотворномъ дѣлѣ не одними горячими молитвами о нихъ къ Богу, но и спокойнымъ убѣждающимъ словомъ правды.

Профессоръ **А. Гусевъ**.

Казань.
15-е марта
1897 г.

---

[1]) Ibid. стран. 219.

КЪ ХАРАКТЕРИСТИКѢ

наиболѣе существенныхъ особенностей нравственнаго міровоззрѣнія Филиппа Меланхтона (по поводу исполнившагося 400-лѣтія со дня его рожденія) [1].

Кому неизвѣстно имя Меланхтона—этого Лютерова сподвижника, которому нѣмецкая реформація XVI-го вѣка, быть можетъ, „даже больше обязана своимъ происхожденіемъ, чѣмъ самому Лютеру?" [2]) Всякій, заглядывавшій даже въ краткій учебникъ по всеобщей исторіи, знаетъ, по крайней мѣрѣ, кое-что объ участіи Меланхтона въ дѣлѣ западнаго реформаторскаго движенія. Но едва-ли многимъ хоть что-нибудь извѣстно объ его *нравственномъ міровоззрѣніи*, объ особенностяхъ послѣдняго. А между тѣмъ этическіе взгляды занимаютъ во всемъ вообще его міровоззрѣніи весьма видное мѣсто. „Догматическое", напр., „мышленіе его опредѣляется преимущественно этическою точкою зрѣнія" [3]) и т. д. Положимъ, что разсматриваемое само по себѣ—нравственное міровоззрѣніе Меланхтона чего-либо необыкновеннаго, чего-либо особенно выдающагося изъ однородныхъ съ нимъ явленій того времени не представляетъ,

---

[1]) Меланхтонъ родился 4|16 Февраля 1497 года.

[2]) Лютеръ „былъ болѣе разрушительный геній, а Меланхтонъ болѣе созидательный, и онъ именно способствовалъ выработкѣ того положительнаго содержанія протестантизма, какое имѣется въ немъ". — См. „*Церк. В—къ*" 1897 г; № 6; стр. 194.

[3]) *Luthardt*: „*Geschichte der christlichen Ethik*"; Zweite Hälfte. Leipzig 1893. S. 38.

но ознакомленіе съ нимъ не должно быть сочтено излишнимъ для читателей. На Западѣ (въ протестантской Германіи) „400-лѣтняя годовщина Меланхтонова рожденія" была „отпразднована съ большимъ оживленіемъ" [1]). Это, конечно, и понятно. Для насъ Меланхтонъ, разумѣется, интересенъ не какъ дѣятель въ исторіи нѣмецкаго протестантизма, но какъ мыслитель. Для насъ интересно, внесъ-ли онъ какую-либо свѣжую струю въ римско-католическую, исполненную схоластицизма, іезуитскаго казуистицизма..., этику, или нѣтъ?.. Во всякомъ случаѣ, наша настоящая небольшая статья не можетъ быть сочтена кѣмъ-либо несвоевременною.

Специфическія особенности нравственнаго міровоззрѣнія Меланхтона стоятъ въ зависимости отъ тѣхъ условій, при какихъ оно слагалось. Этихъ условій было не мало. Укажемъ болѣе выдающіяся изъ нихъ. *Съ одной стороны*, Меланхтонъ былъ представитель гуманизма. „Читая въ Тюбингенѣ лекціи о римскихъ классикахъ и по греческой грамматикѣ", а затѣмъ „въ Виттенбергѣ" занимая „каѳедру греческаго языка" [2]), онъ былъ прекрасно знакомъ съ классическою древностью. Это знакомство естественно не могло остаться безъ извѣстнаго вліянія на его міровоззрѣніе. Такъ или иначе, но оно должно было отразиться на послѣднемъ, между прочимъ, и на нравственной его сторонѣ. Въ частности, Меланхтонъ не могъ игнорировать воззрѣній Аристотеля, господствовавшаго въ схоластическую эпоху надъ умами западныхъ богослововъ, не потерявшаго надъ ними вліянія и въ эпоху реформаціи [3]). Съ этими воззрѣніями онъ долженъ былъ такъ или иначе считаться. А разъ онъ былъ выразителемъ гуманизма, уже заранѣе можно предполагать, какъ именно къ нимъ онъ отнесется. *Съ другой стороны*, Меланхтонъ былъ христіанскій мыслитель. Его классическія симпатіи должны были встрѣтиться съ христіанскими. Или однѣ изъ нихъ должны были быть принесены въ жертву другимъ, или тѣ и другія могли быть счастливо объединены, безъ какого-либо ихъ насильственнаго стѣсненія (если только это дѣйствительно было

---

[1]) „Церк. В—къ"; ibid.; стр. 193—194.

[2]) *„Энциклопедич. Словарь"* Брокгауза и Ефрона, т. XIX (СПБ. 1896 г.); стр. 17.

[3]) См. *наше* изслѣдованіе: *„Аристотель и Ѳ. Аквинатъ въ отношеніи къ ихъ ученію о нравственности"* (СПБ. 1884 г.); стр. 233 и слѣдующ.

мыслимо). Подобное положеніе, конечно, было неново. Меланхтонъ имѣлъ предъ собою немалый сонмъ богослововъ, такъ или иначе пытавшихся примирить между собою христіанскія нравственныя начала и языческія (преимущественнѣйшимъ образомъ аристотелевскія). Онъ могъ принять во вниманіе какъ слабыя стороны ихъ попытокъ, такъ и противоположныя (если таковыя были), чтобъ самому избѣжать первыхъ и воспользоваться вторыми. *Съ третьей стороны*, Меланхтонъ находился подъ сильнымъ вліяніемъ Лютера, наложившимъ на него довольно существенный отпечатокъ и особенно понятнымъ въ виду извѣстной мягкости и уступчивости, характеризовавшихъ нашего гуманиста, и проч.

Насколько, въ частности, и какъ отразились на Меланхтонѣ всѣ такого рода вліянія и воздѣйствія, отмѣтимъ при самомъ разсмотрѣніи отдѣльныхъ, наиболѣе характерныхъ, пунктовъ нравоучительной системы этого гуманиста, къ чему сейчасъ и переходимъ.

До временъ реформаціи, какъ извѣстно, христіанская этика въ смыслѣ особой отъ христіанской догматики науки не существовала: первая занимала въ отношеніи ко второй подчиненное положеніе, служа только частью послѣдней. Настоятельная необходимость выдѣленія областей этихъ двухъ наукъ—одной изъ другой, обусловливаемая интересами ихъ, однако, еще не сознавалась богословами—моралистами. Она не была сознана и Меланхтономъ, въ этомъ случаѣ оставшимся вѣрнымъ полученному имъ отъ католическихъ богослововъ наслѣдію. Выдѣленіе христіанской этики изъ области христіанской догматики было сдѣлано лишь только по смерти Меланхтона [1]) Ламбертомъ Дано (въ 1577 г.) [2])—богословомъ, принадлежавшимъ къ реформаціонному движенію. Итакъ, у Меланхтона христіанская этика и христіанская догматика существуютъ еще совмѣстно. Взамѣнъ попытки ихъ обособленія одной отъ другой, Меланхтонъ предпринялъ другую: отвоевать „философской" этикѣ „извѣстное самостоятельное значеніе" въ отношеніи къ „богословской". Но эта попытка въ сущности не оказалась болѣе или менѣе блестящею. Въ

[1]) Меланхтонъ умеръ въ 1560 г. 19 Апр. (см. „*Энциклоп. Слов.*" *Брокг. и Ефр.*; цитов. томъ; стр. 18).

[2]) См. *нашу* статью въ „Христ. Чтеніи" (1896 г.; Сент. — Октябрь): „*Забытый юбилей*".

видахъ ея осуществленія, Меланхтонъ „раздѣляетъ“ другъ отъ друга „законъ и Евангеліе“. Къ сферѣ перваго „прежде всего“,—разсуждаетъ Меланхтонъ, — „принадлежитъ естественный законъ, образующій предметъ нравственной философіи“ или, что тоже, философской этики. „Lex naturalis отличается, съ одной стороны, отъ положительнаго права юристовъ и, съ другой, отъ Евангелія, которое“, помимо всего прочаго, „включаетъ въ себя еще обѣтованіе благодати. Но, такъ какъ при этомъ Меланхтонъ старается привести естественный нравственный законъ въ согласіе съ 10-словіемъ и такъ какъ онъ усматриваетъ пользу этого философскаго ученія о добродѣтели прежде всего въ познаніи Бога и Его праведности, то отсюда раздѣленіе закона и Евангелія, философской и богословской морали, удается ему только въ очень несовершенномъ видѣ“ [1]). Сверхъ этого, „въ сущности богословскимъ“ характеромъ отмѣчены и тѣ „основанія, какія Меланхтонъ предлагаетъ для“ доказательства „пользы и необходимости философской“ этики. Изслѣдованіе предмета послѣдней—„естественнаго закона“, какъ „части legis Dei“, какъ имѣющаго въ основѣ подъ собою „mandatum Dei“, конечно, весьма полезно: оно поможетъ человѣку поставить себя въ нормальныя отношенія къ требованіямъ божественной воли. Это-разъ. Во вторыхъ, „уча насъ избѣгать наказаній за преступленіе закона, этика, въ третьихъ, способствуетъ сохраненію мира и спокойствія въ средѣ человѣческаго общества и, наконецъ, она, какъ и самый законъ, служитъ *пѣстуномъ* ко Христу“. Усматриваютъ, что, приводя „два послѣднихъ основанія“, Меланхтонъ находится подъ вліяніемъ Лютера [2]).

Таковъ взглядъ Меланхтона на положеніе христіанской этики: она не выдѣлена имъ въ особую отъ христіанской догматики науку; не сдѣлано имъ и болѣе или менѣе надлежащаго обособленія „богословской“ морали и „философской“.— Теперь перейдемъ къ характеристикѣ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ вопросовъ, относящихся къ нравственной области и раскрываемыхъ Меланхтономъ.

Первый вопросъ, какой въ данномъ случаѣ требуетъ освѣ-

---

[1]) „*Geschichte der christlichen Ethik*“ von *Theob. Ziegler*. Strassburg. 1886. S. 457.

[2]) Ibid. S. 457.



щенія, касается человѣческой свободы воли. Свободенъ-ли человѣкъ въ такой степени, чтобъ онъ могъ болѣе или менѣе выполнить возлагаемыя на него нравственнымъ закономъ обязанности? Предъ Меланхтономъ были два отвѣта на вопросъ, болѣе другихъ интересные *для него*. Съ одной стороны, Аристотель [1]) училъ, что „и добрые, и злые поступки человѣка вполнѣ свободны, что при совершеніи ихъ человѣкъ остается полнымъ ихъ господиномъ отъ начала и до конца выполненія ихъ“... [2]) Съ другой стороны, Лютеръ проповѣдывалъ, что съ грѣхопаденіемъ (въ раю) человѣкъ потерялъ свою свободу, по крайней мѣрѣ, въ томъ смыслѣ, что онъ, предоставленный самому себѣ, уже не въ состояніи совершать добрыхъ, согласныхъ съ требованіями нравственнаго закона, дѣлъ; и если у него еще остается свобода, то развѣ только въ дѣлахъ обычныхъ, „житейскихъ“, „мірскихъ“, свобода къ совершенію злыхъ поступковъ. Отсюда естественно возникалъ взглядъ на добродѣтели естественнаго человѣка (язычника) отрицательный: если бл. Августинъ называлъ ихъ „блестящими пороками“ (splendida vitia), то, согласно съ нимъ, съ неодобреніемъ къ языческому добродѣланію относится и Лютеръ [3])... На первыхъ порахъ Меланхтонъ, находясь подъ обаяніемъ личности Лютера, обнаруживалъ нѣкоторыя симпатіи въ сторону его взглядовъ на дѣло. Но на этомъ остановиться онъ не могъ; мрачныя воззрѣнія Лютера удовлетворить, успокоить его не могли. Симпатичная точка зрѣнія Аристотеля, духъ котораго, какъ и вообще классицизма, Меланхтонъ привилъ къ себѣ своимъ гуманистическимъ образованіемъ и своими такого же характера занятіями, постепенно брала верхъ и видоизмѣнила воззрѣнія этого гуманиста. Онъ уже не мирится съ мыслью, что грѣхъ всецѣло искоренилъ въ человѣкѣ его свободную волю,

---

[1]) По невѣрному мнѣнію Лютера, Цицеронъ (съ его „de officiis“) долженъ быть поставленъ выше Аристотеля. Болѣе дальновидный Меланхтонъ, спеціально изучавшій и того, и другого мыслителя древности, разсуждаетъ, однакожъ, иначе. Его взгляды, какъ увидимъ, нерѣдко служатъ такимъ или инымъ отраженіемъ воззрѣній Аристотеля (въ первое время онъ, впрочемъ, „подъ вліяніемъ Лютера“, относился и къ данному греческому философу, и вообще къ философіи „недружелюбно“: Ziegler, S. 454).

[2]) См. *наше* изслѣдов.: „*Аристотель etc.*“; стр. 139.

[3]) Ziegler, S. 445.



превративъ его въ „статую". Напротивъ, онъ утверждаетъ, что человѣкъ и по грѣхопаденіи обладаетъ свободою, „нѣкоторою свободою движенія", необходимою для проявленія такъ называемой „гражданской справедливости", — что „и при обращеніи" человѣка его личное *я* „не" остается „вполнѣ недѣятельнымъ" предъ лицемъ божественной благодати. Меланхтономъ выдвигаются „три фактора: слово, Св. Духъ и человѣческая воля (non sane otiosa, sed repugnans infirmitati suae; assentiens, non repugnans verbo Dei; facultas se applicandi ad gratiam). Эти три causae agentes concurrunt, conjunguntur" [1]). Отрицательно отнесясь къ Лютерову воззрѣнію на сущность человѣческой свободы, Меланхтонъ естественно такимъ же образомъ поставилъ себя и по отношенію къ стоящему въ непосредственной связи съ тѣмъ вопросомъ вопросу о „предопредѣленіи", не находя возможнымъ оправдать ученіе о послѣднемъ ни съ точки зрѣнія данныхъ „библейскихъ", ни съ другихъ [2]). Но такая перемѣна взгляда на разсматриваемый вопросъ произошла съ Меланхтономъ лишь съ теченіемъ нѣкотораго времени, между тѣмъ какъ на первыхъ порахъ „августиновское ученіе о предопредѣленіи" казалось ему заслуживающимъ симпатичнаго къ нему отношенія [3]). Вліяніе бл. Августина и Лютера, какому Меланхтонъ поддавался въ первое время, затѣмъ въ извѣстной степени гаснетъ предъ его умомъ, желавшимъ, не ограничиваясь внѣшнимъ стороннимъ рѣшеніемъ тѣхъ или иныхъ вопросовъ, уяснить ихъ по ихъ существу. Въ данномъ случаѣ безспорно помогло ему его гуманистическое образованіе.—Разъ человѣкъ признанъ правоспособнымъ къ совершенію нравственно-добрыхъ поступковъ, естественно, что послѣдніе должны имѣть цѣну. Меланхтонъ въ сущности такъ на нихъ и смотритъ, хотя въ данномъ случаѣ всѣ его разсужденія отмѣчены печатью нѣкотораго „колебанія", отъ котораго онъ не можетъ освободиться, лишь только заходитъ вопросъ о томъ, „необходимы ли добрыя дѣла для" достиженія человѣкомъ „блаженства". Къ слову сказать: подобнаго рода „колебаніе туда и сюда" вообще—„характерно по отношенію къ Меланхтону,

---

1) Ziegler; S. 454—455.

2) Ibidem; S. 455.

3) Ibid. S. 454.—Ср. *Л. Писарева* „*Ученіе бл. Августина... о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу*" (Казань. 1894 г.); стр. 300 и слѣдующія.

вѣчно лавирующему между двумя точками зрѣнія: религіозной и этической, богословской и философской, теоцентрической и антропологической или гуманистической". Не безъ основанія усматриваютъ здѣсь вліяніе аристотелевской „срединности" (mediocritas, medietas, μεσότης) [1])... Признавая нравственную цѣну за добрыми дѣлами, Меланхтонъ и здѣсь оказывается отступившимъ отъ своего первоначальнаго мнѣнія по данному вопросу, являвшагося отголоскомъ лютеровскаго. Лютеръ, какъ извѣстно, не признавалъ за добрыми дѣлами надлежащаго значенія, что, разумѣется, находилось въ прямомъ соотношеніи съ его взглядомъ на человѣческую свободу. Разъ человѣкъ, павшій можетъ творить только зло, разъ, безъ содѣйствія божественной помощи, онъ не въ состояніи проявлять согласной съ велѣніями нравственнаго закона дѣятельности, выводъ ясенъ: цѣнность добрыхъ дѣлъ является болѣе, чѣмъ сомнительною [2])... Обстоятельствомъ, вліявшимъ на перемѣну образа мыслей Меланхтона въ настоящемъ случаѣ, несомнѣнно должно быть признано въ извѣстной степени воздѣйствіе взглядовъ все того же Аристотеля.

„Исходнымъ пунктомъ всего нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля, центромъ, около котораго все послѣднее сосредоточивается", служитъ „высочайшее благо" [3]). Сущность аристотелевскихъ разъясненій послѣдняго такова: „высочайшее благо—центральная цѣль, къ которой стремится все безъ исключенія; оно сказывается съ чертами εὐδαιμονίας; εὐδαιμονία, вообще состоя въ разумной дѣятельности человѣка, въ частности, сказывается или какъ теоретическая, чистая дѣятельность разума, или же какъ дѣятельность чисто-практической нравственности, при чемъ къ числу далеко не существенныхъ элементовъ εὐδαιμονίας относятся еще: внѣшнія блага (=дополненія εὐδαιμονίας) и удовольствіе (неизбѣжный спутникъ всякой вообще дѣятельности и, конечно, εὐδαιμονίας)" [4]). Заводя рѣчь о „finis hominis", Меланхтонъ, при всемъ своемъ расположеніи къ Аристотелю, долженъ былъ, не ограничиваясь воззрѣніями послѣдняго, привнести новые (христіанскіе) элементы: одинъ—тотъ, что человѣкъ, по христіанскому

---

[1]) Ziegler; S. 455—456.
[2]) Ibid. S. 444. 454.
[3]) См. *наше* изслѣдов. „*Аристотель etc.*": стр. 99.
[4]) Ibid. стр. 100.



воззрѣнію, „образъ Божій“, и другой, что, по тому же воззрѣнію, конечнымъ пунктомъ, къ какому должно направляться все нравственное поступаніе человѣка, является „Богъ“. Отсюда „summum bonum“ для человѣка, по ученію Меланхтона, есть „Самъ Богъ или точнѣе: agnoscere Deum eique obedire et eius gloriam patefacere et illustrare et tueri societatem humanam propter Deum“. Такимъ образомъ, аристотелевское понятіе о высочайшемъ благѣ Меланхтономъ, такъ сказать, „охристіанизовано“. У самого же Аристотеля, какъ извѣстно, вся этика лишена религіозныхъ основаній, она—безрелигіозна, такъ что по вопросу о высочайшемъ благѣ для Меланхтона могли сослужить службу не столько „матеріальныя“, сколько „формальныя“ разъясненія дѣла [1])... Изъ древне-классическихъ воззрѣній по вопросу о высочайшемъ благѣ имѣя эпикурейское и стоическое, Меланхтонъ относится и къ тому, и къ другому отрицательно, неодобрительно. Вопреки эпикурейской школѣ, „полагавшей, что высочайшее благо (или, что тоже, εὐδαιμονία) тождественно съ удовольствіемъ (отчасти духовнымъ, отчасти тѣлеснымъ)“ [2]), Меланхтонъ, какъ моралистъ христіанскій, выставляетъ „христіанское понятіе креста“, крестоношенія [3]), совершенно видоизмѣняющее дѣло. Не мирится онъ и съ ученіемъ стоической школы. Хотя стоическое ученіе, по которому „добродѣтель сама только по себѣ совершенно достаточна для того, чтобъ εὐδαιμονία имѣла мѣсто“ [4]), и отличается возвышенностью, но оно естественно не удовлетворяетъ Меланхтона, какъ „богослова“ и какъ „христіанина“ [5]). Ученіе Аристотеля о значеніи „внѣшнихъ благъ“.., имѣющемъ мѣсто въ рѣчи объ εὐδαιμονία, конечно, должно было извѣстнымъ образомъ повліять и на Меланхтона. И вотъ послѣдній утверждаетъ, что „подлѣ высочайшаго блага заслуживаютъ имени благъ еще и другія вещи“.., при чемъ „ему не удается найти внутреннее отношеніе между тѣмъ и этими“ и проч. [6]). Между тѣмъ Аристотель обставилъ эту сторону дѣла въ общемъ удачно [7])...

---

[1]) См. *наше* изслѣд.: „*Аристотель etc.*“; стр. 96--98.—*Luthardt*'а цитов. сочин.; S. 49.—*Ziegler*; S. 458.

[2]) См. *наше* изслѣд.: „*Аристотель etc.*“; стр. 221.

[3]) Ziegler; S. 458.

[4]) См. *наше* изслѣдов.: „ *Аристотель etc.*“; стр. 221.

[5]) Ziegler; S. 458.

[6]) Ibidem.

[7]) См. *наше* упомян. сочин.; стр. 112 и слѣдующія.

Выяснивъ сущность высочайшаго блага, Меланхтонъ раскрываетъ и условія, дающія человѣку возможность достигнуть обладанія тѣмъ. Такими, обусловливающими дѣло, моментами являются добродѣтели человѣка. Но чтобъ смыслъ, послѣднихъ могъ быть понятъ правильно,—въ частности, чтобъ были надлежащимъ образомъ освѣщены „причины“ (causae) и „различія добродѣтелей и пороковъ“ (discrimina virtutum et vitiorum), для этого необходимо, по словамъ Меланхтона, предварительное ознакомленіе съ человѣческою душою. Здѣсь опять призывается на помощь Аристотель. „Признавая существованіе неразумной и разумной частей души, Аристотель дѣлаетъ далѣе также подраздѣленіе и ихъ, въ свою очередь, на части: неразумной—на душу питающую или растительную и душу пожелательную или стремительную и разумной—на душу, имѣющую разумъ въ самой себѣ и на обдумывающую“. Такого рода „психологическія“ данныя и легли въ основу „этическихъ воззрѣній“ Аристотеля [1]). Меланхтонъ въ „основу добродѣтели“ полагаетъ „стремленія и аффекты“ [2]), числомъ три: „appetitiones vegetativae, sensuum, voluntatis“, какъ разъ „въ соотвѣтствіи съ растительнымъ“ и др. „принципами“, выставленными Аристотелемъ [3]). Здѣсь опять съ Меланхтономъ произошла нѣкоторая метаморфоза. Дѣло въ томъ, что сначала онъ отрицательно относился къ значенію аффектовъ для нравственно-доброй жизни человѣка: „omnes virium humanarum affecfus et conatus esse p e c c a t a“... Отсюда его симпатіи должны были бы склониться къ стоикамъ съ ихъ „ἀπάθεια“. Но, какъ и въ другихъ случаяхъ, и здѣсь Меланхтонъ съ теченіемъ времени измѣнилъ свой суровый взглядъ на аффекты, поддавшись, конечно, вліянію Аристотеля. При этомъ стоическое ученіе объ ἀπάθεια подвергается съ его стороны неодобрительной оцѣнкѣ [4]).

Но что-же такое — добродѣтель? „Добродѣтель, опредѣляемая Меланхтономъ, какъ habitus, qui inclinat voluntatem ad obediendum rectae rationi, покоится на естественной склонности, на темпераментѣ и стремленіи, далѣе—на обученіи и

---

1) Ibid.; стр. 95—96 и 93—94.
2) Ziegler; S. 458.
3) Luthardt; S. 49.
4) Ibid.; S. 49. 50.

воспитаніи и, наконецъ, на привычкѣ и упражненіи“ [1]). Пока остановимся на этомъ. Всѣ, отмѣчаемыя Меланхтономъ, стороны дѣла заимствованы у Аристотеля. Этотъ, какъ извѣстно, опредѣляетъ добродѣтель, какъ ἕξις—habitus (свойство, навыкъ). Онъ же учитъ о „разумной дѣятельности души человѣка“, которая, т. е., дѣятельность, „соотвѣтствуетъ добродѣтели“ и т. д. „Умственныя добродѣтели“, по Аристотелю, „образуются и развиваются подъ исключительнымъ воздѣйствіемъ обученія и наставленія“, а „такъ называемая этическая добродѣтель становится достояніемъ человѣка чрезъ упражненіе и привычку... Мы становимся добродѣтельными при посредствѣ привычки, имѣя отъ природы склонность, расположеніе къ этому, дѣятельно развивая врожденныя намъ способности, упражняясь въ дѣлахъ добродѣтельныхъ“ [2])... Предлагая дальнѣйшую характеристику habitus'а, Меланхтонъ продолжаетъ пользоваться все тѣмъ-же источникомъ, т. е., Аристотелемъ. „Virtus“, говоритъ онъ, „est habitus electivus in mediocritate consistens, quoad nos ratione aliqua, ut sapiens judicat“ [3]). Слова Меланхтона—воспроизведеніе положеній Аристотеля, слѣдующимъ образомъ опредѣляющаго добродѣтель: „добродѣтель есть прочный намѣренный навыкъ, сохраняющій соотвѣтствующую каждому изъ насъ средину между излишествомъ и недостаткомъ, притомъ, средину, опредѣляемую разумомъ и благоусмотрѣніемъ умныхъ людей“ [4])... Пользуясь Аристотелемъ, Меланхтонъ считаетъ его „достойнымъ наивысшей похвалы за то, что онъ unus definivit virtutes esse mediocritates. Nam formale virtutis est ipsius affectus moderatio“ [5]). Но, будучи христіанскимъ моралистомъ, Меланхтонъ, конечно, заводитъ рѣчь и о Св. Духѣ, объ Его значеніи въ дѣлѣ нравственнаго преуспѣянія человѣка. Онъ говоритъ, что Св. Духъ является началомъ, „adjuvans et impellens humanas vires“ [6])... По христіанскому ученію, человѣкъ, стремящійся къ проведенію въ свою жизнь нравственно-добрыхъ началъ, заботится о возможномъ „иско-

---

[1]) Ziegler; S. 458.
[2]) См. *наше* упомян. изслѣдов.; стр. 107. 119. 120 и друг.
[3]) См. у Luthardt'a: S. 49.
[4]) См. *наше* упомян. изслѣдов.; стр. 124.
[5]) Luthardt; S. 49.
[6]) Ziegler; S. 458.

рененіи“, о возможномъ уничтоженіи въ себѣ всѣхъ грѣховныхъ началъ, всѣхъ безпорядочныхъ влеченій, „стремленій“ и проч., унаслѣдованныхъ имъ отъ прародителей; по ученію христіанскаго (!) богослова Меланхтона, такое „искорененіе“, уничтоженіе... не нужно, необходимо только „moderatio“ [1])... Эстетическая точка зрѣнія Аристотеля, его мѣрность и размѣренность, словомъ, въ извѣстной степени воплотились и въ Меланхтонѣ.

Приступая къ характеристикѣ отдѣльныхъ проявленій добродѣтельной настроенности человѣка, къ выясненію отдѣльныхъ добродѣтелей, Меланхтонъ подводитъ ихъ подъ группы. Въ качествѣ руководящаго начала онъ беретъ 10-словіе, разсматриваетъ содержаніе заповѣдей первой и второй его таблицъ и, соотвѣтственно этому, дѣлитъ требуемыя отъ человѣка нравственнымъ закономъ добродѣтели на два вида: однѣ, опредѣляющія его отношеніе къ Богу, и другія — къ ближнимъ. При этомъ, вниманіе Меланхтона подмѣтило слѣдующее обстоятельство. Аристотелю, съ его безрелигіозной моралью, конечно, чужды были представленія о какомъ-то добродѣтельномъ поступаніи человѣка въ отношеніи къ Божеству. Другимъ нехристіанскимъ моралистамъ, не знавшимъ „Евангелія“, добродѣтели, предполагаемыя первой таблицей 10-словія, могли быть такъ или иначе извѣстны лишь отчасти и обыкновенно въ языческомъ смыслѣ, поскольку до „тѣни“ этихъ добродѣтелей они могли добраться при помощи находившихся въ ихъ распоряженіи естественныхъ средствъ руководствовавшихъ къ Богопознанію. Отсюда Меланхтонъ не предлагаетъ подробной рѣчи о добродѣтеляхъ этого рода. Его вниманіе вмѣсто того обращается съ любовью къ добродѣтелямъ, характеризующимъ отношеніе человѣка къ людямъ. Причина этого, конечно, понятна: эти добродѣтели обыкновенно извѣстны и языческимъ моралистамъ. Отсюда у Меланхтона съ ними могли быть тѣ или иныя точки соприкосновенія. Чѣмъ больше, при этомъ, Аристотель разсуждаетъ объ извѣстной добродѣтели, тѣмъ подробнѣе, въ свою очередь, характеризуетъ ее и Меланхтонъ, и наоборотъ. Вліяніе Аристотеля, такимъ образомъ, сказывается даже и на этой сторонѣ дѣла. Съ особенною подробностію Аристотель трак-

---

[1]) Ibidem.



туетъ о справедливости и именно въ силу того значенія, какое этой добродѣтели усвоялось имъ (по примѣру Платона), по сравненію ея съ остальными добродѣтельными навыками. Справедливость „раскрывается Аристотелемъ, въ частности, во первыхъ, въ широкомъ смыслѣ и, во вторыхъ, въ тѣсномъ, точномъ". Въ первомъ случаѣ „справедливость—совершенная добродѣтель, обнимающая собою всѣ другія добродѣтели; она — добродѣтель, владѣющій которою пользуется ею не столько для себя, сколько для другихъ, — короче: она — *вся* добродѣтель, а не часть только какая либо послѣдней... Справедливость въ точномъ, болѣе узкомъ смыслѣ—*частная* добродѣтель. Между тѣмъ какъ справедливость въ широкомъ смыслѣ обнимаетъ собою всю обширную область того, съ чѣмъ вообще добродѣтельный только можетъ имѣть дѣло, справедливость въ тѣсномъ смыслѣ имѣетъ мѣсто тамъ, гдѣ дѣло идетъ о чести, деньгахъ и проч. и гдѣ это дѣло своимъ мотивомъ имѣетъ удовольствіе, происходящее отъ полученія корысти. Справедливость, понимаемая въ точномъ смыслѣ, является, въ частности, или — какъ *распредѣляющая* вообще всѣ блага, какія только должны быть распредѣлены между гражданами извѣстнаго государства, или — какъ исправляющая, *возстановляющая* нормальныя взаимныя отношенія гражданъ. Въ основѣ справедливости распредѣляющей лежитъ геометрическое отношеніе; въ основѣ справедливости возстановляющей лежитъ отношеніе чисто ариѳметическое... Имѣющее мѣсто во всякомъ политическомъ обществѣ *справедливое* (τὸ πολιτικὸν δίκαιον, civile jus), въ частности, является или — какъ право естественное, соотвѣтствующее самой внутренней природѣ человѣка, такъ сказать, внутреннее, или какъ законное, по противоположности тому, такъ сказать, внѣшнее — плодъ добровольнаго взаимнаго соглашенія тѣхъ или другихъ людей" и т. д. [1]). Всѣ намѣченныя нами стороны, какія въ рѣчи о справедливости раскрываются Аристотелемъ, въ свою очередь, выясняются и Меланхтономъ и въ томъ же самомъ духѣ [2]). И если при этомъ Меланхтонъ оказался не въ силахъ провести рѣзкую грань между сферами: „этической" и „юридической" [3]), то и въ

---

1) См. *наше* изслѣдов.; стр. 165 166. 167. 169. 170. 176.

2) Luthardt; S. 50.—Ziegler; S. 459 и *друг. изслѣдоват.*

3) Ziegler; S. 459.

данномъ случаѣ виновнымъ долженъ быть считаемъ собственно его руководитель—Аристотель, этикѣ котораго, въ свою очередь, также не чуждъ разсматриваемый недостатокъ [1]). Не говоримъ уже здѣсь о томъ, что и вообще раздѣленіе этической области отъ юридической, раздѣленіе точнѣйшее, конечно, дѣло большой трудности, особенно въ тѣ времена (т. е., при Аристотелѣ и Меланхтонѣ). И въ раскрытіи Меланхтономъ другихъ добродѣтелей его этики тамъ и сямъ болѣе или менѣе наглядно даетъ о себѣ знать извѣстная его зависимость отъ Аристотеля, но мы ихъ касаться уже не будемъ (иначе рѣчь наша была-бы болѣе длинна, чѣмъ мы предположили), тѣмъ болѣе, что дѣло ведется Меланхтономъ обыкновенно въ общеизвѣстномъ средневѣковомъ схоластическомъ духѣ, безъ введенія какихъ-либо существенно новыхъ элементовъ.

Ведя рѣчь о добродѣтеляхъ, которымъ противолежатъ извѣстныя грѣховныя обнаруженія человѣка, всякій моралистъ естественно задается вопросомъ: нѣтъ ли какихъ-либо проявленій человѣка, которыя не принадлежали бы ни къ разряду добродѣтелей, ни къ разряду пороковъ и занимали-бы, такъ сказать, срединное между тѣми положеніе, будучи нравственно-безразличными? Вопросъ о нравственно-безразличныхъ дѣйствіяхъ, какъ извѣстно, имѣлъ длинную исторію. Не имѣя въ виду излагать послѣдней (это въ настоящемъ случаѣ и не требуется отъ насъ, съ одной стороны, а съ другой, уже сдѣлано нами въ одной изъ статей, гдѣ въ то же время выясненъ нами и самый вопросъ объ адіафорахъ по его существу) [2]), мы намѣтимъ лишь то, какъ отнесся къ дѣлу Меланхтонъ? Онъ является въ этой исторіи однимъ изъ звеньевъ. Предъ Меланхтономъ было налицо извѣстное ученіе рим.-католическихъ богослововъ о такъ называемыхъ „евангельскихъ совѣтахъ“ (его мы не излагаемъ здѣсь, такъ какъ оно въ свое время уже намѣчено нами въ одной изъ нашихъ статей) [3]). Хотя Меланхтонъ и допускаетъ „адіафоры“, разумѣя подъ ними нѣчто такое, въ отношеніи

---

[1]) См. *наше* изслѣдов.; стр. 175—176.

[2]) См. *нашу* статью въ „*Христ. Чт.*“ (Янв. 1897 г.; стр. 108 — 126): „*Нравственно-безразличное и дозволенное*“.

[3]) См. *нашу* статью въ „*Христ. Чт.*“ (Нояб.—Дек. 1896 г.; стр. 642 и слѣд.): „*Общая характеристика соврем. сост. Вѣнск. Университета etc*“.

къ чему нѣтъ разрѣшеній или запрещеній Божіихъ, выраженныхъ какъ „mandata Dei“, но допускаетъ, „однако, не въ томъ смыслѣ, что онъ будто бы желаетъ возвратиться къ рим.-католическому ученію о consilia evangelica, которое онъ, напротивъ, ясно отвергаетъ. Онъ относитъ сюда, прежде всего церковныя церемоніи, quae humana auctoritate institutae sunt“. Впрочемъ, и въ этомъ послѣднемъ случаѣ надлежитъ соблюдать большую осторожность: чтобъ не ввести нашихъ ближнихъ въ „соблазнъ“, не слѣдуетъ, „грѣховно относиться съ невниманіемъ къ даннымъ человѣческимъ учрежденіямъ“... [1]) Сверхъ того, подобнымъ (уступчивымъ) образомъ относясь къ разсматриваемымъ рим.-католическимъ учрежденіямъ, Меланхтонъ и тѣ, кто думалъ съ нимъ одинаково, расчитывали подготовить почву для „сближенія“ съ рим.-католиками... [2]) Указываютъ, при этомъ, также и то еще обстоятельство, что уже отмѣчавшаяся нами выше мягкость или даже „извѣстная слабость характера“ Меланхтона въ данномъ случаѣ также играла нѣкоторую роль. Въ силу этой именно особенности своего характера Меланхтонъ, говорятъ, и „ушелъ слишкомъ далеко въ своихъ уступкахъ рим.-католическому культу“... [3]).

Заслуживаетъ вниманія „строго консервативное направленіе“ Меланхтона. Онъ рекомендуетъ придерживаться существующихъ „церковныхъ обычаевъ“ и установленій. Рекомендуетъ подчиненіе государственной власти, неодобрительно относясь ко всякаго рода посягательствамъ на нее, къ „революціоннымъ“ движеніямъ... При этомъ вмѣняетъ въ прямой долгъ представителямъ государственной власти заботиться о церкви и ея интересахъ: вводить благодѣтельныя „церковныя реформы“, противодѣйствовать распространенію „ересей“ и „расколовъ“ всякаго рода и т. д. [4]).

Таковы наиболѣе существенныя стороны нравственнаго міровоззрѣнія Меланхтона [5]). Въ немъ находятъ много не-

---

[1]) Ziegler: S. 459--460.—*Kübel:* „*Christliche Ethik*“ (Zw. Theil; Münch. 1896): S. 180.

[2]) Ср. *Мартенсенъ*: „*Христ. уч. о нравственности*“ (въ пер. проф. А. П. Лопухина); т. I; СПБ. 1890. Стр. 443.

[3]) Ziegler; S. 460.

[4]) Ibidem; S. 460—461.

[5]) Другихъ сторонъ и вообще частностей (очень многочисленныхъ и довольно сложныхъ) мы не имѣли въ виду касаться, желая намѣтить

достатковъ. Прежде всего, во всемъ міровоззрѣніи заявляетъ о себѣ уже упоминавшееся у насъ выше колебаніе Меланхтоново изъ одной стороны въ другую, лавированіе между различными, оказывавшими на него воздѣйствіе, авторитетами... Это колебаніе отозвалось на дѣлѣ весьма вредно. Подъ вліяніемъ этого обстоятельства (а также и другихъ, конечно, причинъ) у Меланхтона не обособлены безусловно строго другъ отъ друга понятія „высочайшаго блага, добродѣтели, обязанности": иногда они „смѣшиваются" одно съ другимъ. Что касается, въ частности, вопроса о добродѣтели, то изъ ряда „обыкновенныхъ" добродѣтелей, обязательныхъ для каждаго человѣка безъ исключенія, Меланхтонъ выдѣляетъ такъ называемую „героическую", опирающуюся на специфическія свойства, присущія природѣ будто-бы извѣстныхъ только лицъ, и отъ нихъ только и требуемую, и т. д. Говорятъ, что Меланхтонъ не стоялъ на должной высотѣ, поскольку разсматривать его, какъ „философа", и поэтому оказался не въ силахъ представить проникнутое „единымъ началомъ", строго обоснованное во всѣхъ своихъ частяхъ, чуждое всякаго рода самопротиворѣчій и пр. нравственное міровоззрѣніе; говорятъ, что онъ и, „какъ человѣкъ, былъ недостаточно геніаленъ" и проч. Обвиняютъ его также и въ томъ, что онъ не съумѣлъ освободиться изъ подъ вліянія римско-католической „казуистики", духъ которой проглядываетъ у него по мѣстамъ болѣе или менѣе ощутительно... [1]).

лишь самый общій обликъ нравственнаго міровоззрѣнія Меланхтона. Желающій подробностей найдетъ ихъ (конечно, прежде всего, въ самыхъ сочиненіяхъ Меланхтона: см. „*Corpus reformatorum*", *изд. Бретшнейдера и Биндсейля,* — а потомъ и) въ посвященныхъ выясненію Меланхтонова нравственнаго міровоззрѣнія трудахъ, каковы: *Luthardt*'а: „Mel.'s Arbeiten im Gebiet der Moral" (1884; Leipz.); *его-же:* цитов. нами выше „Gesch. d. chr. Ethik" (S. 38—53); *Schwarz*'а: „Melanchthon und seine Schüler, als Ethiker" (Theolog. Stud. und Kritik. 1853 Heft. 1); *Ziegler*'а цитов. сочин. (S. 454—462); *Gass*'а: „Geschichte der christlichen Ethik" (Zweiten Bandes-erste Abtheilung; Berlin. 1886. S. 55 и слѣд.); *Költzsch*'а: „Mel's philosophische Ethik" (Jnauguraldissertat. 1889. Freib.); *Herrlinger*'а: „Die Theolog. Mel.'s in ihrer geschichtl. Entwicklung" (1879; Gotha. „Die Ethik Mel.'s" см. на страницахъ: 209—343) и друг. (ср. *юбилейныя* сочин.: Harnack'а, Dorner'а, Kirn'а, Ziegler'а, Evers'а, Krizko, Rinn'а, Lenz'а, Loesche, Bihl'я, Seeberg'а, Blass'а, Zahn'а и друг.; всѣ они помѣчены „1897-мъ" годомъ).

[1]) Ziegler; S. 456. 458 459. 461. 462.

Но, какъ бы то ни было, а заслуга Меланхтона для этики все-таки несомнѣнна: онъ нѣсколько оживилъ изученіе и разработку этическихъ вопросовъ, въ данномъ случаѣ послужилъ отчасти исходною точкою, опредѣлявшею направленіе трудовъ дальнѣйшихъ протестантскихъ богослововъ-моралистовъ и проч. [1]). Для того времени, находившагося въ своеобразныхъ (общеизвѣстныхъ) условіяхъ, важно уже и это... [2]).

А. Бронзовъ.

26 Марта 1897 г.

---

[1]) Сравн. Gass'а цитов. соч. S. 57—58; ср. отч. Ziegl. S. 462 и друг.

[2]) *Въ Апрѣлѣ мѣсяцѣ (4-го)* текущаго года исполняется 1500 лѣтъ со дня смерти св. Амвросія Медіоланскаго, нравственные взгляды котораго (какъ и Меланхтона) слагались также *подъ вліяніемъ* классической древности, въ частности *Цицерона* (ср. особенно „de officiis" Цицерона и „de officiis ministrorum" св. Амвросія). Эти два явленія (т. е., нравственное міровоззрѣніе св. Амвросія и Меланхтона), отдѣленныя одно отъ другого столь большимъ промежуткомъ времени (въ одиннадцать вѣковъ), представляютъ собой весьма характерный моментъ въ исторіи развитія христіанской науки о нравственности: они, съ одной стороны, показываютъ, какъ сильно вообще было въ продолженіи 15-ти слишкомъ христіанскихъ столѣтій вліяніе нравственныхъ воззрѣній древне-классической (греко-римской) философіи: ея представителей—Аристотеля и Цицерона (кромѣ нихъ, особенное значеніе имѣлъ въ различныя времена и Платонъ); а съ другой стороны, эти-же явленія говорятъ и о томъ, какъ туго шло впередъ въ теченіи всего указаннаго времени дѣло развитія спеціально христіанской, самостоятельной христіанской *науки* о нравственности, какъ это дѣло крѣпко стояло почти на одной и той-же точкѣ, не двигаясь сколько-нибудь существенно впередъ. Толчекъ былъ данъ лишь съ теченіемъ времени, особенно съ „легкой", по крайней мѣрѣ, въ этомъ смыслѣ руки Канта. Разсматриваемые два юбилея наводятъ насъ, какъ интересующихся спеціально нравственными вопросами, на указаннаго рода размышленія.—При этомъ, мы ограничились краткой характеристикой основныхъ взглядовъ *только* Меланхтона потому, что о воззрѣніяхъ св. Амвросія (спеціально разсмотрѣнныхъ Bittner'омъ, Leitmeier'омъ, Hasler'омъ, Dräseke, Reeb'омъ, Ewald'омъ, Förster'омъ и многими другими западными учеными) всякій желающій найдетъ достаточныя на первый взглядъ свѣдѣнія въ солидной статьѣ о. *Молоденскаго: „De officiis Цицерона и св. Амвросія Медіоланскаго" (Вѣра и Разумъ"*. 1887 г.), слѣдовательно, доступной и всякому *русскому* читателю.

ШКОЛА и ЖИЗНЬ.

Педагогическій отдѣлъ Истор.-филолог. Общества при Харьков. университетѣ.—Еще относительно объединенія учебно-педагогическаго персонала духовной школы.—Рознь между семинаріями и училищами по вопросу о пріемныхъ испытаніяхъ въ семинарію и грамотности учениковъ.—Какъ улучшить постановку письменныхъ упражненій въ семинаріяхъ.

При ХАРЬКОВСКОМЪ университетѣ съ 1876 г. существуетъ Историко-филологическое Общество; въ октябрѣ 1892 г. при немъ открытъ педагогическій отдѣлъ, чрезъ который Общество, по словамъ предсѣдателя отдѣла проф. Н. Ѳ. Сумцова, „не сходя съ научной почвы, подаетъ руку практической жизни, чтобы освѣтить и посильно расчистить одинъ изъ самыхъ трудныхъ ея путей — путь воспитанія". Какъ открытый при Обществѣ филологическомъ, педагогическій отдѣлъ, естественно, сталъ носить филологическій характеръ, что и доказывается содержаніемъ І-го выпуска его трудовъ, появившагося въ 1893 г. Преподаватели филологическихъ предметовъ въ средней школѣ (русскій языкъ съ словесностью, исторія съ географіей, древніе и новые языки) имѣютъ, понятно, тѣсную связь чрезъ Историко-филологическое Общество съ университетомъ, а тѣмъ поддерживается и крѣпнетъ научно-воспитательная университетская традиція, такъ часто разрываемая, къ сожалѣнію, питомцами со своей „alma mater". Съ другой стороны, такое рѣдкое и отрадное явленіе, какъ единеніе профессорскаго персонала съ преподавателями средне-учебныхъ заведеній, должно оказать благотворное вліяніе и на интеллигенцію провинціальнаго общества, въ смыслѣ возбужденія интереса къ педагогическимъ вопросамъ и, какъ прямое слѣдствіе отсюда, содѣйствовать сближенію семьи и школы. Нечего и говорить, что отдѣлъ, связанный съ университетомъ, является объединяющимъ центромъ педагогической корпораціи всего учебнаго округа. Это

лабораторія дидактическихъ и методическихъ доктринъ, подсказанныхъ жизнью, провѣреныхъ опытомъ и укрѣпленныхъ живымъ обмѣномъ мыслей въ педагогическихъ засѣданіяхъ отдѣла. Особенно важно подспорье его для начинающихъ учителей: сюда понесутъ они свои мысли, сомнѣнія и промахи и въ бесѣдѣ съ опытными людьми, вооруженными знаніемъ, найдутъ поддержку и указанія, разрѣшеніе своихъ сомнѣній, и нравственно одобренные, освѣженные умственно, съ большею смѣлостью, безъ колебаній, пойдутъ по избранному ими тернистому пути.—Въ началѣ же своей дѣятельности отдѣлъ обнаружилъ большую энергію: въ теченіе полугода было семь засѣданій; обсуждалось 15 рефератовъ, изъ которыхъ семь принадлежало профессорамъ и восемь—преподавателямъ среднихъ учебныхъ заведеній.

Эти свѣдѣнія мы заимствуемъ изъ журнала „Русская Школа" (1897 г. № 1; стр. 158—160) и считаемъ нужнымъ здѣсь воспроизвести ихъ потому, что они указываютъ путь къ практическому разрѣшенію и на страницахъ нашего журнала не разъ („Хр. Чт." 1896 г. май—іюнь, стр. 724—729; 1897 г. январь, стр. 153—156) возбуждавшагося вопроса о подготовкѣ учителей и воспитателей въ духовныхъ школахъ. Будь при каждой изъ нашихъ духовныхъ академій основано какое-либо педагогическое общество или педагогическій отдѣлъ при богословскомъ, напр., обществѣ, скольких ненормальностей, при настоящемъ положеніи вещей неизбѣжныхъ, можно было бы избѣжать въ постановкѣ учебнаго и воспитательнаго дѣла въ нашихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ. Теперь всякій, окончившій курсъ въ духовной академіи, признается способнымъ къ преподаванію почти всякаго предмета въ училищномъ или семинарскомъ курсѣ, хотя онъ не имѣетъ никакого предварительнаго знакомства ни съ программами, ни съ методикою, ни съ учебниками этого предмета: успѣхи его преподавательства, понятно, будутъ обусловлены всецѣло случайнымъ опытомъ, прирожденнымъ тактомъ, случайными примѣрами другихъ. Каждый также питомецъ академіи признается годнымъ къ педагогической дѣятельности, въ качествѣ инспектора семинаріи и помощника смотрителя училища, впрочемъ, если только онъ удовлетворяетъ одному изъ слѣдующихъ условій: или имѣетъ иноческій санъ, или значительное время прослужилъ на духовно-учебной службѣ или удостоенъ степени магистра богословія. Всѣ эти качества считаются почему то необходимо связанными съ педагогическою правоспособностью, хотя, какъ конечно всякій согласится, такой необходимой связи нѣтъ. Что лицо, уже въ молодыхъ лѣтахъ и на школьной скамьѣ принявшее монашескій санъ, выдѣляется изъ другихъ по высотѣ своего религіозно-нравственнаго настроенія,—это можетъ и должно быть; но чтобы оно могло благопріятно въ религіозно-нравственномъ отношеніи повліять на ввѣряемое его воспитанію юношество, этого можетъ и не случиться: все за-

висить отъ педагогическаго такта, знанія и умѣнья, и безъ нихъ самый высокій по нравственнымъ свойствамъ и благочестивый инокъ не можетъ воспитать въ желательномъ направленіи,—если не сказать болѣе. Точно также и выслуга лѣтъ: бываетъ, конечно, что люди послужившіе свыше 10 лѣтъ въ должности учителя, пріобрѣтаютъ нѣкоторую административно-педагогическую опытность, но бываетъ и иначе. Если преподаватель не получаетъ спеціальной педагогической подготовки и не имѣетъ стремленія къ педагогическому самообразованію, точно препятствуетъ ему успокоиться на тѣхъ рутинныхъ пріемахъ, до которыхъ онъ дошелъ личнымъ опытомъ или случайными указаніями другихъ, и съ ними же, послѣ десятилѣтней службы учительской, приступить къ инспекторству? Еще менѣе, конечно, имѣетъ отношенія къ дѣлу воспитанія магистерская степень воспитателя, хотя она почему-то даетъ лишніе шансы на инспекторство. Можетъ быть потому, что на административно-педагогическую должность смотрятъ прежде всего какъ на наиболѣе почетную и матеріально обезпеченную, а не какъ на наиболѣе трудную и требующую особенной талантливости, умѣнья, такта, любви, самоотверженія, подготовки и т. д. потому, что на нее смотрятъ съ точки зрѣнія сопряженныхъ съ нею правъ, а не обязанностей, и дается она въ награду за заслуги. Насколько отъ этого страдаетъ учебно-воспитательное дѣло, извѣстно всякому, и учившемуся и учащему въ духовной школѣ. Коррективомъ печальныхъ результатовъ отъ такого положенія вещей и могло бы служить педагогическое общество или другое какое-либо общество съ педагогическимъ отдѣломъ при нашихъ духовныхъ академіяхъ. Оно было бы для нашихъ духовно-учебныхъ заведеній тѣмъ, чѣмъ и педагогическій отдѣлъ при Харьковскомъ Историко-филологическимъ Обществѣ: и подготовкою будущихъ и руководствомъ настоящихъ учителей и воспитателей. Среди многихъ благъ, которыя принесло бы съ собою педагогическое общество при академіи, нужно особенно поставить на видъ единеніе учебно-педагогическаго персонала академій, семинарій и училищъ. Какъ это ни странно, но наши духовныя школы—высшая, средняя и низшая, по идеѣ внутренно связанныя между собою, на самомъ дѣлѣ живутъ обособленною жизнью: академіи не вѣдаютъ того, что дѣлается въ семинаріяхъ, семинаріи — того, что—въ училищахъ; нерѣдко требованія отъ воспитанниковъ—академическія противорѣчатъ семинарскимъ, — семинарскія—училищнымъ. Отсюда происходитъ, что даже и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ, повидимому, нарочито порвана такая обособленность и установлена болѣе тѣсная связь между низшимъ и высшимъ учебнымъ заведеніемъ, дѣло все-таки не ладится.

Мы имѣемъ въ виду, между прочимъ вопросъ о поступленіи въ семинаріи учениковъ изъ духовныхъ училищъ. Фактически этотъ вопросъ уже разрѣшенъ такъ, что ученики учи-

лищъ переходятъ въ семинарію безъ особыхъ пріемныхъ испытаній: семинарія и училище представляютъ такимъ образомъ какъ бы одно учебное заведеніе. Но въ теоріи онъ и доселѣ еще ставится, причемъ высказываются голоса за возстановленіе пріемныхъ испытаній. Характерно въ этомъ случаѣ то, что главнымъ мотивомъ къ возстановленію прежняго порядка вещей служитъ недовѣріе семинарскаго учебнаго персонала къ училищному. Настолько основательно вообще такое недовѣріе, мы не можемъ сказать; но частные случаи его проявленія, дѣйствительно, удивляютъ посторонняго человѣка и не столько сами по себѣ, сколько по лежащимъ въ ихъ основѣ розни, разладѣ, даже антагонизмѣ между заведеніями, по идеѣ внутренно связанными между собою.

Вотъ что пишетъ намъ одинъ изъ преподавателей духовнаго училища.

„Въ одномъ изъ циркуляровъ по духовно-учебному вѣдомству сдѣланъ былъ намекъ на возможность возстановленія въ семинаріяхъ прежней обременительной для духовенства и его дѣтей системы пріемныхъ экзаменовъ. О повѣрочныхъ испытаніяхъ вспомнили, конечно, подъ вліяніемъ постоянныхъ жалобъ семинарскихъ преподавателей на слабую будто-бы подготовку учениковъ духовныхъ училищъ, на излишнюю будто-бы снисходительность училищныхъ правленій при переводѣ воспитанниковъ въ семинарію, слѣдствіемъ чего является-де непомѣрно большой процентъ неудовлетворительныхъ балловъ въ первыхъ семинарскихъ классахъ. Такого рода жалобы не оказались тщетными. Въ концѣ нынѣшнихъ каникулъ въ одной изъ центральныхъ семинарій особымъ распоряженіемъ установлено повѣрочное письменное испытаніе по русскому языку для всѣхъ мальчиковъ, переведенныхъ училищами въ 1 классъ семинаріи. Распоряженіе это, быть можетъ, является первымъ шагомъ къ узаконенію отмѣненной — было въ началѣ 80-хъ годовъ системы пріемныхъ испытаній по всѣмъ предметамъ училищнаго курса. Признавая упомянутую систему сомнительнымъ по его послѣдствіямъ палліативомъ, мы взялись за перо, чтобы показать ея темную сторону и, съ другой стороны, взглянуть на малограмотность и малоуспѣшность семинаристовъ подъ инымъ угломъ зрѣнія, чѣмъ подъ какимъ смотрятъ на это семинарскіе наставники. Пишущій эти строки обучался въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ еще при уставѣ семидесятыхъ годовъ, когда ученики духовныхъ училищъ подвергались въ семинаріи полному повѣрочному испытанію. Мы хорошо помнимъ случаи, что воспитанники, окончившіе училище съ двойками, получали на пріемныхъ экзаменахъ удовлетворительные баллы, а мальчики неглупые и хорошо подготовленные, но застѣнчивые и робкіе, терялись въ новой обстановкѣ, отвѣчали невпопадъ и отмѣчались двойкою. Печальныя недоразумѣнія, когда первые оказывались послѣдними, а послѣдніе первыми, случались нерѣдко. И такая ненормальность

вполнѣ естественна и понятна. На испытанія являлось до 150 воспитанниковъ. У экзаменаторовъ не было просто физической возможности основательно произвести испытаніе. На каждаго мальчика, раньше совершенно неизвѣстнаго семинарскимъ наставникамъ, приходилось удѣлять всего какихъ-нибудь двѣ-три минуты; возможно-ли тутъ было безошибочно опредѣлить степень подготовки каждаго изъ нихъ?

„Всѣхъ учениковъ въ 1 классѣ семинаріи ежегодно набиралось цѣлыхъ три (изрѣдка—даже четыре) отдѣленія, т. е., гораздо больше ста человѣкъ. Съ отмѣною пріемныхъ экзаменовъ контингентъ 1 класса въ той семинаріи, какую мы имѣемъ въ виду, не увеличился, а, напротивъ, относительно уменьшился, если принять во вниманіе, что одно изъ духовныхъ училищъ епархіи выросло до двойного комплекта учащихся, чего прежде не было. Списки учениковъ дух. училищъ, помѣщаемые ежегодно въ мѣстныхъ „Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“, показываютъ, что, напримѣръ, въ 91 году одно изъ подлежащихъ училищъ перевело въ семинарію изъ 70 учениковъ 4 класса только 30, а въ текущемъ году изъ 60 мальчиковъ удостоило перевода меньше сорока. Другое училище изъ 25—26 воспитанниковъ даетъ семинаріи 13 — 15. Въ третьемъ училищѣ, при общемъ составѣ учащихся въ 160—150 человѣкъ, съ удовлетворительными свидѣтельствами выпускается среднимъ числомъ воспитанниковъ двадцать, т. е., около $12^1/_2$ — $13^0/_0$ общаго числа учениковъ. Приведенныя цифры говорятъ сами за себя, и мы рѣшительно не понимаемъ, какъ можно подобное отношеніе училищныхъ правленій къ абитуріентамъ назвать излишне снисходительнымъ. Страннымъ кажется намъ и такое явленіе. Мы знаемъ лично нѣкоторыхъ воспитанниковъ семинаріи, которые въ свое время не были удостоены перевода въ семинарію, но явились въ нее послѣ каникулъ, подверглись пріемнымъ испытаніямъ и были приняты. На нашъ взглядъ здѣсь ужъ очевидное противорѣчіе: то говорятъ, что плохи ученики, переведенные училищами, то принимаютъ не удостоенныхъ перевода и, слѣдовательно, даже ихъ признаютъ достаточно подготовленными къ семинарскому курсу.

„Жалобы на училища доходятъ иногда до курьезовъ. Недавно семинаристъ, окончившій полный курсъ, подалъ одному высокопоставленному лицу прошеніе, въ которомъ нашлись крупныя ореографическія ошибки. Малограмотность выпускного ученика, конечно, обратила на себя особое вниманіе лица, принявшаго злополучное прошеніе. Потребовалось объясненіе, и козлами отпущенія за грѣхи человѣка, проучившагося 6 лѣтъ въ семинаріи, опять-таки явились духовныя училища. Отъ училищъ требуютъ, чтобы они давали семинаріи безусловно грамотныхъ мальчиковъ, съ которыми всякія занятія по части ореографіи были бы излишними. Семинарскимъ наставникамъ, очевидно, хотѣлось бы при чтеніи упражненій только услаждаться сознаніемъ того, какъ славно пишутъ ихъ ученики. А

мы посовѣтовали бы г.г. преподавателямъ, вмѣсто сваливанія на училища вины даже за выпускныхъ семинаристовъ, получше прислушаться къ словамъ одного опытнаго педагога: „Полезно, говоритъ онъ, разъяснять ученикамъ *даже старшихъ классовъ* духовныхъ *семинарій* необходимость и важность по возможности пополнять и расширять свои знанія по языку и ороографіи, чтобы *къ окончанію курса* чувствовать себя во всеоружіи и обладать всѣми свѣдѣніями, необходимыми для безукоризненной грамотности“ (Цирк. по дух.-уч. вѣд. № 12). Предъявляя къ ученикамъ старшихъ классовъ семинаріи требованіе безукоризненной грамотности, тотъ же почтенный педагогъ объ упражненіяхъ учениковъ дух. училищъ пишетъ: „Преподаватель русскаго языка *поступилъ бы несправедливо*, если бы при оцѣнкѣ упражненія, особенно на экзаменѣ, лишилъ ученика возможности перейти въ слѣдующій классъ, *основываясь на количествѣ сдѣланныхъ имъ ошибокъ*... Узкая и односторонняя оцѣнка упражненій со стороны только грамотности, иногда довольно условной и не установившейся, *крайне не желательна въ дух. училищахъ*. Жизнь нерѣдко представляетъ примѣры людей, очень развитыхъ и свободно владѣющихъ правильною, даже изящною устною рѣчью, но очень дурно пишущихъ: это доказываетъ, что искусство письменнаго изложенія отличается отъ устнаго, требуя особаго навыка“ (Цирк. № 8). Такимъ образомъ лица, стоящія во главѣ духовно-учебнаго вѣдомства, сравнительную малограмотность училищныхъ мальчиковъ объясняютъ не нерадѣніемъ и поблажками со стороны преподавателей дух. училищъ, а просто отсутствіемъ навыка въ письменномъ изложеніи мыслей. Такого навыка нельзя и требовать отъ четырнадцати-пятнадцатилѣтнихъ подростковъ. Его должна дать уже семинарія. Но здѣсь большою помѣхою для дѣла является почти полное отсутствіе письменныхъ работъ въ классѣ. Такъ называемыя „сочиненія“ даются большею частью только для домашней работы, срокомъ на 10—20 дней. Кто же поручится за то, что ученикъ самъ выполнилъ данную ему работу? Не ведетъ ли такая постановка письменныхъ упражненій къ тому, что младшимъ ученикамъ пишутъ сочиненія старшіе, а въ высшихъ классахъ лучшіе воспитанники работаютъ на болѣе слабыхъ? Мы съ увѣренностью отвѣтимъ, что на дѣлѣ такъ именно и бываетъ: добрая треть нашихъ однокашниковъ въ теченіе всего семинарскаго курса пробавлялась исключительно чужими трудами, оставляя на свою долю только механическое переписываніе сочиненій набѣло. Само собой понятно, что такіе воспитанники никоимъ образомъ не могли выходить изъ семинаріи „во всеоружіи грамотности“. Крайне вредно отражается на умѣньи семинаристовъ писать грамотно и то „равнодушіе, съ какимъ относятся преподаватели Св. Писанія, исторіи, философіи и т. п. къ разсмотрѣнію и оцѣнкѣ упражненій со стороны ороографіи. Наставники сихъ предметовъ, повидимому, съ убѣжденіемъ

говорятъ, что эта обязанность возлагается исключительно на преподавателей русскаго языка и словесности, и что только послѣдніе отвѣчаютъ за малограмотность учениковъ. Вслѣдствіе подобнаго *ложнаго* убѣжденія, въ области правописанія *одинъ учитель русскаго языка и словесности тянетъ въ гору, а остальные подъ гору тащатъ*“ (Цирк. № 12). При всемъ почтеніи къ своимъ бывшимъ наставникамъ мы должны признаться, что за все время своего обученія въ семинаріи мы *никогда и ни отъ кого* (даже и отъ учителя словесности) не слыхали разъясненія орѳографическихъ погрѣшностей, допущенныхъ тѣмъ или инымъ ученикомъ. Преподаватели ограничивались лишь простымъ подчеркиваніемъ ошибокъ, остававшихся затѣмъ не разсмотрѣнными и не исправленными. Неправильная постановка письменныхъ работъ и дѣлаетъ возможными такіе сюрпризы, что окончившій семинарію воспитанникъ неожиданно оказывается малограмотнымъ, или—что ученикъ выпускного класса, при болѣе строгомъ надзорѣ за выполненіемъ имъ письменной экзаменной работы, представляетъ упражненіе, оцѣниваемое потомъ единицею. Намъ кажется, что съ замѣною домашнихъ работъ классными и при болѣе детальномъ логическомъ и грамматическомъ разборѣ сочиненій преподавателями грамотность могла бы стать въ семинаріи на должную высоту, и тогда не было бы нужды искать помощи въ разныхъ палліативахъ, въ родѣ какихъ-то старомодныхъ повѣрочныхъ испытаній.

„Слабые успѣхи семинаристовъ 1 класса въ наукахъ мы опять объясняемъ не плохимъ веденіемъ дѣла преподавателями дух. училищъ, а причинами, не имѣющими никакого отношенія къ достоинствамъ или недостаткамъ учительскихъ корпорацій. Здѣсь мы имѣемъ въ виду рѣзкую разницу въ курсѣ духовныхъ училищъ и 1 класса семинаріи. Перейдя въ семинарію, мальчикъ сразу приступаетъ къ совершенно новымъ для него предметамъ, преподаваемымъ совсѣмъ незнакомыми ему раньше наставниками. Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что прежде, чѣмъ примѣниться къ измѣнившимся условіямъ своей ученической жизни, новый семинаристъ не въ силахъ на первыхъ порахъ оріентироваться въ новыхъ наукахъ и получаетъ двойки, а неудача первыхъ шаговъ нерѣдко отражается и на дальнѣйшихъ. Въ цѣляхъ установленія большей связи между училищемъ и семинаріей мы предложили бы такую мѣру. Въ каждомъ старшемъ классѣ дух. училищъ дѣти въ началѣ учебнаго года, обыкновенно, повторяютъ курсъ предыдущаго класса, чтобы восполнены были пробѣлы, образовавшіеся въ ихъ познаніяхъ въ теченіе каникулъ: отчего бы не завести въ 1 классѣ семинаріи такого порядка, чтобы вновь поступившіе, въ теченіе хоть одного мѣсяца, занимались повтореніемъ съ преподавателями древнихъ языковъ—греческой и латинской грамматикъ, съ математикомъ — ариѳметики, съ учителемъ словесности—русской грамматики и ученія о періодахъ? Въ

особенности настаиваемъ мы на необходимости вводныхъ повторительныхъ уроковъ въ преподаваніи алгебры и словесности. Въ гимназическомъ учебномъ планѣ 90 года послѣ изученія ариѳметики поставлены „упражненія, служащія переходомъ отъ ариѳметики къ алгебрѣ“, а въ программахъ духовныхъ семинарій такого пункта нѣтъ, и ученики отъ численныхъ примѣровъ и задачъ ариѳметики сразу приступаютъ къ разнымъ тонкостямъ алгебры съ ея квадратами суммы и разности буквенныхъ количествъ, съ ея отрицательными показателями и мнимыми величинами. Предварительное повтореніе ариѳметики, при чемъ можно было бы постепенно пріучать учениковъ къ рѣшенію задачъ въ общемъ видѣ, т. е., къ замѣнѣ числовыхъ данныхъ буквенными, по нашему мнѣнію, сильно помогло бы ученикамъ разобраться въ дальнѣйшемъ систематическомъ курсѣ алгебры. Касательно же русскаго языка и словесности циркуляръ № 12 прямо говоритъ, что въ преподаваніи этихъ предметовъ „должно быть единство, логическая и дидактическая стройность“, что „при прохожденіи теоріи и исторіи словесности преподаватель долженъ твердо стоять на почвѣ прошлаго, извлекая изъ пройденнаго въ училищѣ какъ можно больше“. Но свѣдѣнія, полученныя въ училищѣ, легко могутъ дать нѣкоторые пробѣлы въ теченіе предшествующихъ переходу въ семинарію каникулъ, что̀ и заставляетъ насъ признать необходимыми повторительные уроки по русскому языку, въ качествѣ введенія въ курсъ теоріи словесности“.

Въ словахъ нашего корреспондента заключается много справедливаго. И не трудно видѣть, какъ легко могли бы быть покончены недоразумѣнія и счеты между семинаріями и училищами, если бы у насъ существовала хоть какая нибудь объединительная инстанція между представителями учебно-педагогическаго персонала тѣхъ и другихъ заведеній. Но у насъ нѣтъ такой инстанціи—ни временной въ видѣ съѣзда преподавателей всѣхъ типовъ духовной школы, о чемъ мы говорили раньше („Хр. Чт.“ 1896 г. май—іюнь, стр. 738—740), — ни постоянной—въ видѣ какого-либо педагогическаго общества при духовныхъ академіяхъ,—хотя для блага обученія и воспитанія намъ нужно не только то или другое, но и то и другое.

Авторъ корреспонденціи затрогиваетъ, между прочимъ, вопросъ о письменныхъ упражненіяхъ учениковъ семинаріи и предлагаетъ мѣры къ улучшенію ихъ постановки. По его мнѣнію, „съ замѣною домашнихъ работъ классными и при болѣе детальномъ грамматическомъ и логическомъ разборѣ сочиненій преподавателями грамотность могла бы стать въ семинаріи на должную высоту“. Что касается благотворности замѣны домашнихъ работъ классными,—съ авторомъ нельзя согласиться. Конечно, злоупотребленія, указанныя имъ, могутъ быть при домашней работѣ, но, во первыхъ, они не составляютъ общаго явленія, во вторыхъ, въ рукахъ внимательнаго къ дѣлу

преподавателя всегда есть средства искоренить ихъ, и, наконецъ, главное, — такая замѣна еще могла бы быть допущена, если бы письменныя упражненія учениковъ семинаріи имѣли цѣлью одну грамотность. Цѣль ихъ гораздо шире: сочиненія семинаристовъ должны представлять собою не орѳографическій только документъ, но и плодъ мысли, обдумыванія, всесторонняго обсужденія предмета, а всего этого нельзя достигнуть одними классными упражненіями. Но если въ этомъ съ авторомъ нельзя согласиться, то въ остальномъ онъ правъ, именно въ томъ, что необходимо привлекать къ упражненіямъ воспитанниковъ надлежащее вниманіе всѣхъ преподавателей семинаріи, по предметамъ которыхъ пишутся сочиненія, а не однихъ только преподавателей словесности. Отсутствіе общности и здѣсь приноситъ одинъ только вредъ.

Впрочемъ, предъявляя преподавателямъ семинаріи такія требованія, нужно вмѣстѣ съ тѣмъ поставить ихъ дѣятельность въ наиболѣе благопріятныя условія и устранить стоящія на пути препятствія. Человѣкъ можетъ быть не исполнительнымъ не потому только, что у него нѣтъ усердія къ исполненію обязанностей, а потому, что нѣтъ времени и необходимыхъ средствъ. Вотъ почему заслуживаютъ полнаго вниманія мѣры къ поднятію уровня письменныхъ упражненій семинаристовъ, рекомендуемыя однимъ бывшимъ преподавателемъ семинаріи.

„Что ученики теперь мало читаютъ и плохо пишутъ, говоритъ этотъ нашъ корреспондентъ,—гораздо меньше и хуже чѣмъ до устава 1884 г., обременившаго каждый классъ семинаріи массою предметовъ, это не только убѣжденіе всѣхъ преподавателей, но и оффиціальный голосъ Учебнаго Комитета и неоффиціальный—интересующейся духовнымъ міромъ благожелательной прессы. Но одно время не исцѣлитъ этихъ недуговъ нашей духовной школы: необходима лучшая, сравнительно съ настоящею, постановка письменныхъ упражненій. Что же требуется для улучшенія этой постановки.

„Во первыхъ, увеличеніе числа уроковъ по всѣмъ предметамъ, по которымъ ученики пишутъ упражненія и сочиненія: тогда преподаватели имѣли бы болѣе времени для болѣе частаго и тщательнаго *класснаго* разбора письменныхъ ученическихъ работъ; теперь же классному разбору удѣляется весьма мало времени, такъ какъ всѣ учителя *спѣшатъ* пройти положенныя программы и принятые учебники (за этимъ строго слѣдитъ мѣстное начальство),—программы, порою слишкомъ обширныя по сравненію съ числомъ уроковъ. Да и домашнее то рецензированіе сочиненій дѣлается теперь не всегда и всѣми удовлетворительно,—причина этого лежитъ отчасти въ отсутствіи особаго вознагражденія за чтеніе письменныхъ ученическихъ работъ. Устраненіе этой причины — второе условіе улучшенія послѣднихъ. Преподаватели, которымъ приходится читать *массу ученическихъ сочиненій* (а таковы всѣ семинарскіе препо-

даватели, исключая математиковъ и классиковъ) и тратить на эту сложную и утомительную работу чуть ли не каждый учебный день по нѣсколько вечернихъ часовъ, должны быть особо вознаграждаемы за каждый прорецензированный ими экземпляръ означенныхъ сочиненій. Тогда бы они болѣе тщательно стали относиться къ этимъ послѣднимъ,—что не всегда бываетъ теперь и чего строго требовать отъ нихъ едва ли справедливо,—да и чувствовали бы себя удовлетворенными по сравненію не только съ учителями гимназій, гдѣ трудъ чтенія сочиненій оплачивается, но и со своими товарищами — преподавателями математики и древнихъ языковъ. Послѣдніе, не обремененные грудою сочиненій и не затрачивающіе на подготовку къ урокамъ столько вечерняго времени, сколько приходится затрачивать другимъ преподавателямъ (особенно богословскихъ и философскихъ предметовъ), почти всегда получаютъ жалованья болѣе другихъ (у классиковъ въ семинаріяхъ по 14 нед. уроковъ, а въ училищахъ по 15), особенно если есть въ 1 классѣ семинаріи параллельное отдѣленіе. Въ нѣкоторыхъ семинаріяхъ (напр. въ Ставропольской) и семинарское начальство, и мѣстное духовенство признало уже справедливость вознагражденія преподавателей за чтеніе сочиненій: первое составило надлежащій докладъ по этому вопросу, а послѣднее, заслушавъ его на съѣздѣ своихъ представителей, изыскало изъ епарх. источниковъ потребныя суммы. Да и само центральное духовно-учебное управленіе склонно, повидимому, признать необходимость упоминаемаго вознагражденія,—только этимъ, думаю и объясняется данное имъ года два—три тому назадъ разрѣшеніе правленіямъ дух. училищъ вознаграждать учителей русскаго языка за чтеніе письменныхъ упражненій изъ мѣстныхъ суммъ. Но это — полумѣра, равно какъ практика Ставропольской семинаріи — счастливое исключеніе. Между тѣмъ желательно, чтобы вознагражденіе преподавателей за чтеніе сочиненій сдѣлалось обязательнымъ правиломъ и чтобы оно производилось не изъ мѣстныхъ случайныхъ источниковъ, а изъ того же источника, изъ котораго производится и жалованье преподавателямъ.

„Третье условіе—иная, нежели теперь, постановка ученическихъ библіотекъ и пользованія ими. Желательно, чтобы а) на библіотеки были ассигнованы въ достаточномъ количествѣ постоянныя казенныя суммы, а не находились бы онѣ въ зависимости, въ отношеніи матеріальныхъ средствъ, отъ *случайнаго* благоусмотрѣнія мѣстныхъ начальствъ и съѣздовъ духовенства; *б*) ободреніе, допущеніе и рекомендація книгъ для чтенія учащихся въ дух.-уч. заведеніяхъ носили не случайный характеръ, обусловливающійся теперь большею частью присылкою или неприсылкою авторомъ своей книги на разсмотрѣніе Духовно-учебнаго Комитета, а исходили изъ особаго бюро, какъ постояннаго учрежденія при этомъ комитетѣ, которое неизмѣнно слѣдило бы за текущею литературою по предметамъ се-

минарскаго и училищнаго курсовъ и время отъ времени составляло списки (индексы) книгъ, съ раздѣленіемъ ихъ, кромѣ содержанія, по возрастамъ учащихся, или дозволенныхъ, или, что, пожалуй, легче и практичнѣе, не дозволенныхъ, запрещаемыхъ; тогда не было бы такихъ, напр., явленій, что въ одной семинаріи всѣ сочиненія Григоровича выдаются ученикамъ для чтенія, и въ другой—только нѣкоторыя, въ одной семинаріи Достоевскій читается, а въ другой нѣтъ и т. п.; *в*) пользованіе учениками библіотекою, чтеніе книгъ происходило подъ дѣйствительнымъ, а не номинальнымъ, какъ зачастую бываетъ теперь, руководствомъ преподавателей, помощниковъ смотрителя и инспектора; а для этого слѣдовало бы, кромѣ увеличенія уроковъ по нѣкоторымъ, болѣе, такъ сказать, центральнымъ предметамъ извѣстныхъ классовъ (рус. языкъ, рус. литература, философія, богословіе),—каковое увеличеніе дало бы преподавателямъ возможность удѣлять болѣе времени на бесѣды по поводу прочитаннаго учениками или только предназначаемаго къ прочтенію,—назначить опредѣленное вознагражденіе руководителямъ чтенія за этотъ спеціальный трудъ, который бы, такимъ образомъ, сдѣлался для нихъ *обязательнымъ* и юридически (а не нравственно только, какъ теперь) отвѣтственнымъ.

„Четвертое условіе: кто бы что не говорилъ о вредѣ балльной системы и, такъ называемой, баллопромышленности, все-же, пока эта система принята для оцѣнки ученическихъ знаній, съ нею нужно считаться и при оцѣнкѣ ученическихъ сочиненій. Къ сожалѣнію, значеніе ея здѣсь ослаблено: тогда какъ каждый средній выводъ по каждому предмету имѣетъ свою полную цѣну, при чемъ неудовлетворительный баллъ ведетъ ученика къ переэкзаменовкѣ или карѣ со стороны правленія, отдѣльный средній баллъ на сочиненіяхъ по данному предмету не имѣетъ самостоятельнаго значенія,—онъ складывается, чтобы получился одинъ общій выводъ, съ баллами на сочиненіяхъ по другимъ предметамъ. А это умаляетъ въ глазахъ учениковъ цѣну (значеніе) сочиненій по сравненію съ устными отвѣтами, и, они, естественно, менѣе занимаются ими, чѣмъ своими учебниками, такъ какъ далеко не всѣ изъ нихъ имѣютъ внутреннія побужденія серьезно относиться къ сочиненіямъ, а внѣшнія слишкомъ слабы. Въ подтвержденіе послѣднихъ своихъ словъ укажу еще на два обстоятельства: а) въ то время какъ въ табеляхъ, выдаваемыхъ ученикамъ,—для свѣдѣнія родителей,—при отъѣздѣ ихъ на рождественскія, лѣтнія и др. каникулы, проставляются баллы по устнымъ ихъ отвѣтамъ, въ нѣкоторыхъ семинаріяхъ нѣтъ и графы для балловъ по сочиненіямъ, а если и есть, то графы эти пустуютъ; оттого родители учащихся ни мало не заинтересованы успѣхами своихъ дѣтей по сочиненіямъ и не могутъ ни поощрить ихъ своимъ одобреніемъ, ни наказать своимъ выговоромъ, порицаніемъ или недовольствомъ, на что разсчитано проставленіе въ табеляхъ балловъ по устнымъ отвѣтамъ учениковъ; б) средніе двухмѣ-

сячные баллы по этимъ отвѣтамъ,—по крайней мѣрѣ баллы неудовлетворительные,—заслушиваются и обсуждаются по окончаніи каждой четверти учебнаго года на обще-педагогическихъ собраніяхъ (съ участіемъ всѣхъ преподавателей), результатомъ чего являются тѣ или иныя дисциплинарныя и педагогическія мѣры по отношенію къ малоуспѣвшимъ ученикамъ; между тѣмъ баллы по сочиненіямъ въ нѣкоторыхъ семинаріяхъ вовсе не заслушиваются, да и слово—„сочиненія"—что-то очень рѣдко слышится на упомянутыхъ собраніяхъ. А это еще разъ убѣждаетъ учениковъ, что сочиненіямъ придается гораздо меньшее значеніе, чѣмъ устнымъ отвѣтамъ. Между тѣмъ какъ въ академіяхъ практикуется обратная оцѣнка сочиненій и устныхъ отвѣтовъ,—такъ что семинаріи, готовящія учениковъ для академій, становятся въ данномъ случаѣ въ *противорѣчіе* съ этими послѣдними,—противорѣчіе, крайне нежелательное: Казанская, напр., академія въ своихъ объявленіяхъ объ условіяхъ пріема студентовъ въ составъ перваго курса ежегодно напоминаетъ, что на сочиненія ихъ будетъ обращено преимущественное вниманіе, какъ на дѣйствительнѣйшее средство оцѣнки умственнаго развитія конкурентовъ, а академія московская цѣнитъ студенческія сочиненія, возводя баллъ по нимъ въ квадратъ, въ четыре и болѣе разъ выше устныхъ отвѣтовъ.—Наконецъ, какъ на пятое и послѣднее условіе повышенія успѣшности семинаристовъ и учениковъ училищъ въ дѣлѣ писанія сочиненій, не лишнее указать на недопущеніе (со стороны семинарскихъ и епархіальныхъ начальствъ) на должность секретарей правленій преподавателей по тѣмъ предметамъ, по которымъ имѣется въ семинаріяхъ съ параллельными отдѣленіями много уроковъ и дается, слѣд., много сочиненій (число сочиненій большею частію пропорціонально числу уроковъ): заваленный секретарскою работою,—а чѣмъ многолюднѣе семинарія, тѣмъ и работы больше,—преподаватель не имѣетъ времени достаточно серьезно отнестись къ ученическимъ сочиненіямъ и потому не прочитываетъ, а только *пробѣгаетъ* ихъ, лишь бы поставить баллы... Какой же толкъ для учениковъ отъ таковаго отношенія къ ихъ сочиненіямъ?"

Итакъ, объединеніе учебно-педагогическаго персонала духовныхъ академій, семинарій и училищъ, устраненіе розни и недоразумѣній между его представителями, улучшенная постановка письменныхъ упражненій — вотъ новые вопросы, которые, въ прибавленіе къ ранѣе обсуждавшимся на страницахъ нашего журнала, выдвигаетъ жизнь духовно-учебныхъ заведеній и которые ожидаютъ благопріятнаго разрѣшенія отъ предполагаемыхъ реформъ.

С. П.



Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Книжные известия и заметки

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 5. С. 800-813.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

КНИЖНЫЯ ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

I. Свящ. Иннок. Бобровницкій: „Существенныя черты православнаго нравоученія". Опытъ курса VIII класса гимназій. IV—VI. 1—165 стр.—1897 г. Елисаветградъ.

Подлежащая нашему разсмотрѣнію книга о. законоучителя Елисаветградской мужской гимназіи и четырехъ классовъ земскаго реальнаго училища состоитъ изъ *двухъ* частей: *общей* и *специальной*.

Въ *общей* части (стр. 1—45) излагается ученіе о „законѣ вообще" и „въ особенности о нравственномъ", послѣ чего характеризуется „законъ Христовъ", говорится объ „его необходимости при законѣ естественномъ и превосходствѣ предъ всякимъ положительнымъ". Затѣмъ разсматривается вопросъ „о побужденіяхъ къ исполненію закона Христова", выясняются: „вмѣненіе,—власть вмѣняющая,—условія и предметъ вмѣненія", „невмѣняемость", вслѣдъ за чѣмъ рѣчь автора переходитъ къ оттѣненію „свойствъ христіанской добродѣтели" и къ показанію „превосходства ея" по сравненію съ „языческою". Въ дальнѣйшемъ изложеніи трактуется о „благодати и свободѣ", о „грѣхѣ" и его „видахъ (грѣховности, увлеченіи, слабости и порокѣ)", о „всепрощеніи Божіемъ, подъ условіемъ исправленія со стороны грѣшника", и въ концѣ концовъ о „разностяхъ въ ученіи католиковъ, лютеранъ и реформатовъ о всепрощеніи Божіемъ".

Въ *специальной* части (стр. 45—165), занимающей бо́льшую часть книги, излагается „ученіе о частныхъ обязанностяхъ христіанина". Указываются „три главныхъ вида" послѣднихъ, каждый изъ которыхъ затѣмъ и разсматривается особенно. Сначала выясняются „обязанности христіанина къ Богу", сводимыя къ такъ называемому „богопочтенію". Указавъ „свойства истиннаго богопочтенія", авторъ различаетъ два „главныхъ его вида": „внутреннее и внѣшнее", послѣ чего и занимается характеристикой какъ перваго, такъ и второго: и положительной (т. е., указаніемъ, въ чемъ каждое состоитъ), и отрицательной (т. е., указаніемъ, въ чемъ каждое *не* со-

стоитъ, какія извѣстны въ этомъ случаѣ уклоненія отъ нормы). При этомъ съ бóльшею сравнительно любовью характеризуется „молитва, какъ исходное начало, средоточный пунктъ и завершеніе внѣшняго богопочтенія". Далѣе идетъ рѣчь объ „особыхъ видахъ внѣшняго богопочтенія": объ „исповѣданіи вѣры, клятвѣ и обѣтахъ", съ одной стороны, и, съ другой, о „почитаніи храма и святынь его (креста, Евангелія, иконъ и мощей), о благоприличномъ поведеніи въ храмѣ, о крестномъ знаменіи и поклонахъ (земныхъ и поясныхъ), о почитаніи праздниковъ (праздничномъ покоѣ и праздности) и соблюденіи постовъ". — Затѣмъ выясняются „обязанности христіанина къ самому себѣ", въ частности говорится: о „самообразованіи въ духѣ православія, о попеченіи касательно чистоты сердца, касательно воли и совѣсти", — „о здоровьѣ, какъ предметѣ заботы, о поведеніи во время болѣзни и преступности самоубійства"; излагается „взглядъ православнаго на благополучіе внѣшнее и на удовольствія" (говорится: о „богатствѣ, коммунизмѣ, любостяжаніи, удовольствіяхъ, мужествѣ въ несчастіяхъ, добромъ имени, честолюбіи"), послѣ чего, наконецъ, характеризуются „обязанности христіанина въ отношеніи къ ближнимъ". Раздѣливъ эти обязанности на два класса: обязанности „индивидуальныя" и „соціальныя", авторъ сначала выясняетъ первыя изъ нихъ. Въ частности, онъ разсуждаетъ: о „миролюбіи, учтивости, честности, правдивости, преступности лжи, о готовности творить добро ближнему, о перенесеніи обидъ, мщеніи, какъ порокѣ, и поединкѣ". Излагая „обязанности соціальныя", авторъ говоритъ объ „уваженіи къ духовнымъ лицамъ, къ начальникамъ, къ родителямъ и ко всѣмъ старшимъ,—о любви православнаго къ своему отечеству, требующей жертвъ и самоотверженія,—о верховной власти, ея важности и правахъ,—объ обязанностяхъ подданныхъ къ своему Государю, о вѣрноподданнической присягѣ,—о состояніи семейномъ, святости супружескаго союза, воспитаніи дѣтей въ духѣ православной вѣры".—Въ качествѣ заключенія къ данной книгѣ, выясняется авторомъ „обязанность православнаго во всѣхъ обстоятельствахъ жизни и въ затрудненіяхъ руководиться ученіемъ свящ. Писанія и святой Церкви".

Таково общее содержаніе книги о. Бобровницкаго.

При оцѣнкѣ ея достоинствъ, конечно, прежде всего необходимо принять во вниманіе тѣ обстоятельства, при какихъ она писана, задачи и намѣренія ея автора и проч. Отвѣтъ на все это и дается послѣднимъ въ предисловіи къ его книгѣ. „Предлагаемое руководство", говоритъ онъ, „не претендуетъ на особую спеціальную научно-богословскую постановку въ изложеніи даннаго предмета даже въ объемѣ курса VIII класса гимназій. Его задача—самая скромная: дать въ руки ученикамъ болѣе или менѣе подходящій учебникъ, который-бы, съ одной стороны, отвѣчалъ требованіямъ программы мин.

н. просв. и объяснительной къ ней записки и служилъ какъ-бы оправданіемъ" первой и второй, „а съ другой, соотвѣтствовалъ умственному и религіозно-нравственному развитію учащихся, что въ данномъ случаѣ весьма важно, такъ какъ обиліе матеріала и невозможность вполнѣ овладѣть имъ отбиваетъ въ учащихся охоту къ изученію и усвоенію даннаго предмета"...

И такъ, прежде всего, оцѣнку книги о. Бобровницкаго съ „*научно*-богословской" точки зрѣнія оставляемъ въ сторонѣ (насколько это возможно и допустимо), такъ какъ иначе пришлось-бы упрекать автора во многихъ отношеніяхъ незаконно, требуя отъ него того, чего онъ и не хотѣлъ, и (по нѣкоторымъ обстоятельствамъ, въ какихъ онъ находился) не могъ дать. Но *выполнилъ-ли онъ то, что намѣренъ былъ, что обѣщалъ?* Для того, чтобъ читатель могъ наглядно судить объ этомъ, почтенный авторъ привелъ соотвѣтствующія выдержки изъ „объяснительной записки къ программѣ Закона Божія въ гимназіяхъ", наглядно оправдывающія принятое имъ отношеніе къ своему дѣлу, какъ составителемъ именно „учебника" для гимназистовъ. Въ тѣхъ же, конечно, соображеніяхъ, далѣе, напечатана авторомъ и „утвержденная Святѣйшимъ Синодомъ примѣрная программа Закона Божія для учениковъ VIII класса гимназій министерства народнаго просвѣщенія" (см. въ концѣ „предисловія"), чтобъ читатель могъ самъ сравнить, насколько книга отвѣчаетъ этой программѣ. Сравнивая содержаніе „программы" (при чемъ принимаемъ во вниманіе и данныя „объяснительной записки") съ содержаніемъ разсматриваемой нами книги, мы должны отвѣтить, что въ послѣдней предложенъ такой или иной отвѣтъ на всѣ вопросы первой, такъ что въ этомъ отношеніи книга удовлетворяетъ своему назначенію. Но соотвѣтствуетъ-ли существу дѣла самая программа, употребляющаяся нынѣ въ гимназіяхъ, или нѣтъ,—это, конечно, совсѣмъ особый вопросъ, котораго естественно мы не будемъ здѣсь и касаться, такъ какъ это уклонило-бы нашу библіографическую замѣтку съ должнаго для нея пути въ сторону. Напрасно только почтенный авторъ смотритъ на свою книгу, какъ на имѣющую „служить какъ-бы оправданіемъ" и „программы", и „объяснительной записки". Быть можетъ, такое намѣреніе у него и было, но, къ сожалѣнію, въ настоящемъ его трудѣ не осуществлено: такого рода оправданія послѣдній вообще не даетъ, будучи лишь рабскимъ исполнителемъ предначертаній той и другой (и даже въ нѣкоторыхъ случаяхъ, невольно, помимо желанія его автора, служа какъ разъ противоположной цѣли: чтобъ въ этомъ убѣдиться, стоитъ присмотрѣться особенно къ частнымъ подробностямъ плана книги и къ тому, насколько входящими въ ея объемъ вопросами исчерпывается дѣло и проч.). Впрочемъ, объ этомъ обстоятельствѣ мы упоминаемъ лишь мимоходомъ и особаго зна-

ченія ему придавать не намѣрены.—Итакъ, всѣ вопросы „программы“ рѣшены авторомъ. Книга его съ этой стороны отличается желательною въ данномъ случаѣ полнотою. Но спрашивается: *достаточно-ли глубоко и обстоятельно это рѣшеніе и всегда-ли оно правильно во всѣхъ отношеніяхъ?* Предвидя *первый вопросъ*, касающійся глубины и обстоятельности разсмотрѣнія дѣла, авторъ говоритъ, что въ гимназіяхъ, по справедливому, конечно, требованію объяснительной записки, изложеніе предмета должно быть сообразно умственному развитію учащихся“. „Въ духовныхъ семинаріяхъ“, говоритъ онъ, „преподаванію нравственнаго богословія предшествуетъ и соединяется съ нимъ послѣдовательное изученіе св. Писанія, ознакомленіе съ основными началами логики, психологіи и философіи,—вообще со способами отвлеченнаго мышленія; ничего подобнаго въ гимназіяхъ нѣтъ“... Авторъ справедливо, конечно, оттѣняетъ всѣ эти обстоятельства (хотя здѣсь должна быть сдѣлана нами оговорка: насколько намъ извѣстно, „логика“ въ гимназіяхъ преподается, „*основныя ея начала*“, слѣдовательно, гимназистамъ должны быть извѣстны), принимая ихъ во вниманіе при *изложеніи и выясненіи* нравственныхъ вопросовъ, т. е., избѣгая какъ особаго богословствованія, такъ и *излишняго* въ настоящемъ случаѣ философствованія. Однако, удержаться въ надлежащихъ границахъ вообще трудно, кого-бы это ни коснулось: здѣсь требуются и большая опытность въ дѣлѣ, и особенная осторожность въ выборѣ даже выраженій, отдѣльныхъ словъ, и проч. въ подобномъ же родѣ. При отсутствіи на-лицо какого либо изъ такихъ условій легко впасть въ ту или иную крайность, отъ чего дѣло уже болѣе или менѣе значительно пострадаетъ. Что касается, въ частности, о. Бобровницкаго, то вообще ему удается болѣе или менѣе успѣшно лавировать между „Сциллою“ и „Харибдою“; однакожъ, не всегда. Такъ, уже на 2-й страницѣ учебника выведенъ на сцену Кантъ съ его „категорическимъ императивомъ“, хотя и безъ этого философа, который въ состояніи подѣйствовать на гимназистовъ лишь устрашающимъ образомъ, можно было бы безъ труда обойтись. А разъ ужъ о немъ зашла рѣчь, нельзя ограничиться одной фразой; необходимо поговорить о немъ побольше, чтобъ его имя и его „императивъ“ не остались чѣмъ-то лишь мгновенно и попусту (въ сущности) мелькнувшимъ мимо ушей гимназистовъ. У автора такой рѣчи, однако, нѣтъ. Излишнія разсужденія встрѣчаются и въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ книги: напр., въ рѣчи о „новоіудействѣ“ (стр. 58) и друг. Впрочемъ, даннаго недостатка, т. е., излишнихъ или непонятныхъ самихъ по себѣ для гимназистовъ разсужденій автора, въ книгѣ, за исключеніемъ лишь самыхъ рѣдкихъ и незначительнѣйшихъ случаевъ, почти нельзя замѣтить. Да и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ какъ-либо даетъ о себѣ знать, онъ, конечно, устранимъ съ помощью устныхъ разъясненій о. за-

коноучителя во время классныхъ его занятій съ гимназистами.—Зато гораздо чувствительнѣе заявляетъ о себѣ другой, какъ разъ противоположный, недостатокъ: скупость, съ какою авторъ разъясняетъ затрогиваемые имъ вопросы, иногда, повидимому, переходящая всякія границы. Конечно, и здѣсь оправданіе для автора можетъ быть найдено безъ особаго труда: это—или возможность для него сдѣлать дополнительныя разъясненія и сообщенія во время уроковъ, или—недостатокъ (впрочемъ, можетъ-ли и, если—да, то въ какой мѣрѣ допустить его?) имѣющагося въ распоряженіи у о. законоучителя „класснаго“ времени, и т. п. Но едва-ли всѣми такого рода оправданіями можно въ достаточной степени извинить ту „скупость“, часто переходящую въ простую „конспективность“!.. Не будемъ указывать всѣхъ, интересныхъ въ данномъ случаѣ, мѣстъ книги, такъ какъ это было бы слишкомъ долго. Отмѣтимъ лишь нѣкоторыя изъ нихъ. Таково, напр., мѣсто, оцѣнивающее выставляемыя различными мыслителями ложныя побужденія къ исполненію нравственнаго закона. Лучше было бы совсѣмъ не говорить объ эвдемонизмѣ, утилитаризмѣ, кантовскомъ долгѣ и проч., чѣмъ, говоря о нихъ, ограничиться самымъ общимъ, голословнымъ ихъ опроверженіемъ (стр. 13 и слѣд.). Недостаточно (даже и въ предѣлахъ гимназическихъ требованій) раскрытъ важнѣйшій, между тѣмъ, вопросъ о благодати и человѣческой свободѣ (стр. 26—29). Слишкомъ кратко затронуты „грѣхи противъ внутренняго богопочтенія“ (стр. 57—61). Почти голый перечень большинства ихъ, не уяснивъ существа дѣла, можетъ только навѣять скуку на читателя, особенно такого, который (какъ, напр., гимназисты) дотолѣ или совсѣмъ ничего не слыхалъ, или имѣлъ лишь вообще смутное представленіе о раціоналистахъ, деистахъ и проч. Другихъ мѣстъ въ томъ же родѣ (хотя ихъ и не мало) указывать не видимъ надобности.— Что же касается того, отмѣченнаго выше, вопроса: *насколько правильно рѣшаются затрогиваемые авторомъ пункты*,—то на него въ общемъ слѣдуетъ дать отвѣтъ, благопріятный для автора. Однакожъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, въ тѣхъ именно, гдѣ дѣло идетъ о точныхъ опредѣленіяхъ тѣхъ или иныхъ нравственныхъ понятій, желательно было бы встрѣтить отъ автора нѣсколько больше вдумчивости въ раскрываемые имъ пункты. Такъ, можно было бы сдѣлать нѣсколько возраженій по поводу опредѣленія и выясненія авторомъ нравственнаго закона и его свойствъ. Сущность совѣсти выясняется не научно, односторонне отчасти и, вслѣдствіе этого, нѣсколько неправильно. Не удовлетворяетъ читателя и дѣлаемое авторомъ опредѣленіе благодати Божіей, равно какъ и человѣческой свободы (нравственной) и проч. Конечно, въ нѣкоторое извиненіе автору можно сказать, что точныя опредѣленія всѣхъ указанныхъ и подобныхъ имъ понятій—дѣло трудное (о чемъ свидѣтельствуютъ, напр., еще доселѣ имѣющія мѣсто разно-

гласія между западными моралистами по вопросу о сущности *совѣсти*, различно ими понимаемой и опредѣляемой,—по вопросу о сущности *благодати*, испытывающему туже въ общемъ участь, и проч.), но *не* невозможное въ виду существованія и у насъ прекрасныхъ работъ, облегчающихъ дѣло. Разумѣемъ, напр., книгу проф. Олесницкаго М. А.: „Изъ системы христіанскаго Нравоученія“ (Кіевъ, 1896 г.), которая въ данномъ случаѣ могла бы оказать автору большую помощь. Неоцѣненны для автора были бы „Лекціи“ протопр. І. Л. Янышева (изданныя въ 1887 г. проф. А. Ѳ. Гусевымъ), гдѣ даются изумительныя по своей точности опредѣленія нравственныхъ понятій и гдѣ всякій, изучающій науку о христіанской (православной) нравственности, могъ бы многому поучиться (жаль, что изданіе уже давно распродано, а новое, притомъ, обнимавшее бы *весь* курсъ науки, не является, хотя,—мы увѣрены,—оно явится, такъ какъ достойнѣйшій о. протопресвитеръ еще живъ и бодръ). Надѣемся, что о. Бобровицкій въ слѣдующемъ изданіи своей книги обратитъ свое (особенное) вниманіе на это обстоятельство (т. е., на возможно ясное и раздѣльное выясненіе и на точное опредѣленіе всякаго рода нравственныхъ понятій), да,—мимоходомъ скажемъ,—*позаботится и объ улучшеніи языка своей книги.* Въ ней нѣсколько рѣжутъ слухъ выраженія: „облеченное безусловнымъ авторитетомъ высочайшей власти правило или требованіе, обусловливающее собою нормальное бытіе, жизнь, дѣятельность и назначеніе какого бы то ни было тварнаго существа, носитъ имя закона“ (опредѣленіе, которое гимназистамъ надлежитъ выучить буквально, должно быть выражено по возможности кратко, просто и ясно; не говоримъ уже при этомъ, что въ такихъ опредѣленіяхъ неудобны сочетанія:... „безусловнымъ... обусловливающее“...)...; или: „нравственная свобода воли человѣка состоитъ въ непринужденномъ и свободномъ самоопредѣленіи ея къ внѣшней дѣятельности, согласной съ внутреннимъ естественнымъ и внѣшнимъ положительнымъ откровеннымъ закономъ, какъ яснымъ и точнымъ выраженіемъ воли Божіей“ (не говоримъ уже и здѣсь о томъ, что крайне неудобно выражаться:... „свобода... состоитъ въ свободномъ самоопредѣленіи“..., — а по какимъ причинамъ неудобно, это, думаемъ, ясно всякому; вмѣсто того скажемъ, что и данное опредѣленіе и длинно, и тяжело, и невѣрно даже и проч.; противопоставимъ ему для примѣра опредѣленіе, дѣлаемое о. протопресвитеромъ І. Л. Янышевымъ: „подъ нравственной свободой человѣка разумѣется ни отъ кого и ни отъ чего не зависящая его сила или энергія самоопредѣленія въ отношеніи къ добру или злу“; это опредѣленіе и кратко, и ясно, и правильно, какъ не понимающее свободы односторонне, какъ допускающее не только нравственно-добрую, но и нравственно-*злую* свободу и проч. и проч.)...—Конечно, въ книгахъ, подобныхъ настоя-

щей, т. е., въ учебникахъ, не всегда принято указывать источники и пособія, служившія для того или иного автора вспомогательными средствами. Быть можетъ, по этой причинѣ (т. е., по нѣкоторымъ образомъ установившемуся обычаю) и *нашъ авторъ умалчиваетъ о своихъ пособіяхъ*. Въ настоящемъ случаѣ мы, конечно, не имѣемъ ни намѣренія, ни желанія особенно упрекать его за это. Мы хотимъ только высказать сожалѣніе по поводу того обычая, при каковомъ нѣкоторыя лица щедрою рукою черпаютъ изъ источниковъ и, какъ бы считая это законнымъ дѣломъ, ни однимъ словомъ на упоминаютъ о послѣднихъ, хотя простое чувство признательности къ ихъ авторамъ должно было бы заставить ихъ поступить иначе. Притомъ, для обыкновеннаго читателя въ такихъ случаяхъ остается неизвѣстнымъ, насколько тотъ или иной авторъ самостоятеленъ (а это для читателя не всег безразлично). Что касается разсматриваемой нами книги, то развертываемъ ее, напр., на 58-й стр., гдѣ въ разсужденіи о „новоіудействѣ, между прочимъ, читаемъ: *Богъ* (въ Талмудѣ) *„представляется въ образѣ человѣка громаднѣйшей величины, разсказывается, какія у Шехины... плечи, руки, ноги, какая шея, борода...; говорится, будто Шехина нѣсколько часовъ посвящаетъ на изученіе Талмуда, потомъ выходитъ играть съ левіаѳаномъ"*... Затѣмъ беремъ въ руки учебникъ по Основному Богословію архим. (послѣ еписк.) Августина (въ издан. 1876 г.; Вильна) и раскрываемъ его на 159—160 стр., гдѣ, между прочимъ, находимъ: *„Талмудъ... сталъ... Бога представлять въ образѣ человѣка громаднѣйшей величины... Разсказывается, какія у Шехины плечи, руки, ноги, какая шея, борода... Говорится, будто Шехина нѣсколько часовъ... посвящаетъ на изученіе Талмуда, потомъ играетъ съ левіаѳаномъ"*... Какіе либо комментаріи въ данномъ случаѣ, надѣемся, излишни. Не то, конечно, непріятно, что авторъ заимствуетъ изъ какой-либо книги, а то, что не называетъ послѣдней (еписк. Августинъ, написавшій отдѣлъ о новоіудействѣ подъ вліяніемъ трудовъ: Диминскаго С., Олесницкаго Ак., іером. (послѣ еписк.) Хрисанѳа и г. Н. С.,—изъ которыхъ имъ дѣлаются даже буквальныя выдержки,—однако, предупредительно отмѣтилъ это обстоятельство, чѣмъ и положилъ конецъ всякимъ недоумѣніямъ).—Не будемъ заниматься неблагодарнымъ дѣломъ сличенія другихъ мѣстъ книги о. Бобровницкаго съ источниками, но возьмемъ на себя смѣлость высказать пожеланіе, чтобъ почтенный авторъ на будущее время избѣгалъ такого рода отношенія къ данной сторонѣ дѣла.

Указывая нѣкоторые недостатки книги о. Бобровницкаго, мы въ этомъ случаѣ вовсе не руководились желаніемъ во что бы то ни стало наговорить упрековъ по адресу автора. Наоборотъ: мы потому, быть можетъ, нѣсколько долго и останавливались на данной книгѣ, что она—вообще хороша для своей цѣли, что она, какъ и было выше замѣчено, удовле-

творяетъ (въ общемъ) своему назначенію. Слабыя стороны ея указывались нами съ тою цѣлію, чтобъ авторъ при слѣдующемъ изданіи своего труда устранилъ ихъ и чрезъ то сдѣлалъ свой учебникъ еще болѣе удовлетворительнымъ. Нѣкоторые же отдѣлы книги и въ настоящемъ ихъ видѣ не оставляютъ желать лучшаго (т. е., поскольку имѣть въ виду спеціальныхъ ея читателей: гимназистовъ), разъясняя тѣ или иные, затрогиваемые въ нихъ, вопросы и въ достаточной степени полно, и достаточно глубоко и правильно (и даже иногда вообще хорошимъ языкомъ). Въ пользу книги говоритъ и внѣшній ея видъ: она напечатана четкимъ шрифтомъ и на хорошей бумагѣ, при чемъ для болѣе важныхъ выраженій употребляется жирный шрифтъ. Подобное обстоятельство имѣетъ особенное значеніе въ виду тѣхъ условій, въ какихъ находятся ближайшіе читатели книги. Цѣна послѣдней (1 р. 25 к.), какъ предназначенной служить учебникомъ, быть можетъ кому-либо (не только мало знакомому съ дороговизной печатанія у насъ книгъ) покажется и нѣсколько дорогою. Во всякомъ случаѣ можно пожелать книгѣ успѣха, а еще болѣе: явиться ей поскорѣе въ обновленномъ (къ лучшему) видѣ.

А. Бронзовъ.

II. Критическій и экзегетическій комментарій на посланіе къ Римлянамъ проф. В. Сэндэя и достопочт. А. Хидляма. Эдинбургъ 1895. Ц. около 6 р. 50 к. [1]).

Этотъ трудъ, принадлежащій равному усердію заслуженнаго Оксфордскаго профессора (ср. объ немъ у J. Vernon Bartlet въ „The Expository Times“ за февраль 1896 г.) и молодого талантливаго бакалавра (состоящаго „туторомъ“ при одномъ изъ Оксфорскихъ колледжовъ), есть только отдѣльный выпускъ изъ цѣлой серіи „Международнаго критическаго комментарія на Свящ. Писаніе Ветхаго и Новаго Завѣта“, предпринятой Эдинбургскою фирмой Кларковъ подъ редакціею S. K. Driver (Oxford), A. Plummer (Durham) и Ch. Aug. Briggs (New York) по подобію аналогичныхъ курсовъ Мейера, Гольцмана и пр. Но, судя по названному объемистому (въ CXII+450 стрн.) сочиненію, масштабъ взятъ здѣсь гораздо шире, и все изданіе—видимо—разсчитано на обширныя изслѣдованія. Это ясно изъ самаго краткаго обзора содержанія разсматриваемой работы. Въ пространномъ „введеніи“ мы находимъ *слѣдующія* матеріи: Римъ въ 58 г. по Р. Х.; іудеи въ Римѣ; Римская церковь; время и мѣсто, поводъ и цѣль; содержаніе; языкъ и стиль; текстъ; литературная исторія; неповрежден-

[1]) A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans by the Rev. *William Sanday*, D. D., and the Rev. *Arthur C. Headlam*, B. D. Edinburgh, T. & T. Clark, 1895. Price 12 s.

ность; экзегетическая литература. Затѣмъ идетъ постепенный комментарій, при чемъ важнѣйшіе вопросы подвергаются специальному и—часто—подробному разбору. Таковы: богословская терминологія Рим. I, 1—7; слово δίκαιος и родственныя ему; значеніе термина „вѣра“ въ Н. З. и въ нѣкоторыхъ іудейскихъ сочиненіяхъ; правда Божія; Павлово изображеніе языческаго міра; употребленіе кн. Премудрости въ I гл.; смерть Христова, какъ жертва; исторія Авраама у св. Павла и св. Іакова; іудейское ученіе объ обрѣзаніи; мѣсто воскресенія мертвыхъ въ ученіи св. Павла; общество (NB: по Ричлевской теоріи) или личность — собственный объектъ оправданія; идея примиренія или умилостивленія; дѣйствіе паденія Адамова по іудейскому богословію; Павлово понятіе о грѣхѣ и паденіи; исторія истолкованія Павлова ученія о δικαίωσις, ученіе о таинственномъ единеніи со Христомъ; внутренняя борьба; взглядъ св. Павла на ветхозавѣтный законъ; лицо и дѣло Духа Св.; „чаяніе твари“; преимущества Израиля; пунктуація Рим. IX, 5; божествнное избраніе; божественное господство въ В. З.; власть и права Бога, какъ Творца; соотношеніе аргументаціи Павловой въ гл. IX къ книгѣ Премудрости С.; исторія истолкованія Рим. IX, 6—29; аргументація IX, 30—X, 21: человѣческая отвѣтственность; пользованіе В. З. у св. Павла; ученіе объ „остаткѣ“; заслуги отцовъ; аргументація въ Рим. IX—XI гл.; философія исторіи св. Павла; спасеніе личности: свободная воля и предопредѣленіе; духовныя дарованія; церковь и гражданская власть; исторія слова ἀγάπη; христіанское ученіе о любви; перво-христіанское вѣрованіе въ близость „парусіи“ (пришествіи Христова); отношеніе гл. XII—XIV къ Евангеліямъ; секта или партія, разумѣемая въ Рим. XIV; Акила и Прискилла.

Изъ этого отрывочнаго перечня, далеко не покрывающаго всего содержанія книги, ясно особенное богатство въ матеріальномъ смыслѣ. Это первое и несомнѣнное ея достоинство, а наряду съ нимъ должно отмѣтить, что каждый предметъ разсматривается здѣсь съ разныхъ сторонъ и освѣщается со всѣхъ возможныхъ точекъ зрѣнія. Значитъ, многообразіе имѣетъ при себѣ и полноту, что принадлежитъ къ весьма рѣдкимъ и счастливымъ сочетаніямъ. При этомъ — строгое воздержаніе отъ догматическихъ предубѣжденій и школьныхъ тенденцій. „Наша цѣль, — говорятъ авторы (стрн. VII — VIII), — историческая, а не догматическая... Прежде всего мы старались понять св. Павла и понять его не только въ отношеніи къ окружающему, но и въ отношеніи къ неизмѣннымъ фактамъ человѣческой природы, на которыхъ (?) покоится его система. Возможно, что добытые нами тезисы въ другое время и другими руками будутъ примѣнены для цѣлей догматическихъ; однако окончательныя заключенія насчетъ христіанскаго ученія не были въ нашихъ намѣреніяхъ“. И этотъ взглядъ они выдерживаютъ твердо и

неуклонно. Лишь изрѣдка проглядываютъ легкое склоненіе за демаркаціонную черту объективнаго созерцанія (напр., касательно идей А. Ричля), но въ общемъ господствуетъ спокойно-историческій тонъ. Тѣмъ не менѣе догматическая почва не таитъ подъ собою вулканическихъ силъ, предвѣщающихъ изверженія сухого конфессіонализма или критическаго раціонализма. Къ нашему особенному удовольствію, встрѣчается даже нѣчто такое, что справедливо вызываетъ симпатію знающихъ къ молодымъ англійскимъ богословамъ (см. статью *Православнаго* „Норичскій конгрессъ" въ ноябрьской книжкѣ „Русскаго Обозрѣнія" за 1895 г.). Такъ, Сэндэй и Хидлямъ признаютъ „самыми основными понятіями и у св. Павла—божественное господство Христа, значеніе Его смерти, существо таинствъ". Что эти слова крайне знаменательны, это показываетъ уже недоумѣніе, въ какое—по поводу ихъ—впалъ и почтенный проф. Сальмондъ (см. его отзывъ въ „The Critical Review" за октябрь 1895 г., стрн. 374) [1]).

Сказаннымъ опредѣляется и главнѣйшій характеръ комментарія. *Его составители стремятся къ историческому изъясненію*, указывая подлинное положеніе посланія въ своей эпохѣ чрезъ соотношеніе къ современной іудейской мысли и возраставшему христіанскому ученію. При этомъ достаточно обрисовывается и мѣсто его въ христіанской литературѣ со стороны возникавшихъ тогда вопросовъ и данныхъ у Апостола рѣшеній. Съ этою цѣлію привлекаются и памятники чисто іудейскіе и апокрифическіе.

Этимъ вполнѣ оправдано „*историческое*" достоинство труда и тѣмъ самымъ подчеркнуто, что не совсѣмъ удачный эпитетъ „критическій" не имѣетъ особой важности и свидѣтельствуетъ только о научно-объективной независимости комментарія.

Работая совокупно и въ двои руки, авторы достигли и всесторонности и основательности Трудно указать пунктъ, который, по крайней мѣрѣ, не былъ бы намѣченъ ими. Пожалуй, ничуть не легче назвать отдѣлъ, гдѣ бы они не провѣрили самостоятельно и не внесли новаго въ смыслѣ дополненія, подтвержденія, дальнѣйшаго развитія, ограниченія и т. п. Во всякомъ случаѣ, ничто не берется на прокатъ безъ процентовъ и безъ разсмотрѣнія и все возвращается съ лихвою: видимое дѣло, это не рабы съ однимъ талантомъ!.. Это несомнѣнно и по обширной литературѣ, которою располагаютъ Сэндэй и Хидлямъ. Ея объемъ не замыкается богословско-экзегетическою сферой, но захватываетъ и всѣ соприкосновенныя области,—и вездѣ мы находитъ часто поразительное изобиліе даже въ деталяхъ—филологическихъ, исто-

---

[1]) Подозрѣніе *проф. Marcus Dods*'а въ пуританскихъ наклонностяхъ авторовъ („The Expositor" 1896, II, p. 155) ничѣмъ не мотивировано и едва ли основательно.

рическихъ, географическихъ, ореографическихъ и пр. Намъ достаточно извѣстно, что они старались проникнуть и въ русскую „сокровищницу“. Къ нашему сожалѣнію, она оказалась постыдно скудною, и это только лишній разъ свидѣтельствуетъ, къ чему ведетъ сыскная ревнительность о конфессіональной чистотѣ, гдѣ ошибочно и неосторожно вѣра правая соподчиняется ограниченному испытующему разуму, гдѣ напрасно забывается, что отъ докторскихъ и магистерскихъ диссертацій не произошло ни ересей, ни расколовъ, а на гладкомъ просторѣ нашей научной „простоты“ штунда разливается широкимъ моремъ, гдѣ—наконецъ—несправедливо попирается основной принципъ, что безъ порядочнаго не бываетъ и никогда не будетъ хорошаго... Впрочемъ, это à propos. Ближе къ дѣлу, что поименованные авторы все-таки успѣли познакомиться съ трудомъ покойнаго еп. Өеофана и дали удачную его характеристику, а въ одномъ мѣстѣ (стрн. 271) приводятъ и анализируютъ его мнѣнія насчетъ Рим. IX, 6—29. Всѣмъ этимъ они обязаны любезности первѣйшаго въ Англіи знатока церковной Россіи въ ея прошломъ и настоящемъ, г. В. Биркбека. Можно развѣ пожалѣть еще, что послѣдній не освѣдомилъ ихъ касательно работъ проф. Г. А. Воскресенскаго о славянскомъ текстѣ посланія къ Римлянамъ, между тѣмъ онъ достаточно владѣетъ церковно-славянскимъ языкомъ, какъ и нѣкоторые другіе изъ Оксфордцевъ (напр. гг. Беббъ и Морфилль).

Въ заключеніе обзора необходимо упомянуть, что—вопреки не похвальному обычаю русскихъ—книга снабжена хорошими указателями именъ и словъ латинскихъ и греческихъ, при чемъ въ перечнѣ послѣднихъ сдѣланы прибавленія изъ новѣйшихъ Notes on Epistles of St. Paul приснопамятнаго еп. *Лайтфута* и Bibelstudien *А. Дейсмана.*

Мы погрѣшили бы противъ научной объективности и не оказали бы должнаго ученаго вниманія, еслибы на общемъ свѣтломъ фонѣ не отмѣтили и дифференцирующихъ тѣней. Разумѣется, мы говоримъ лишь о главнѣйшемъ и существенномъ, не вдаваясь въ спеціальныя препирательства и не затрагивая деталей. Съ этой точки зрѣнія, вполнѣ соотвѣтствующей и задачамъ самаго труда, всѣ его достоинства имѣютъ и обратныя стороны.

Мы упоминали выше о матеріальной содержательности работы, гдѣ каждый предметъ разбирается въ самыхъ разнообразныхъ отношеніяхъ. Для сего издатели предпочли вести свою аргументацію—одновременно—нѣсколькими способами, и во всякихъ масштабахъ. Отсюда у нихъ сжатые обзоры, расчлененія, подраздѣленія, суммарныя обобщенія, парафразы, примѣчанія крупнымъ и мелкимъ шрифтомъ смѣняются одни другими. Все это, конечно, помогаетъ всесторонности освѣщенія, но по необходимости придаетъ книгѣ едва-ли поэтическую пестроту, хотя я и не рѣшусь назвать ее хаоти-

ческою. При этомъ, естественно, не мало нарушается и логическая послѣдовательность въ раскрытіи мыслей Апостола, которыя можно разсматривать особо и детально лишь тогда, когда онѣ установлены по своей принципіальной основѣ и по взаимоотношенію. Не менѣе понятно, что при такой манерѣ спеціально анализируемые пункты не исчерпываются до конца. Стремясь къ филологической точности Элликотта, авторы видимо и справедливо примыкаютъ къ Лайтфуту не безусловно, потому что у него комментарій нѣсколько бѣденъ и сухъ, а сопутствующія „диссертаціи“ всегда прекрасны и часто не подражаемы. Намъ казалось бы, что въ преобразованіи этого метода нужно пойти далѣе и главнѣйшее вносить въ самое толкованіе, оставляя особые соприкосновенные вопросы для диссертаціоннаго разбора.

Историческій объективизмъ также не чуждъ неизбѣжныхъ слабостей. Составители желаютъ воздавать всѣмъ должное и всюду найти законное и примиряющее равновѣсіе, если рѣчь не идетъ о какой-либо псевдокритической крайности. Поэтому личное ихъ сужденіе раздробляется въ массѣ полуодобряемыхъ и полуотвергаемыхъ мнѣній и теряетъ въ опредѣленности, отчетливости и выпуклости. Наиболѣе всего эта черта сказывается въ догматически спорныхъ приблеммахъ, но и въ другихъ случаяхъ индивидуальная типичность Сэндэя и Хидляма закутывается колеблющеюся дымкой. По этой причинѣ читатель частенько оказывается въ нерѣшительномъ раздумьи путника предъ разными дорогами съ опасеніемъ, какъ бы не лишиться „деснаго стоянія“...

О трудахъ подобнаго рода проф. Сальмондъ хорошо замѣтилъ, что „сколько бы ни было писано о посланіи къ Римлянамъ,—не видится надобности въ апологіяхъ по поводу прибавленія новаго комментарія къ длинному списку существующихъ толкованій. Всякій послѣдующій работникъ присоединяетъ нѣчто къ сдѣланному другими, усматриваетъ свою долю истины и познаетъ ограниченную часть заключеннаго въ немъ опыта; но самое посланіе остается неисчерпаемымъ, всегда открывая благоговѣйному взору новые пункты, раскрываясь постепенно при всякомъ новомъ кризисѣ въ исторіи церкви или въ жизни личности, всегда требуетъ свѣжаго разсмотрѣнія, всегда вознаграждая за научное изслѣдованіе на помощь благочестію“ („The Critical Review“, October 1895, p. 373) [1]). Мы видѣли, сколь много и плодотворно

[1]) Разумѣется, Principal *F. H. Chase* (въ отзывѣ, извѣстномъ намъ лишь по объявленію въ „The Critical Review“ 1896, No. I) хватилъ слишкомъ черезъ край и совсѣмъ не въ мѣру, „привѣтствуя въ этомъ трудѣ *вкладъ, составляющій эпоху* (an epoch—making contribution) въ изученіи св. Павла“. Такая напыщенная похвала была бы весьма дурною рекомендаціей для англійской богословской литературы, гдѣ возможны подобныя „эпохи“, и всегда бываетъ тошнѣе и вреднѣе, чѣмъ сурово-критическое порицаніе... Русскимъ „библіографамъ“ и „рецензентамъ“ нужно помнить эту истину и почаще и потверже.

поработали Сендей и Хидлямъ, и не будемъ особенно спорить съ авторитетнымъ критикомъ, если ихъ изданіе онъ ставитъ во главѣ англійскихъ комментаріевъ и, не находя равнаго въ литературѣ послѣ выхода подлиннаго Мейера, отводитъ ему преимущественное мѣсто на безграничномъ полѣ экзегетической науки (ibid., p. 373. 377; ср. и проф. Marcus Dods въ „The Expositor" 1896, II, p. 154—155). Съ своей стороны мы прямо и съ увѣренностію можемъ сказать, что эта книга вполнѣ достойна ученой библіотеки ученыхъ и въ самомъ богатомъ собраніи будетъ ближе къ алфа, чѣмъ къ омега.

Н. Г.

Декабрь 1895 г.

Былъ ли допущенъ Іуда предатель къ соучастію въ самомъ таинствѣ Евхаристіи [1]) — при установленіи его Господомъ Спасителемъ на тайной вечери? — По этому вопросу издревле существовали разныя мнѣнія: одни отвѣчали положительно, другіе отрицательно; въ новѣйшее время къ нимъ присоединилось еще третье рѣшеніе въ томъ смыслѣ, что Іуда былъ удостоенъ пріобщенія только хлѣба, но не вина, какъ нѣкоторые понимаютъ и слова девятой пѣсни на повечеріи въ великую среду: „руцѣ простерлъ еси, имиже *хлѣбъ пріялъ еси нетлѣнія*, пріяти сребренники" и т. д. Отсюда ясно, что вопросъ этотъ не настолько простъ, и мы предлагаемъ лишь фактическія справки.

Евангелисты Матѳей и Маркъ сообщаютъ о знаменіи къ изобличенію Іуды предъ установленіемъ таинства (XXVI, 25—26 сл.; XIV, 20. 22 сл.), но ничего не говорятъ ни о совершеніи этого знаменія, ни о самомъ удаленіи предателя, хотя его уходъ предполагается необходимо (XXVI, 47; XIV, 43). О первомъ точно передается у св. Іоанна Богослова (XIII 26. 27), при чемъ несомнѣнно, что это было уже во время возлежанія (XIII, 28) учениковъ на вечери (XIII, 2). О значеніи послѣдней можно судить потому, что въ Евангеліи Луки рѣчь о предательствѣ ведется (XXII, 21 сл.) послѣ разсказа о преломленіи хлѣба и раздаяніи его всѣмъ двѣнадцати возлежавшимъ Апостоламъ (XXII, 14). Отсюда вытекаетъ, что и Іуда присутствовалъ при этомъ актѣ, но это послужило лишь къ окончательному (ср. Лк. XXII, 3) сатанинскому ожесточенію его, и теперь Господь дозволяетъ ему совершить то, что для него стало неотвратимо (Ін. XIII, 27). Но чаша была преподана *уже по вечери* (μετὰ τὸ δειπνῆσαι: Лк. XXII, 20), когда въ „горницѣ" не было предателя, который — поэтому — не могъ удостоиться завѣта ис-

---

[1]) Этотъ вопросъ возбужденъ однимъ изъ читателей нашего журнала въ особомъ письмѣ въ редакцію.

купительной крови Христовой, что̀ и вполнѣ понятно въ виду его рѣшительной демонической неисправимости.

При этомъ замѣчательно, что всѣ три первые Евангелиста упоминаютъ о словахъ Господа насчетъ соучастія Его съ учениками въ царствѣ Божіемъ или Отца лишь по отношенію къ вину (Мѳ. XXVI, 29. Мрк. XIV, 25. Лк. XXII, 18) и установленіе „новаго завѣта“ пріурочиваютъ именно къ чашѣ (Мѳ. XXVI, 28. Мрк. XIV, 24. Лк. XXII, 20), а Матѳей и Маркъ (XXVI, 27; XIV, 23) прибавляютъ, что при раздаяніи ея Христосъ нарочито прибавилъ, чтобы пили изъ нея *вси*.

На основаніи этихъ данныхъ представляется *вѣроятнымъ* думать, что Іуда былъ удостоенъ участія въ завѣтѣ таинства искупленія, но не воспріялъ залога спасенія. Это согласуется и съ тѣмъ догматическимъ воззрѣніемъ, что искупленіе смертію Господа было совершено за всѣхъ, а омытіе Его спасительною кровію подается однимъ увѣровавшимъ и вѣрующимъ.

Г.

Основ. 1821 г. Годъ LXXVII.

ХРИСТІАНСКОЕ ЧТЕНІЕ,

ИЗДАВАЕМОЕ

при С.-Петербургской Духовной Академіи.

ВЫПУСКЪ 1897 г. ШЕСТОЙ

ІЮНЬ.

СОДЕРЖАНІЕ:

(См. на послѣдней страницѣ).

ПРИЛОЖЕНІЕ КЪ ЖУРНАЛУ „ЦЕРКОВНЫЙ ВѢСТНИКЪ“.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

СКОРОПЕЧАТНЯ И ЛИТОГРАФІЯ ИВ. Ѳ. ПУХИРА. ТЕЛѢЖН. ПЕР. 3—5.

1897.

ОБЪ ИЗДАНІИ

„Полнаго собранія твореній св. Іоанна Златоуста“

Съ разрѣшенія Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Палладія, Митрополита С.-Петербургскаго, редакція журналовъ **„Церковный Вѣстникъ“** и **„Христіанское Чтеніе“**, издаваемыхъ при С.-Петербургской Духовной Академіи, съ 1895 года приступила къ изданію *„Полнаго собранія твореній св. Іоанна Златоуста“* въ русскомъ переводѣ на слѣдующихъ основаніяхъ:

1) Въ изданіе войдутъ *всѣ* дошедшія до насъ подлинныя творенія святаго отца церкви въ той послѣдовательности, въ какой они расположены въ извѣстной патрологіи Миня (съ обозначеніемъ страницъ подлинника).

2) Ежегодно будетъ издаваться большой томъ до 60 и болѣе печатныхъ листовъ (около 1,000 страницъ убористаго, но четкаго шрифта), пока не исчерпано будетъ все изданіе Миня.

3) Цѣна каждаго тома въ отдѣльной продажѣ *три* (3) рубля.

4) Но чтобы облегчить пріобрѣтеніе этого цѣннаго изданія, редакція духовно-академическихъ журналовъ, разсматривая его какъ особое приложеніе къ послѣднимъ, находитъ возможнымъ предоставить своимъ подписчикамъ слѣдующія льготныя условія: а) подписчики на **оба журнала** получаютъ каждый томъ вмѣсто *трехъ* рублей **за одинъ рубль** (8+1=9 р.) и подписчики на одинъ изъ нихъ—**за 1 руб. 50 коп.** (5+1 р. 50 к.=6 р. 50 к.), считая въ томъ и пересылку.

При такихъ льготныхъ условіяхъ всѣ подписчики „Церковнаго Вѣстника“ и „Христіанскаго Чтенія“ получаютъ возможность при самомъ незначительномъ ежегодномъ расходѣ пріобрѣсть полное собраніе твореній одного изъ величайшихъ отцовъ церкви,—собраніе, которое по богатству и разнообразію содержанія составляетъ цѣлую библіотеку богословской литературы ея золотого вѣка.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ.

Годовая цѣна въ Россіи:

а) *За оба журнала* **8** (восемь) руб. съ приложеніемъ **Твореній св. Іоанна Златоуста—9** (девять) руб. съ пересылкою.

б) *Отдѣльно* за „Церковный Вѣстникъ“ **5** (пять) руб., съ приложеніемъ **Твореній св. Іоанна Златоуста—6 р. 50 к.**; за „Христіанское Чтеніе“ **5** (пять) руб., съ приложеніемъ **Твореній св. Іоанна Златоуста—6 р. 50 к.**

За границей, для всѣхъ мѣстъ:

За оба журнала **10** (десять) руб., съ приложеніемъ **Твореній св. Іоанна Златоуста—11 р. 50 к.**; за каждый *отдѣльно* **7** (семь) руб., съ приложеніемъ **Твореній св. Іоанна Златоуста—9 рублей.**

За изящный англійскій **переплетъ** „Твореній“ прилагается по **50 коп.** за **томъ.**

Иногородные подписчики надписываютъ свои требованія такъ: **Въ Редакцію „Церковнаго Вѣстника“ и „Христіанскаго Чтенія“ въ С.-Петербургѣ.**

Подписывающіеся въ С.-Петербургѣ обращаются въ контору редакціи: (*Невскій проспектъ д. 182*), гдѣ можно получать также отдѣльныя изданія редакціи и гдѣ принимаются объявленія для печатанія и разсылки при „Церковномъ Вѣстникѣ“.

Жизнь и дѣятельность св. Ѳеодосія Углицкаго, архіепископа Черниговскаго.

IV *).

Св. Ѳеодосій Углицкій—настоятель кіевскаго Выдубицкаго монастыря, 1664—1688 г.

Управленіе св. Ѳеодосія Углицкаго Корсунскимъ монастыремъ продолжалось недолго. Въ 1664 году дѣятельный корсунскій игуменъ былъ назначенъ настоятелемъ одного изъ древнѣйшихъ и важнѣйшихъ монастырей кіевской епархіи, именно — Выдубицкаго Михайловскаго монастыря на мѣсто скончавшагося игумена Климента Старушича [71]). Въ то время требовался сюда настоятель опытный, дѣятельный и распорядительный. Незадолго передъ тѣмъ эта знаменитая обитель находилась въ рукахъ уніатовъ и была отобрана отъ нихъ въ разоренномъ видѣ. Монастырскія зданія находились или въ полуразрушенномъ состояніи, или же въ совершенномъ запустѣніи; монастырскія земли были захвачены частными лицами. Богослуженіе въ монастырѣ совершалось рѣдко. Монаховъ въ немъ было слишкомъ мало. Большая часть иноковъ разбѣжалась, и никто не хотѣлъ идти на житье въ неустроенную обитель. Много требовалось заботъ, труда и энергіи отъ новаго настоятеля, чтобы собрать иноковъ и привести ввѣренную ему обитель въ должное внѣшнее и внутреннее благоустройство. Св. Ѳеодосій не палъ духомъ и, отличаясь уже опытностью въ этомъ дѣлѣ, съ помощью Божіей

*) См. апр. и майск. книжки „Христ. Чтенія“ за наст. годъ.

[71]) Кіево-Выдубицкій синодикъ подъ литерой Б, см. находящуюся въ немъ краткую біографію св. Ѳеодосія Углицкаго, подъ № 25.

началъ свой трудъ. Благодаря ему, опустошенный и разоренный поляко-католиками и уніатами Выдубицкій монастырь, въ продолженіи 24-лѣтняго игуменства святителя, достигъ своего прежняго цвѣтущаго состоянія, полнаго внѣшняго и внутренняго благоустроенія. Прежде всего, при содѣйствіи малороссійскаго гетмана Дорошенка, св. Ѳеодосій постарался закрѣпить за своимъ монастыремъ принадлежащія ему земельныя имущества, чтобы оградить ихъ на будущее время отъ притязаній сосѣднихъ владѣльцевъ. Притомъ же, для увеличенія средствъ бѣднаго монастыря онъ исходатайствовалъ у гетмана и новыя земли. Въ 1670 году св. Ѳеодосій выхлопоталъ у Дорошенка универсалъ, по которому укрѣплялись за Выдубицкимъ монастыремъ всѣ его прежнія земли и приписывались новыя владѣнія—Калиновщина, Калній лугъ, Гнилещина и Лѣснаки [72]). Затѣмъ, когда св. Ѳеодосію въ 1685 году пришлось быть въ Москвѣ по дѣлу объ утвержденіи Гедеона Четвертинскаго въ званіи кіевскаго митрополита, онъ жаловался московскимъ царямъ на бѣдность и недостатокъ средствъ Выдубицкаго монастыря. Изъ уваженія къ святителю, какъ „человѣку заслуженному въ малороссійской церкви", московскими государями Іоанномъ и Петромъ Алексѣевичами 11 февраля 1685 года была выдана жалованная грамота, которою дозволялось Кіево-Выдубицкому монастырю черезъ каждые пять лѣтъ присылать въ Москву своихъ монаховъ для сбора пожертвованій и для испрошенія царской милости; въ томъ же году монастырю особо было оказано щедрое царское благодѣяніе [73]).

Заботясь о внѣшнемъ благосостояніи своей обители, дѣятельный игуменъ не мало приложилъ старанія и къ внутреннему благоустроенію ея. Такъ, извѣстны его попеченія о благочиніи и благолѣпіи богослуженія въ монастырѣ. Хорошо ознакомившійся съ пѣніемъ въ Кіево-братской коллегіи, игуменъ Ѳеодосій образовалъ въ своемъ монастырѣ прекрасный пѣвческій хоръ, который славился не только въ Кіевѣ и во всей Малороссіи, но сдѣлался извѣстнымъ даже и въ Москвѣ. Въ 1685 году кіево-выдубицкій игуменъ Ѳеодосій, по вызову царя Алексѣя Михайловича, отправилъ въ Москву двухъ пѣвчихъ, очевидно,

---

[72]) Акты, относящіеся къ ист. западной Россіи, т. V, стр. 126.

[73]) Филарета, арх. черниг. „Историко-статист. описаніе черниговской епархіи", кн. 1, стр. 52; Синодикъ кіевскаго Выдуб. монастыря подъ литерой Б.

въ качествѣ устроителей пѣнія тамъ [74]). Еще съ большимъ усердіемъ св. Ѳеодосій заботился о поддержаніи и развитіи подвижническаго духа въ своей обители. Здѣсь самъ святитель старался быть примѣромъ монашеской жизни для своей монастырской братіи. Свѣтлая личность подвижника-игумена привлекала къ нему много другихъ иноковъ, искренно желавшихъ вести подвижническую жизнь. Съ теченіемъ времени около Ѳеодосія образовался цѣлый кружокъ монаховъ-подвижниковъ. А такъ какъ Кіево-Выдубицкій монастырь оказался переполненнымъ братіей и посему не представлялъ полнаго удобства для строгаго выполненія монашескихъ обѣтовъ, то св. Ѳеодосіемъ въ 1680 году на островѣ „Михайловщинѣ", принадлежавшемъ Кіево-Выдубицкому монастырю (въ мозырскомъ уѣздѣ минской губерніи), былъ основанъ и устроенъ небольшой скитокъ. Онъ предназначался исключительно для лицъ, искавшихъ мѣста для уединенной, строго отшельнической жизни. Устроителемъ скитка, по назначенію самого игумена Ѳеодосія, былъ одинъ изъ строгихъ подвижниковъ Выдубицкаго монастыря, іеромонахъ Іовъ Опалинскій. Онъ же былъ назначенъ и намѣстникомъ новоустроеннаго скита [75]). Такимъ образомъ, благодаря своему дѣятельному игумену, знаменитая Кіево-Выдубицкая обитель по своему духу подвижничества, по строгому исполненію монастырскаго устава, благолѣпію богослуженія и внѣшнему благоустройству, достигла своего прежняго цвѣтущаго состоянія.

Ревностная дѣятельность по благоустроенію монастырей, строгая подвижническая жизнь, благочестіе, отзывчивость къ нуждамъ ближнихъ,—все это снискало св. Ѳеодосію Углицкому искреннюю любовь и уваженіе не только среди монашествующей братіи, но и у всѣхъ кіевлянъ. Но не мало житейскихъ невзгодъ и страданій пришлось вынести святителю во время своего управленія Кіево-Выдубицкимъ монастыремъ. „Въ мірѣ скорбни будете" (Іоан. гл. XVI, ст. 33), сказалъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ своимъ ученикамъ, а въ лицѣ ихъ и всѣмъ ревностнымъ послѣдователямъ Его ученія. Истина этихъ словъ, оправданная многочисленными историческими примѣрами, наглядно оправдалась и въ жизни святителя Ѳеодосія Углицкаго. Кажется, нѣтъ болѣе чувствительнаго и

[74]) Н. Сумцовъ: „Къ исторіи южно-русской литературы" вып. 1, стр. 47.

[75]) Синодикъ Кіево-Выдубицкаго монастыря подъ лит. Б, въ концѣ краткой біографіи св. Ѳеодосія Углицкаго.

сильнаго удара для человѣка, какъ попраніе его завѣтныхъ идеаловъ и честнаго имени, какъ наглое оскорбленіе клеветой его завѣтныхъ мыслей и дѣйствій, которыя онъ предпринимаетъ ради пользы ближнихъ своихъ. И такое глубокое оскорбленіе пришлось претерпѣть св. Ѳеодосію со стороны Меѳодія, епископа мстиславскаго и оршанскаго, еще на первыхъ порахъ своей дѣятельности въ Выдубицкомъ монастырѣ. Обратимся прямо къ исторіи, чтобы лучше выяснить этотъ прискорбный фактъ изъ жизни святителя.

По смерти кіевскаго митрополита Діонисія Балабана († 10 мая 1663 г.), проживавшаго въ польской Украйнѣ, кіевская митрополія болѣе двадцати лѣтъ, съ 1663 г. и до 1685 г., оставалась безъ митрополита, и ею управляли мѣстоблюстители. Такъ какъ митрополичья каѳедра въ это время была вакантна, то на нее сразу явилось нѣсколько претендентовъ. Изъ числа ихъ особенно выдавались два епископа — Іосифъ Нелюбовичъ Тукальскій и Меѳодій мстиславскій и оршанскій. Завѣтной мечтой того и другого было — занять свободный митрополичій престолъ. Іосифъ Тукальскій, избранный духовенствомъ и казаками лѣвой стороны Малороссіи въ преемники Діонисію Балабану, не былъ признанъ ни гетманомъ правой стороны Тетерей, ни польскимъ правительствомъ, желавшимъ видѣть митрополитомъ Антонія Винницкаго, епископа перемышльскаго. Вначалѣ всѣ попытки Іосифа выхлопотать у константинопольскаго патріарха утвержденіе въ званіи кіевскаго митрополита были неудачны, и самъ онъ болѣе двухъ лѣтъ находился подъ стражею. Не желая, однако, уступить митрополичью каѳедру другому, Тукальскій, по освобожденіи изъ-подъ стражи, сошелся съ преемникомъ Тетери, гетманомъ право-бережной Малороссіи Дорошенкомъ, который согласился ходатайствовать за него предъ константинопольскимъ патріархомъ. По ходатайству гетмана, Тукальскому удалось получить благословеніе отъ константинопольскаго патріарха и утвержденіе въ званіи митрополита. Патріархъ 6 марта 1668 года выдалъ грамоту, которой одного Іосифа Тукальскаго утверждалъ на митрополіи кіевской, а другимъ подъ клятвенной угрозой запретилъ именоваться митрополитами [76]). Утвердившись

[76]) Акты, относящіеся къ исторіи западной Россіи, т. V, стр. 115—116. Константинопольскій патріархъ Меѳодій въ своей грамотѣ, утверждающей Іосифа Тукальскаго въ званіи кіевскаго митрополита, между прочимъ говоритъ: «Повелѣваемъ всѣмъ того единаго... преосвященнаго...

въ званіи митрополита на правой (польской) сторонѣ Украйны, подъ покровительствомъ гетмана Дорошенка, Тукальскій домогался получить власть и надъ лѣвою стороною и сдѣлаться владыкою Кіева, куда не допускало его московское правительство. Но, не смотря на грамоту константинопольскаго патріарха Меѳодія, ни Москва, ни Кіевъ, ни вообще сторонники присоединенія Малороссіи къ московскому государству Іосифа Тукальскаго митрополитомъ не признали. Такимъ неопредѣленнымъ положеніемъ дѣлъ въ кіевской митрополіи задумалъ воспользоваться Меѳодій, епископъ мстиславскій и оршанскій. Въ 1666 году онъ былъ вызванъ въ Москву, между прочимъ, для участія въ судѣ надъ патріархомъ Никономъ. Несомнѣнно, онъ надѣялся возвратиться оттуда въ званіи кіевскаго митрополита. Но въ Москвѣ Меѳодія приняли холодно, такъ какъ тамъ уже знали о его разрывѣ съ гетманомъ лѣвой стороны Малороссіи Брюховецкимъ, и митрополитомъ кіевскимъ все-таки не сдѣлали. Тогда разгнѣванный Меѳодій, возвратившись въ 1667 году въ Малороссію, принялъ другую тактику. Онъ сблизился съ гетманомъ Брюховецкимъ, выдалъ за его племянника свою дочь и поднялъ Брюховецкаго противъ Россіи. А чтобы выиграть время и предупредить всякіе доносы въ Москву, онъ обвинилъ передъ московскимъ правительствомъ всѣхъ архимандритовъ и настоятелей кіевскихъ монастырей въ государственной измѣнѣ. Въ то время Ѳеодосій Углицкій, въ санѣ игумена, былъ настоятелемъ Выдубицкаго монастыря въ Кіевѣ; посему обвиненіе прямо было направлено и противъ него съ тѣмъ, чтобы подорвать его авторитетъ предъ московскимъ правительствомъ и выставить его, какъ измѣнника Россіи и русскаго православія. Меѳодій обвинилъ св. Ѳеодосія именно въ томъ, что онъ находится въ перепискѣ съ измѣнникомъ Россіи, гетманомъ Дорошенкомъ, и признаетъ Іосифа Тукальскаго за истиннаго митрополита кіевскаго. Дѣло приняло серьезный оборотъ и было возбуждено слѣдствіе. Всѣ архимандриты и игумены кіевскихъ монастырей должны были дать свои отвѣты по сему дѣлу, а

Іосифа Нелюбовича-Тукальскаго, архіепископа, митрополита кіевскаго галицкаго и всея Россіи, имѣти за митрополита и пастыря... Аще же кто непокоренъ сый, повелѣніе или слово его дерзнетъ уничтожити, епископъ, или архимандритъ, или всякій священнаго чина начальникъ, и подручный, таковый да будетъ своего сана чуждъ; отчужденный же своего сана аще его изверженіе ни во что же вмѣнитъ, да будетъ проклятъ отъ Бога и на свой санъ николиже да не взыдетъ».

самъ Меѳодій былъ подвергнутъ допросу, въ которомъ всѣ замыслы и козни его были обнаружены. Хотя слѣдствіе, произведенное Москвою, и выяснило, что всѣ обвиненія Меѳодія—наглая ложь, и что если кто измѣнилъ Россіи, то преимущественно Меѳодій,—однако святителю Ѳеодосію, извѣстному стороннику и проводнику идеи присоединенія Малороссіи къ Россіи, пришлось давать отвѣтъ на обвиненіе въ измѣнѣ русскому государю и русскому православію. Св. Ѳеодосій 20 сентября 1668 года далъ слѣдующее объясненіе. «Какъ епископъ Меѳодій былъ на Москвѣ, въ то время было тихо; а какъ пріѣхалъ и съ Брюховецкимъ посватался, и выдалъ дочь свою за племянника его, тожъ время учинилися бунты и кровопролитіе великое. Тѣ я слова отъ всякаго чина людей слышалъ. Епископъ Меѳодій, пріѣхавши въ Кіевъ сентября въ 4-й день, въ допросѣ сказалъ, а въ письмѣ своемъ написалъ, будто я съ Дорошенкомъ и митрополитомъ Тукальскимъ списывался и благословенія у него, митрополита, просилъ. Вѣстимо то боярину и воеводѣ кіевскому и намѣстнику смоленскому, благодѣтелю моему премилостивому, Петру Васильевичу Шереметьеву, какъ писалъ до меня Дорошенко и митрополитъ Тукальскій по ризницу и по животину монастыря Корсунскаго, которыя въ то время при мнѣ были; и я, ту ризницу и животину отдаючи, отписалъ къ Дорошенку и митрополиту одиножды; а къ Тукальскому, хотя я и писалъ о томъ дѣлѣ,—яко къ архіерею, а не къ митрополиту писалъ, не именовалъ его пастыремъ своимъ и благословенія отъ него не просилъ есмь ни на какія дѣла» [77]). Нельзя не обратить вниманія на то, какъ хитро была сплетена клевета. Виновникъ ея не забылъ даже подыскать для нея вѣроятныя основанія, и она могла имѣть очень грустныя послѣдствія. Только крайняя осторожность святителя спасла его отъ обвиненія. Если бы св. Ѳеодосій, возвращая «ризницу и животину» Корсунскому монастырю, не предъявилъ воеводѣ П. Шереметьеву своихъ писемъ, адресованныхъ Дорошенку и Тукальскому, то еще неизвѣстно, чѣмъ бы могло окончиться обвиненіе. Изъ отвѣта св. Ѳеодосія мы видимъ, что предъявленіе этихъ писемъ Шереметьеву послужило для него достаточно вѣскимъ оправданіемъ. Тяжело было, конечно, св. Ѳеодосію, чувствовавшему

[77]) Отвѣтъ св. Ѳеодосіемъ былъ написанъ въ 7177 году отъ сотворенія міра, или въ 1668 г. по Р. Хр., 20 сентября. См. Акты, относящіеся къ ист. юго-западной Россіи, т. VII, стр. 74.



себя правымъ и невиновнымъ, состоять подъ подозрѣніемъ у московскаго правительства. Произведенное по сему дѣлу слѣдствіе раскрыло истину и наградой святителю Ѳеодосію за всѣ его душевныя страданія была милостивая грамота отъ царя Алексѣя Михайловича, присланная всѣмъ архимандритамъ и игуменамъ кіевскимъ. Въ ней «похвалялась вѣрность» Москвѣ и православію какъ св. Ѳеодосія, такъ и другихъ настоятелей кіевскихъ монастырей. 17 ноября того же 1668 года всѣ игумены кіевскихъ монастырей (и св. Ѳеодосій) уже писали царю благодарственное письмо въ такихъ выраженіяхъ: „возрадовахомся и возвеселихомся зѣло о милости велицѣй и неизреченной пресвѣтлаго вашего царскаго величества, яко... насъ грамотою своею государскою жалованною посѣтити, похваляя нашу вѣрность, и словомъ своимъ милостивымъ, въ той же грамотѣ изображеннымъ, обрадовати изволилъ еси» [78]). Въ письмѣ среди подписей находится и подпись выдубицкаго игумена Ѳеодосія Углицкаго. Такъ окончилось это неприглядное дѣло. Личность святителя Ѳеодосія теперь стала извѣстной и въ Россіи; его приверженность къ Россіи и вѣрность православію были общепризнаны. А низкая клевета Меѳодія привела его къ погибели. По произведеніи слѣдствія, онъ съ поспѣшностью былъ отправленъ въ Москву и доживалъ свои послѣдніе дни подъ стражею въ Новоспасскомъ монастырѣ.

Нѣсколько лѣтъ спустя послѣ оправданія отъ клеветы еп. Меѳодія, св. Ѳеодосію пришлось вынести новое испытаніе. Святитель, какъ видимъ, былъ вообще самымъ заботливымъ игуменомъ своей Выдубицкой обители. Благосостояніе и процвѣтаніе своего монастыря были слишкомъ дороги для его сердца. Эта ревностная заботливость святителя объ интересахъ своей обители особенно наглядно высказалась во время столкновенія Кіево-Выдубицкаго монастыря съ Кіево-Печерскою лаврою,—столкновенія, возникшаго на почвѣ неопредѣленности границъ монастырскихъ и лаврскихъ земельныхъ имуществъ. Исполняя обязанности, возложенныя на него званіемъ игумена, св. Ѳеодосій былъ поставленъ въ необходимость защищать достояніе Выдубицкаго монастыря противъ несправедливыхъ притязаній лаврскихъ управителей. Хотя въ данномъ случаѣ св. Ѳеодосій дѣйствовалъ на законной почвѣ и отстаивалъ только то, что по праву принадлежало его оби-

[78]) Акты, относящіеся къ исторіи юго-западной Россіи, т. VII, стр. 120.



тели, но недовольные управители лавры вооружили противъ него своего достойнаго архимандрита Иннокентія Гизеля, бывшаго ректора его по Кіево-Братской коллегіи. Послѣдній былъ поставленъ теперь въ большое затрудненіе и не зналъ, какъ ему поступить. Онъ обратился тогда къ посредничеству черниговскаго архіепископа Лазаря Барановича. Архіепископъ Лазарь не постарался вникнуть въ сущность дѣла и узнать, кто правъ и кто виноватъ, и, видя только, что въ данномъ случаѣ младшій не хочетъ уступить старшему, написалъ нѣсколько писемъ къ Ѳеодосію Углицкому, увѣщавая его уступить убѣленному сѣдинами и заслуженному архимандриту Иннокентію Гизелю. «Сильно жалуется на васъ,—писалъ арх. Лазарь въ 1672 г. 16 іюля,—и жалобу изливаетъ на бумагѣ преподобный отецъ нашъ архимандритъ печерскій, будто вы... не довольствуетесь тѣмъ, чѣмъ довольствовались ваши предмѣстники. Возвѣщая вамъ миръ, желаю очень, чтобы онъ былъ между вами. Не нужно говорить вамъ,—вы и сами знаете хорошо, какая особа въ церкви Божіей отецъ архимандритъ и сколько оказалъ онъ ей услугъ. Не прибавляйте къ скорбямъ его новыхъ скорбей, но имѣя по апостолу миръ со всѣми, имѣйте его особено съ лицомъ заслуженнымъ въ церкви Божіей. Отецъ архимандритъ пишетъ, что онъ не желаетъ чужаго. Давно сказано: уступи старшему. Больше чести тому, кто ее воздаетъ, нежели тому, кто ее принимаетъ. Вамъ будетъ честь, когда вы почтете того, кто заслужилъ ее и не станете огорчать угнетеннаго бѣдами. Сами вы — стѣна въ церкви Божіей. Совѣтую вамъ пастырски, отечески и братски и совершенно убѣжденъ въ томъ, что совѣтъ мой не падетъ, какъ горохъ къ стѣнѣ, а упадетъ на добрую землю, какъ сѣмя доброе. Постарайтесь Господа ради, убѣждаю и прошу васъ, сдѣлать такое снисхожденіе, поклонившись честнѣйшей херувимъ, поклониться и Ея стражу и пасть въ отеческія его объятія, а непріятную тяжбу по судамъ оставить. Любовь все созидаетъ» [79]). Очень прискорбно было для св. Ѳеодосія это письмо черниговскаго архіепископа. Онъ уважалъ и почиталъ Лазаря Барановича и Иннокентія Гизеля, какъ своихъ бывшихъ начальниковъ и воспитателей и какъ людей старшихъ его и высшихъ по положенію. Но въ то же время видѣлъ,

---

[79]) „Письма преосвящ. Лазаря Барановича“, изд. 1865 г., письмо 106 стр. 178—179.

что оба они въ данномъ случаѣ несправедливы къ нему. Иннокентій Гизель слишкомъ поддался навѣтамъ на Ѳеодосія своихъ управителей, ради своихъ выгодъ осмѣлившихся посягнуть на чужую собственность и не задумывавшихся клеветать на выдубицкаго игумена; на спорныхъ поляхъ между поселянами, не знавшими кому служить и нести свои повинности, происходили большіе безпорядки, и недовольные лаврскіе управители обвинили во всемъ одного св. Ѳеодосія. Лазарь же Барановичъ, уважавшій почтеннаго и заслуженнаго старика Иннокентія Гизеля, вполнѣ довѣрился ему и, не вникая въ подробности дѣла, также началъ дѣйствовать не въ пользу выдубицкаго игумена. Барановичъ и о Ѳеодосіи Углицкомъ былъ самаго высокаго мнѣнія, уважалъ его и называлъ «стѣною въ церкви Божіей», однако, онъ не хотѣлъ причинить обиды сѣдовласому и слабому старцу—печерскому архимандриту, принявъ сторону св. Ѳеодосія. Посему архіепископъ Лазарь рѣшилъ лучше убѣдить Ѳеодосія Углицкако отказаться отъ своихъ домогательствъ, несмотря на всю ихъ законность, и сдѣлать уступку печерскому архимандриту, какъ старшему и заслуженнѣйшему. Въ самомъ дѣлѣ, почему Барановичъ въ своемъ письмѣ къ св. Ѳеодосію ни слова не говоритъ о незаконности его притязаній на спорныя земли? Отчего онъ не указываетъ на законныя права Кіево-печерской лавры на эти земельныя имущества и дѣлаетъ только широковѣщательныя уговариванья въ духѣ проповѣди?! Архіепископъ Лазарь св. Ѳеодосію объ одномъ только трактуетъ: «вы самӥ знаете хорошо, какая особа въ церкви Божіей отецъ архимандритъ... Давно сказано, уступи старшему... Больше чести тому, кто ее воздастъ, нежели тому, кто ее принимаетъ»... О правахъ же лавры на спорныя имущества онъ умалчиваетъ. Очевидно, ихъ вовсе не было. Укажи Лазарь Барановичъ на основательность и законность требованій лаврскихъ управителей и Иннокентія Гизеля, выдубицкій игуменъ немедленно прекратилъ бы дѣло и съ покорностью склонился бы предъ сѣдинами печерскаго архимандрита. Но св. Ѳеодосій видѣлъ несправедливость ихъ дѣйствій. Весь законъ и права были на его сторонѣ. Къ тому же, Выдубицкая обитель была бѣдна, а лавра изобиловала своими богатствами. Его чувство справедливости жестоко страдало. Сознаніе правоты своего дѣла и ревностная заботливость о благосостояніи своего монастыря побуждали его отстаивать свои права на спорныя земли и дѣйствовать во имя долга справедли-

вости. Иннокентій Гизель снова жаловался на св. Θеодосія черниговскому архіепископу. Лазарь Барановичъ, слѣпо подчинившійся вліянію печерскаго архимандрита, 20 октября 1674 года написалъ въ томъ же духѣ новое письмо выдубицкому игумену. «Отецъ архимандритъ, — писалъ архіепископъ Лазарь, — снова разсудилъ писать ко мнѣ. Безъ сожалѣнія я не могъ читать столь жалостнаго письма; да кто бы изъ насъ православныхъ не почтилъ такую знаменитую и и высокую въ церкви Божіей особу? Исторгните плевелъ, который врагъ всѣялъ въ ваше сердце, и явите себя полнымъ пшеничнымъ колосомъ, который при дозрѣваніи наклоняется. Но что и вы, милостію Божіею по заслугамъ своимъ, достигли мѣста игуменскаго, то не будетъ вамъ въ стыдъ, если вы смиритесь предъ сѣдалищемъ высшимъ. Предчувствіе мое вѣщаетъ, что Духъ Святый смягчитъ ваше сердце: сердце сокрушенно и смиренно Богъ не уничижитъ; а отецъ архимандритъ, какъ богочтецъ, видя ваше сокрушеніе и раскаяніе, покроетъ то отеческою своею милостію и преклонится... Ради Господа Бога, ради Спасителя нашего Христа и рождшей Его Матери, ради архангела Михаила, покрывающаго васъ своими крылами, пастырски и отечески убѣждаю васъ... умилостивьте какъ наискорѣе прогнѣванную сію знаменитую особу» [80]). Θеодосій Углицкій, сознавая себя правымъ, и послѣ того продолжалъ ревновать о благѣ ввѣренной ему обители. Тогда архіепископъ Лазарь изъ угодливости предъ архимандритомъ Гизелемъ рѣшилъ во что бы то ни стало «перелѣзть» неприступную стѣну твердой справедливости св. Θеодосія. Въ рукахъ черниговскаго архіепископа не было права и законнаго основанія, но была власть, которою онъ и воспользовался для исполненія желанія печерскаго архимандрита. Лазарь Барановичъ сгоряча и необдуманно прибѣгъ къ этой власти: какъ мѣстоблюститель кіевской митрополіи, онъ подвергъ св. Θеодосія запрещенію. Глубоко былъ оскорбленъ святитель въ своей правдѣ, но все-таки теперь уступилъ и оставилъ дѣло о владѣніяхъ монастыря. «Стѣна въ церкви Божіей», стоявшая незыблемо за права ввѣреннаго ей монастыря, чуждая, какъ сама справедливость, всякаго лицепріятія, согласилась теперь лучше быть сдвинутою съ мѣста

---

[80]) „Письма преосвященнаго Лазаря Барановича“, пис. 117, стр. 193—194. См. также письма 118 и 119.

властью архіепископскаго запрещенія, чѣмъ допустить себя до предпочтенія личнаго интереса дѣлу общественному. Начальственная мѣра архіепископа Лазаря была принята св. Ѳеодосіемъ съ глубочайшимъ смиреніемъ. Въ одномъ изъ своихъ писемъ къ новгородъ-сѣверскому архимандриту Михаилу Лежайскому архіепископъ Лазарь Барановичъ, между прочимъ, замѣчалъ: «преподобный отецъ игуменъ выдубицкій, подпавъ подъ мое запрещеніе, не касался и епитрахиля, пока не выполнилъ архіерейскаго приказанія» [81]). Архіерейское запрещеніе Лазаря, можно думать, имѣло совершенно частный характеръ, значеніе не столько административной, сколько домашней мѣры, такъ что, если бы не смиреніе святителя Ѳеодосія и не глубокое уваженіе его къ личности своего учителя, то оно могло бы быть оставлено имъ безъ всякаго вниманія. Но Ѳеодосій, несмотря даже на такой характеръ самого запрещенія, выполнилъ его въ точности. Слѣдовательно, смиреніе святителя имѣло тѣмъ большую цѣну, что оно вытекало не изъ какихъ-либо внѣшнихъ побужденій, а изъ внутренней глубины благоговѣйнаго чувства его самого. Преосвященный Лазарь самъ здѣсь понималъ состояніе св. Ѳеодосія и вообще весьма уважалъ его ревность о благосостояніи монастырей, но дозволилъ себѣ такую мѣру въ отношеніи къ Ѳеодосію лишь потому, что не хотѣлъ оскорбить уважаемаго всей церковью архимандрита Иннокентія Гизеля. Въ дальнѣйшихъ же своихъ отношеніяхъ къ Ѳеодосію архіепископъ Лазарь постоянно старался высказывать всю свою благорасположенность и уваженіе, надѣясь загладить то непріятное состояніе, которое онъ доставилъ святителю своими увѣщательными письмами и запрещеніемъ.

Св. Ѳеодосій своею подвижническою жизнію и ревностною дѣятельностью въ своемъ монастырѣ давно уже обращалъ на себя вниманіе черниговскаго архіепископа Лазаря Барановича, нѣсколько разъ назначавшагося блюстителемъ кіевской митрополіи. Между Лазаремъ Барановичемъ и св. Ѳеодосіемъ Углицкимъ мало-по-малу завязались тѣ прочныя дружественныя отношенія, которыя, несмотря на случавшіяся иногда нѣкоторыя недоразумѣнія, продолжались до самаго конца жизни Барановича. Архіепископъ Лазарь уважалъ св. Ѳеодосія за добрыя качества его души, также за его умъ и образованіе, и

---

[81]) Письма преосвященнаго Лазаря Барановича, пис. 120, стр. 197.

иногда прибѣгалъ къ его услугамъ. Отдавая въ 1669 год рукопись своего сочиненія «Лютня Аполлонова» на судъ сво ихъ друзей, Барановичъ просилъ и св. Θеодосія Углицкаг разсмотрѣть и исправить его тетрадки. «Никогда не стыдилс я, писалъ Барановичъ печерскому архимандриту Гизелю отдавать сочиненія свои на судъ умовъ высшихъ, и тепер тѣмъ же путемъ слѣдую и, начиная съ главы, отъ ваше пречестности, покорнѣйше прошу всѣхъ кіевскихъ отцевъ игу меновъ (въ томъ числѣ и выдубицкаго игумена Θеодосія Углиц каго) соблаговолить на досугѣ пересмотрѣть тетрадки съ моим виршами» [82]). Ту же просьбу Лазарь Барановичъ повторял и въ письмѣ къ кіево-михайловскому игумену Θеодосію Са фоновичу: «прошу также... и его милость, отца игумена вы дубицкаго (Θеодосія Углицкаго), когда случится ему быть в типографіи, соблаговолить пособить отцу ректору кіевском (Варлааму Ясинскому) въ чтеніи тетрадокъ моихъ, чтобы пе гасъ мой, сатиръ этотъ (т. е. «Лютня Аполлонова»), выбѣ жалъ поскорѣе изъ сѣвернаго лѣса и выпущенъ былъ в свѣтъ» [83]). Въ слѣдующемъ 1670 году Лазарь Баранович написалъ сочиненіе противъ іезуита Боймы, подъ загла віемъ: «Новая мѣра старой вѣры»; это сочиненіе онъ такж отправилъ для пересмотра и исправленія своимъ кіевским друзьямъ и опять просилъ «всѣхъ отцевъ игуменовъ, чтобы они приложили своего огня къ его палкѣ въ углу, или къ ко лодѣ» (т. е. къ его рукописи [84]). Св. Θеодосій не отказывал Лазарю Барановичу въ его просьбахъ и вообще съ любовію поддерживалъ дружескія отношенія съ черниговскимъ архі епископомъ. Въ доказательство своей пріязни къ нему святи тель однажды подарилъ архіепископу Лазарю дорогой и кра сивый письменный приборъ. Лазарь Барановичъ остался весьма доволенъ подаркомъ и въ 1672 году письменно благодарилъ Θеодосія Углицкаго. «Съ удовольствіемъ получивши, — писалъ ему Лазарь, — присланный вами инструментъ, на которомъ играютъ перьями, премного вамъ за него благодаренъ. На значеніе этого инструмента стоять на столѣ предъ глазами: пусть онъ будетъ завсегда очевиднымъ свидѣтелемъ вашей ко мнѣ пріязни; не изгладится онъ изъ памяти, потому что въ немъ готовы чернила для записки... О, далъ бы Богъ, чтобы

[82]) Письма преосвященнаго Лазаря Барановича, пис. 61, стр. 75.
[83]) Письма преосв. Лазаря Барановича, пис. 62, стр. 76.
[84]) Письма преосвящ. Лазаря Барановича, пис. 76, стр. 103.

писавши изъ этого прибора, сподобились мы услышать: радуйтеся, яко имена ваша написана суть на небесѣхъ; сего, по долгомъ житіи на земли, усерднѣйше желая вамъ, благословеніе преписылаю» [85]). Св. Ѳеодосій Углицкій сблизился настолько съ черниговскимъ архіепископомъ, что иногда даже ѣздилъ къ нему. Такъ, когда въ 1677 году Лазарь Барановичъ заболѣлъ, то Ѳеодосій Углицкій «изъ любви своей, яко стараго пастыря» посѣтилъ своего бывшаго учителя и ректора, утѣшалъ и ободрялъ его въ болѣзни [86]). Окружая себя всегда людьми образованными и честными, архіепископъ Лазарь Барановичъ при первомъ же случаѣ постарался приблизить къ себѣ св. Ѳеодосія. Когда архіеп. Лазарь былъ назначенъ мѣстоблюстителемъ кіевской митрополіи, то, не имѣя возможности постоянно находиться въ Кіевѣ, онъ своимъ намѣстникомъ (помощникомъ) по управленію митрополіей избиралъ выдубицкаго игумена Ѳеодосія. Изъ одного документа мы видимъ, что въ этомъ званіи св. Ѳеодосій состоялъ съ 18 октября 1678 г. и до 1 марта 1680 г. [87]). Такимъ образомъ, къ концу служенія въ званіи игумена Кіево-Выдубицкаго монастыря дѣятельность св. Ѳеодосія должна была значительно расшириться. Новое назначеніе дало ему возможность оказывать вліяніе на дѣла митрополичьей каѳедры. Вмѣстѣ съ тѣмъ оно было высокимъ отличіемъ для св. Ѳеодосія, выдѣлявшимъ его изъ ряда другихъ игуменовъ. Назначеніе его намѣстникомъ мѣстоблюстителя кіевской епархіи говорило, съ одной стороны, о глубокомъ уваженіи, какимъ пользовался св. Ѳеодосій въ Кіевѣ среди другихъ настоятелей монастырей, а съ другой стороны, объ искреннемъ расположеніи къ нему черниговскаго архипастыря, занимавшаго тогда первое мѣсто въ средѣ малороссійскаго духовенства. Званіе намѣстника, безъ сомнѣнія, принесло впослѣдствіи великую пользу и самому выдубицкому игумену, доставивъ ему возможность поближе познакомиться съ состояніемъ южно-русской церкви.

Какъ намѣстникъ мѣстоблюстителя кіевской митрополіи, св. Ѳеодосій принималъ дѣятельное участіе въ управленіи этою послѣднею и вообще въ дѣлахъ малороссійской церкви. По крайней мѣрѣ, достовѣрно извѣстно, что онъ принималъ

---

85) Письма преосв. Лазаря Барановича, пис. 104, стр. 176.
86) Письма преосв. Лазаря Барановича, пис. 149, стр. 245.
87) Синодикъ Кіево-Выдубицкаго монастыря подъ литерой Б, краткая біографія св. Ѳеодосія Углицкаго.

горячее участіе въ нѣкоторыхъ церковныхъ событіяхъ того времени. Такъ, въ 1685 г. онъ участвовалъ въ качествѣ первостепеннаго дѣятеля въ избраніи кіевскаго митрополита. По общему согласію кіевскимъ митрополитомъ былъ избранъ православный епископъ Гедеонъ, въ мірѣ бывшій князь Четвертинскій. Св. Ѳеодосій, какъ одно изъ самыхъ почетныхъ духовныхъ лицъ, былъ представителемъ посольства, которое соборъ отправлялъ къ новоизбранному съ оповѣщеніемъ объ избраніи и съ приглашеніемъ принять престолъ кіевской митрополіи. Въ томъ же 1685 году «пречестный и въ церкви малороссійской заслуженный» игуменъ Ѳеодосій вмѣстѣ съ переяславскимъ игуменомъ Іеронимомъ Дубиною былъ посланъ къ царямъ Іоанну и Петру Алексѣевичамъ и къ патріарху Іоакиму съ просьбою объ утвержденіи избраннаго митрополита [88]). Въ Москву въ то время изъ Малороссіи отправляли избранныхъ людей не только съ тѣмъ, чтобы они доставили туда то или другое прошеніе и явились при случаѣ ходатаями по этимъ прошеніямъ, но и съ тою цѣлію, чтобы выставить ихъ на видъ передъ царемъ и патріархомъ, какъ лицъ способныхъ и предназначаемыхъ къ высшимъ должностямъ. Такъ смотрѣли на это и въ Москвѣ; и тамъ оба представители посольства, игумены выдубицкій и переяславскій, были приняты, какъ «люди заслуженные въ малороссійской церкви» [89]).

Результатомъ этого посольства было, какъ извѣстно, великое дѣло присоединенія южно-русской церкви къ московскому патріаршеству, — событіе, имѣвшее самыя отрадныя послѣдствія для малоросійской церкви. Самъ святитель Ѳеодосій весьма сочувствовалъ соединенію Малороссіи съ Москвою въ духовномъ отношеніи, вполнѣ вѣрно оцѣнивъ своимъ проницательнымъ умомъ великія послѣдствія этого бытія.

Г. Барадулинъ.

(Продолженіе будетъ).

---

[88]) Архивъ юго-западной Россіи, ч. 1, т. 5, стр. 63, 66, 83, Синодикъ Кіево-Выдубицкаго монастыря, подъ литерою Б.

[89]) Собраніе государственныхъ грамотъ и договоровъ, т. IV, стр. 497: жалованная грамота государей царей Іоанна и Петра Алексѣевичей, данная митрополиту кіевскому и галицкому Гедеону Святополку князю Четвертинскому; «Лѣтописное повѣствованіе о Малой Россіи» Ригельмана, ч. II, стр. 187 — 189. Архивъ юго-западной Россіи, ч. 1, т. 5, стр. 84, 87.

ЗНАЧЕНІЕ СЛОВА RELIGIO

у древнихъ римлянъ.

СЛОВО religio, одинаково съ прочими словами въ латинскомъ языкѣ, прошло нѣсколько стадій въ своемъ существованіи. Начальный моментъ въ исторіи слова religio, за которымъ послѣдовалъ рядъ дальнѣйшихъ измѣненій и развѣтвленій въ его смыслѣ, представляетъ это слово въ его этимологическомъ, основномъ по происхожденію, значеніи.

Опредѣленіе этимологическаго состава слова religio [1]) занимало уже древнихъ римлянъ, и этотъ ихъ интересъ не ылъ безплоденъ. Они сдѣлали опыты выясненія основного лемента въ словѣ, и главнѣйшіе изъ ихъ опытовъ [2]) были

---

[1]) Это начертаніе разсматриваемаго слова всегда твердо держалось ь Римѣ, являясь обычнымъ и въ надписяхъ и въ лучшихъ рукописяхъ. потреблявшееся у нѣкоторыхъ поэтовъ начертаніе relligio было вызано исключительно метрическими потребностями, именно явившеюсяногда необходимостью сдѣлать начальный слогъ re, въ словѣ religio, олгимъ по положенію, и встрѣчалось только въ дактилическихъ размѣахъ. Этотъ предметъ нѣсколько разъясняется въ *Corssen* Ueber Aussprache, Vocalismus und Betonung der lat. Sprache, II² (1870), 466, гдѣ акже дѣлается ссылка на *Bouterwek*, Lucretianae quaestiones, p. 23 и на . *Müller* De re metrica, p. 361 s. Сравн. объясненіе въ „Греч. и рим. етрикѣ" Л. Миллера, 1880, стр. 78. Поэтому форма relligio не имѣетъ авноправнаго значенія съ формою religio, хотя обѣ эти формы и ставятся иногда въ словаряхъ рядомъ.

[2]) Одно изъ древнихъ производствъ имѣетъ лишь историческій интересъ по явной своей неудовлетворительности. Это именно производство разсматриваемаго слова отъ relinquo, встрѣчавшееся у Сервія Сульпиція и Мазурія Сабина. О первомъ изъ названныхъ писателей въ *Macrob.* Saturn. III, 3, 8 (Lugd. Batav. 1670) сказано: Servius Sulpicius religionem esse dictam tradidit, quae propter sanctitatem aliquam remota ac seposita a nobis sit, quasi a reliquendo dicta, ut a carendo cerenonia. Относительно второго *A. Gellius* въ N. A. IV, 9, 8 (Lugd. Bat. 666), говоритъ: Massurius Sabinus, in commentariis quos de indigenis composuit, Religiosum, inquit, est quod propter sanctitatem ali-

на столько удачны, что древнія этимологіи удерживаются и въ новѣйшее время, обставляясь лишь новою научною аргументаціею.

Одна изъ этихъ этимологій сравнительно болѣе полно выяснена Цицерономъ въ сочиненіи «О природѣ боговъ». Здѣсь авторъ выразилъ слѣдующую мысль: «Самый лучшій, чистый, святой и благочестивый культъ боговъ состоитъ въ томъ, чтобы мы всегда почитали ихъ чистымъ, непорочнымъ, неиспорченнымъ духомъ и таковыми же устами. Ибо не только философы, но и предки наши отличали суевѣріе отъ религіи. Тѣ, которые цѣлые дни проводили въ молитвахъ и жертвоприношеніяхъ, съ тою цѣлію, чтобы ихъ дѣти остались у нихъ въ живыхъ (superstites essent), назывались суевѣрными (superstitiosi), каковое названіе впослѣдствіи получило болѣе широкое значеніе. Тѣ же, которые все, относившееся къ богопочитанію, вновь тщательно обдумывали и какъ бы перечитывали, были названы религіозными (religiosi) отъ relegere»[1].

---

quam remotum ac sepositum a nobis est. verbum a reliquendo dictum, tanquam caerimonia a carendo. [Въ виду значительнаго сходства обѣихъ цитатъ уже давно было выражено мнѣніе, что или Макробій или Геллій ошибаются въ наименованіи писателя, которому принадлежитъ эта этимологія. Necessario in alterutro mendum, писалъ Meursius, по указ. коммент. въ цит. изд. Макробія. Это мнѣніе повидимому поддерживается и въ новое время, какъ можно заключать изъ *Teuffel-Schwabe*, Gesch. d. r. L. 5 Aufl., § 174, 4. Однако ничто, кажется, не заставляетъ необходимо допускать неправильности въ цитатахъ Макробія и Геллія: вполнѣ возможно, что свидѣтельство и того и другого вѣрно, при предположеніи, что Мазурій Сабинъ, какъ писатель позднѣйшій, именно I вѣка нашей эры, заимствовалъ указанное производство у Сервія Сульпиція, писателя I вѣка до Р. Хр.] По словамъ комментатора въ цитованномъ изданіи Геллія, тоже производство принималъ также Aggenus Urbicus въ сочиненіи, посвященномъ измѣренію полей (T.—Schw., § 447, 1). При такой этимологіи слово religio должно обозначать то, что отдѣлено и отдалено отъ насъ, какъ нѣчто священное. Слово religio указаннымъ значеніемъ иногда обладаетъ, но совсѣмъ не потому, что по своему происхожденію стоитъ въ связи съ relinquo. Между тѣмъ и другимъ словомъ въ этимологическомъ отношеніи также нѣтъ ничего общаго, какъ и между сближаемыми у названныхъ авторовъ словами—caerimonia (cerimonia) и careo, о которыхъ см. *Vanicek*, Etym. W. d. lat. Spr., 2 Aufl., и *Breal-Bailly*, Dict. etymol., 1886; сравн. выходящую нынѣ Historische Grammatik d. lat. Sprache, bearb. von Blase, Golling, Landgraf..., I Band von *Stolz*. 2 H. (1895), S. 497.

[1]) *Cic.* De nat. d., II, 28, 71—72: Cultus deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur. Non enim philosophi solum, verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius. Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo. Этотъ взглядъ Цицерона переданъ также у Исидора въ Etymol. (Orig.) l. X. 234.

Слѣды подобнаго же стремленія поставить слово religio въ связь съ lego можно усматривать въ словахъ Феста: «Религіозными называются люди, различающіе тѣ культы, которые должны быть соблюдаемы, и тѣ, которыхъ не должно соблюдать по обычаю государства»[1]). Такой же этимологіи слова religio держался, повидимому, и авторъ того «древняго стихотворенія», отрывокъ изъ котораго, прямо повидимому относящійся къ поставленному вопросу, приведенъ у Авла Геллія. Желая выразить мысль, что тщательнымъ въ дѣлахъ религіи или благочестивымъ быть нужно, но впадать при этомъ въ крайность и становиться суевѣрнымъ не слѣдуетъ, онъ дѣлаетъ это чрезъ противоположеніе religens и religiosus, и этимъ ясно даетъ понять, что какъ слово religens, напоминающее diligens, такъ и religiosus, а слѣдовательно и religio, на его взглядъ, происходятъ отъ relegere[2]). Изъ христіанскихъ писателей поддерживали этотъ взглядъ Арнобій и Августинъ. Арнобій, обращаясь къ язычникамъ, говорилъ: «нужно признавать почитающимъ божества и выполняющимъ обязанности религіи не того лишь одного, кто (все въ культѣ) заботливо соображаетъ и въ жертву приноситъ животныхъ безъ пятна, кто предаетъ огню кучи ладона»[3]). Бл. Августинъ писалъ: «Онъ (Богъ) Самъ есть источникъ нашего блаженства, Самъ есть конечная цѣль всѣхъ стремленій. Избирая Его или—лучше—вновь избирая,—ибо по нерадѣнію потеряли,—итакъ вновь избирая Его, отъ чего, какъ говорятъ, получила свое имя и религія, мы стремимся къ Нему своею любовію, чтобы,

---

[1]) *Festi.* De verb. signif., p. 289 Müller, p. 404 Ponor: Religiosi dicuntur, qui faciendarum praetermittendarumque rerum divinarum secundum morem civitatis dilectum habent Сравн. *Macrob.* Saturnal. III, 3: Secundum Pompeium Festum religiosi sunt, qui facienda et vitanda discernunt. *Nitzsch* въ своей статьѣ Ueber den Religionsbegriff der Alten въ Theol. Studien und Kritiken, hrsg. von Ullmann und Umbreit, I B., 1828, s. 533, полагаетъ, что Цицероново производство косвенно (mittelbar) подтверждалъ еще Варронъ, причемъ ссылается на разсужденіе Варрона о legere и legio, именно повидимому въ *Varr.* De lingua lat. V, 87 Spengel. Однако для такого вывода нѣтъ основаній ни въ цитованномъ мѣстѣ, ни въ VI, 66, какъ нѣтъ основаній и для мнѣнія, по которому Варронъ поддерживалъ раскрываемую ниже этимологію Лактанція и которое выражалъ въ числѣ другихъ, по словамъ Nitzsch, l. c., также *Ammon* въ Ausführl. Unterr. I, 11.

[2]) *Gell.* IV, 9, 1: Nigidius Figulus—refert versum ex antiquo carmine memoria hercle dignum: Religentem esse oportet, religiosum nefas.

[3]) *Arnob.* IV, 30 (Migne. Patr. l., V, 1063—1064): non enim qui sollicite relegit, et immaculatas hostias caedit, qui acervos thuris dat concremandos igni, numina censendus est colere, aut officia solus religionis implere.

достигнувъ Его, упокоиться» [1]). Бл. Августинъ, какъ видимъ, также ставитъ здѣсь слово religio въ связь съ relegere, и только расходится съ Цицерономъ въ толкованіи этого послѣдняго слова, а съ нимъ и слова religio. Въ то время, какъ Цицеронъ понималъ въ разсматриваемомъ случаѣ relegere въ смыслѣ—тщательно соображать и потому какъ бы вновь пересматривать и перебирать все относящееся къ богопочтенію, Августинъ понималъ relegere въ значеніи—вновь устремляться своею мыслью къ Богу, какъ бы вновь избирать Его, потому что мы оставили Его по своему нерадѣнію [2]).

Рядомъ съ указанной этимологіей существовало у древнихъ римлянъ и было распространено другое производство слово religio—отъ religare, связывать, соединять. Этому производству могъ, повидимому, благопріятствовать въ своей молодости и самъ Цицеронъ. По крайней мѣрѣ этотъ писатель, съ такою рѣшительностью выражавшій мысль о производствѣ religio отъ relegere въ сочиненіи «О природѣ боговъ», въ гораздо раньше, приблизительно лѣтъ за 40, написанномъ риторическомъ сочиненіи «Объ изобрѣтеніи», выражалъ взглядъ, болѣе повидимому гармонировавшій съ производствомъ слова religio отъ religare [3]). Онъ именно проводилъ здѣсь мысль, что религія есть страхъ и почтеніе предъ нѣкоторою высшею природою, которая называется божественною [4]); а признаніе

---

[1] *Augustin.* De c. D. X, 3 al. 4, (Lips., Tauchn. 1825): Ipse fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis. Hunc eligentes, vel potius religentes, amiseramus enim negligentes: hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus. Это производство было передано у Ѳомы Аквината выраженіемъ: ex iterata electione ejus quod negligenter amissum est (*Thomae Aquinatis* Summae Teolog. sec. sec. quaestio 81, articulus 1, по изд. Миня, 1841, col. 605).

[2]) Къ производству слова religio отъ relegere въ Цицероновомъ смыслѣ этого слова нѣсколько склонялся, изъ позднѣйшихъ христіанскихъ писателей, Ѳома Аквинатъ, когда писалъ: Religio videtur dicta a relegendo ea quae sunt divini cultus, quia huiusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundum illud Prov. 3, 6: „In omnibus viis tuis cogita illum" (*Thomae Aquinatis* Summae Theolog. l. c.) Впрочемъ, Ѳома Аквинатъ не исключалъ возможности и производства religio отъ relegere въ томъ смыслѣ, который приданъ былъ этому слову бл. Августиномъ, а равно не устранялъ и другой, приводимой ниже, этимологіи. (Ibid.)

[3]) Мысль эту въ общихъ чертахъ выразилъ *Stoerling* въ диссертаціи: Quaestiones Ciceronianae ad religionem spectantes, 1894, p. 10.

[4]) *Cic.* De inventione, II, 22, 65—66: naturae ius esse, quod nobis non opinio sed quaedam innata vis adferat, ut religionem, pietatem... Religionem eam, quae in metu et caerimonia deorum sit, appellant. Ib. II, 53, 161: Natura ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit ut religionem, pietatem... Religio est, quae superioris cujusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque adfert.

этихъ свойствъ въ религіозныхъ отношеніяхъ, съ точки зрѣнія сторонниковъ такого мнѣнія, предполагаетъ признаніе нѣкоторой связи, существующей между этою высшею природою и природою низшею, человѣческою, притомъ связи природной, а не составляющей плодъ размышленія (relegere). Далѣе, намекъ на ту же этимологію какъ будто данъ Нигидіемъ Фигуломъ, ученымъ писателемъ времени Цицерона. Касаясь значенія окончанія—osus въ прилагательныхъ, которое истолковывалось имъ въ смыслѣ указанія на чрезмѣрное обиліе чего-либо, и останавливаясь въ частности на словѣ religiosus, Нигидій Фигулъ писалъ, что «религіознымъ назывался тотъ, кто связывалъ себя чрезмѣрной и суевѣрной набожностью» [1]). Этимологіи слова religio въ указанномъ смыслѣ здѣсь прямо не дано, но нѣкоторый намекъ на нее, кажется, дѣйствительно содержится въ употребленномъ писателемъ выраженіи [2]). Подобное же не прямое указаніе на происхожденіе слова religio отъ religare можно, кажется, не совсѣмъ безъ вѣроятности находить въ словахъ Лукреція, который, опредѣляя задачу своей дидактической поэмы, говоритъ, что онъ предпринялъ освободить духъ человѣческій отъ тѣсныхъ путъ религіи, стѣснявшей его свободу [3]). Въ томъ же смыслѣ могутъ быть истолкованы и слова Тацита о томъ, что Нума связалъ народъ религіей [4]). Впрочемъ, изъясненіе приведенныхъ мѣстъ въ указанномъ смыслѣ нужно назвать въ сущности почти лишь предположительнымъ, такъ какъ вполнѣ возможно говорить, что религія связываетъ насъ, и при этомъ не признавать, что эта связь выражена въ самомъ названіи религіи. Притомъ указанное пониманіе опирается больше всего на истолкованіе въ такомъ же смыслѣ другихъ мѣстъ, несравненно болѣе ясныхъ, и, при отсутствіи послѣднихъ, само

---

[1]) *Gell.* IV, 9: religiosus is appellabatur, qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat.

[2]) Не лишено нѣкотораго значенія, что еще знаменитый Гроновъ видѣлъ въ словахъ Нигидія Фигула указаніе на разсматриваемую этимологію слова religio. *Müller*, Ueber Bildung und Gebrauch des Wortes Religio, въ Theol. Studien und Kritiken. 1835, S. 125.

[3]) *Lucr.* De r. n. I, 931—932: artis religionum animum nodis exsolvere pergo. Возможность указаннаго пониманія словъ поэта подкрѣпляется тѣмъ, что именно въ этомъ смыслѣ объяснялъ слова Лукреція Лактанцій, когда, высказавъ свою этимологію слова religio и свои возраженія противъ Цицеронова производства, замѣтилъ: Melius ergo id nomen Lucretius interpretatus est, qui ait, religionum se nodos exsolvere. D. Inst. IV, 28.

[4]) *Tac.* Ann. III, 26: Numa religionibus—populum devinxit.

можетъ быть также отсутствовало бы. Нельзя съ совершенной увѣренностью признать содержащими именно указанный смыслъ даже и слова Сервія, который, поясняя слово religio въ Aen. VIII, 349 словомъ metus, въ качествѣ основанія такого поясненія приводитъ то, что она «связываетъ духъ» [1]).

Первое по времени совершенно ясное и прямое указаніе на упомянутую этимологію находимъ у Лактанція. Въ Divinae Institutiones этотъ авторъ говоритъ: «съ тѣмъ назначеніемъ мы и рождаемся, чтобы производящему насъ Богу оказывать должное и подобающее послушаніе, Его одного знать, Ему слѣдовать. Этими узами благочестія мы связаны и соединены съ Богомъ; отсюда получила свое названіе и сама религія, а не такъ, какъ толковалъ Цицеронъ, отъ слова relegere» [2]). Нѣсколько дальше писатель опять говоритъ: «слово religio—сказали мы—произведено отъ узъ благочестія, такъ какъ Богъ связалъ человѣка съ Собою и соединилъ благочестіемъ, потому что намъ необходимо служить Ему, какъ господину, и повиноваться, какъ отцу» [3]).

Съ Лактанціемъ согласенъ св. Амвросій, который посвятившихъ себя Богу и уневѣстившихся Ему дѣвъ признаетъ посвященными, соединенными съ Богомъ[4]). Еще яснѣе согласіе съ Лактанціемъ у Іеронима, въ толкованіи на прор. Амос. IX, 6, гдѣ, по поводу словъ пророка, переданныхъ выраженіемъ: et fasciculum suum super terram fundavit, бл. отецъ выразилъ слѣдующую мысль: Богъ «основалъ на землѣ союзъ свой, о которомъ въ Евангеліи говоритъ:» не бойся, малое стадо! ибо Отецъ Мой благоволитъ обитель въ тебѣ» (Лук. XII, 32). Этотъ союзъ связанъ единою вѣрую въ Господа. Отсюда и сама религія получила свое имя — отъ соединенія (людей) въ божественный союзъ» [5]). Одно время склонялся къ той

---

1) *Serv.* Comm. in Verg. Aen. VIII, 349 Thilo: Religio id est metus, ab eo quod mentem religet dicta religio.

2) *Lact.* Div. Instit. IV, 28: Hac conditione gignimur, ut generanti nos Deo iusta et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo.

3) Ibid.: diximus nomen Religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religaverit et pietate constrixerit; quia servire nos ei ut domino, et obsequi ut patri necesse est.

4) *Ambrosii* De virginibus I, 8, 52 (Patr. lat. XVI, col. 202—203): et quid pluribus exsequar laudem castitatis? Castitas etiam angelos fecit. Qui eam servavit, angelus est: qui perdidit, diabolus. Hinc religio etiam nomen accepit.

5) *Hieron.* Commentar. in Amos, cap. 9, v. 6 (Migne, Patr. l., t. XXV col 1090): fasciculum suum fundavit super terram, de quo in Evangelio

же этимологіи и бл. Августинъ, который въ другое время, именно при составленіи сочиненія «О царствѣ Божіемъ», поддерживалъ этимологію Цицеронову. Названный писатель въ сочиненіи, направленномъ противъ манихеевъ, «Объ истинной религіи», усвоеніе религіи этого ея названія объясняетъ существованіемъ узъ, соединяющихъ насъ съ Богомъ [1]). По мнѣнію Исидора Севильскаго, религія получила это свое названіе потому, что чрезъ нее, узами служенія Богу, мы соединяемъ души свои съ Богомъ, для чествованія Его [2]).

Какъ древніе римляне до-христіанскаго и христіанскаго времени въ опредѣленіи этимологическаго состава слова religio дѣлились на двѣ главныхъ группы, такъ же точно расходятся въ сужденіяхъ объ этомъ предметѣ и новѣйшіе изслѣдователи римскихъ религіозныхъ понятій и терминовъ. При этомъ одни, разсматривая религію болѣе со стороны познанія, высказываются за Цицеронову этимологію, другіе же, усматривая сущность религіи въ чувствѣ, придерживаются такъ называемой Лактанціевой этимологіи. Споръ о происхожденіи слова religio ведется доселѣ и сказать съ увѣренностью, на основаніи доселѣшней борьбы мнѣній, которое изъ нихъ одержитъ верхъ, невозможно. Однако нѣкоторый наклонъ въ пользу одного изъ приведенныхъ рѣшеній и въ настоящее время можетъ быть сдѣланъ, и прежде всего въ виду общаго характера римской религіи.

Нужно, конечно, признать, что производство слова religio отъ relegere вполнѣ соотвѣтствуетъ опредѣлившемуся съ теченіемъ времени характеру римскаго государственнаго культа, выполненіе требованій котораго предполагаетъ буквальное

---

loquitur: Ne timeas, grex parvule, quia complacuit Patri meo habitare in te (Luc. 12, 32). Iste fasciculus una Domini religione constrictus est. Unde et ipsa religio a religando, et in fascem Domini vinciendo nomen accepit.

[1]) *Augustin.* De vera religione, cap. 55, § 111 (Aug. Opp. I, Paris. 1679, col. 787): ad unum Deum tendentes et ei uni religantes animas nostras, unde et religio dicta creditur. И нѣсколько дальше, въ § 113: religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo. По поводу этимологіи, выраженной въ De vera religione, § 111, Августинъ въ Retractat. I, 13, 9 (edit. cit., I, col 21) писалъ: in his verbis meis ratio quae reddita est, unde sit dicta religio, plus mihi placuit. Nam non me fugit aliam nominis huius originem exposuisse latini sermonis auctores, quod inde sit appellata religio, quod religitur, quod verbum compositum est a legendo, id est religendo, ut ita Latinum videatur religo, sicut eligo.

[2]) *Isidori Hispalensis* Etymologiarum (Originum) VIII, 2, 2 (Migne, t. LXXXII: Religio appellata, quod per eam uni Deo religamus animas nostras ad cultum divinum vinculo serviendi.

знаніе множества формулъ и вообще точное знаніе обрядности [1]), и, какъ условіе такого знанія, справки съ установленными и записанными въ богослужебныхъ книгахъ правилами, для возобновленія ихъ въ памяти. Но при такомъ пониманіи слова religio, какъ сообразованія съ точно опредѣленными и письменно изложенными религіозными нормами, было бы допущено въ религіозной жизни древнѣйшихъ римлянъ явленіе, для котораго нѣтъ аналогій въ исторіи естественныхъ религій, такъ какъ ни въ одной естественной религіи сущность ея не полагается въ «чтеніи» и сама религія не обозначается этимъ признакомъ [2]) При томъ слово religio съ указаннымъ, приданнымъ ему, смысломъ, было бы умѣстно лишь въ устахъ людей, которые въ сомнительныхъ случаяхъ могутъ обращаться къ священнымъ книгамъ, для соображенія съ ними въ своихъ дѣйствіяхъ. Соотвѣтственно съ этимъ, и распространяться это слово могло бы первоначально только въ кругу людей, сравнительно немногочисленнныхъ. Правда, такое предположеніе не устраняетъ возможности указанной этимологіи, такъ какъ, въ виду аналогичныхъ примѣровъ, ничто не мѣшаетъ допустить, что слово religio, которое—положимъ—сначала было распространено въ ограниченномъ кругу лицъ, впослѣдствіи получило болѣе широкое распространеніе. Однако, если при рѣшеніи такого рода вопросовъ есть возможность обойти подобныя затрудненія, то этотъ исходъ дѣла былъ бы лучшимъ. А таково именно положеніе дѣла при допущеніи правильнымъ или по крайней мѣрѣ болѣе вѣроятнымъ втораго производства, если разсматривать его въ связи съ общимъ характеромъ римской религіи.

Всѣ обнаруженія религіознаго чувства римлянъ, а равно и сохранившіяся указанія римскихъ писателей, приводятъ къ заключенію, что римляне глубоко проникнуты были вѣрою въ существованіе могущественной божественной силы, властно дѣйствующей во всемъ мірѣ, во всѣхъ явленіяхъ міровой жизни и, въ частности, жизни человѣческой. Древній римлянинъ сознавалъ и чувствовалъ себя какъ бы окруженнымъ проявленіями божественной силы и считалъ себя поэтому обязаннымъ усердно внимать ея повелѣніямъ и указаніямъ,

---

[1]) Срав. *Krahner*, Grundlinien zur Gesch. d. Verfalls d. röm. Staatsreligion 1837, S. 14.

[2]) Мысль которую выразилъ *Müller* въ Studien, S. 129.

открывавшимся въ божественныхъ предзнаменованіяхъ и провѣщаніяхъ оракуловъ и предсказателей, и строго выполнять требованія высшей воли. Признаніе этой зависимости человѣка отъ верховнаго божественнаго Существа и сознаніе обязанности быть Ему преданнымъ и выражалось словомъ religio, которое поэтому правдоподобнѣе ставить въ этимологическую связь съ словомъ, означающимъ понятіе ограниченія, т. е. съ словомъ religare.

Въ общемъ характерѣ римской религіи, насколько онъ обнаружился въ массѣ римскаго народа, можно указать и еще одно основаніе для того, чтобы отдать предпочтеніе послѣдней этимологіи. При производствѣ religio отъ relegere въ понятіи религіи мыслится элементъ разсудочности [1]). Былъ ли выраженъ въ словѣ religio именно этотъ элементъ первымъ римляниномъ, употребившимъ это слово, мы не знаемъ, какъ не знаемъ и перваго римлянина, употребившаго слово religio. Что же касается позднѣйшихъ римлянъ, то если несомнѣнно, что элементъ разсудочности былъ присущъ римлянамъ даже и при выраженіи ими своего религіознаго чувства, обнаруживаясь въ тщательномъ исполненіи обрядовъ и педантически-точномъ произнесеніи молитвенныхъ формулъ, то столь же несомнѣнно, что этою разсудочностію въ дѣлахъ религіозныхъ элементъ чувства не отстранялся на второй планъ у массы римскаго народа, который, въ отличіе отъ оффиціальныхъ блюстителей традиціонныхъ формъ культа, въ дѣлахъ религіи вообще часто руководился чувствомъ и на чувство обращалъ большое вниманіе.

Если обратиться къ сближеніямъ и выводамъ латинской этимологіи, то можно найти и въ нихъ нѣкоторую опору для приведеннаго производства. Въ пользу его можно, напримѣръ, указать на сходство въ значеніи между словомъ religio и словомъ lex, которое означаетъ «связывающее человѣка опредѣленіе, законъ» и можетъ быть поставлено въ связь съ ligare [2]),—на то, что слово religio часто весьма близко по

---

[1]) При этомъ слово relegere можно было бы передать глаголомъ „обдумывать“, въ соотвѣтствіе нѣмецкому überlegen, которымъ передается это слово, а терминъ religio передавать соотвѣтствующимъ существительнымъ. По вопросу объ указанномъ оттѣнкѣ въ словѣ religio срав. *Ahrens* въ Philologus, hrsg. von Leutsch, Bd. 27, S. 251—252, и *Pott*, Etymol. Forschungen, I Th., 2 Aufl., S. 200—201.

[2]) *Corssen*, Ueber Aussprache, I² (1868), 444. *Hartung*, Religion der Römer, I, 1836, S. 140.

смыслу къ слову obligatio, которое сродно съ ligare [1]). Значительныхъ грамматическихъ затрудненій противъ производства religio отъ religare не оказывается, особенно если принять въ соображеніе, что вмѣсто ligare могла быть болѣе древняя форма ligere [2]). Отъ чистой основы этого глагола и могло быть произведено слово religio, одинаково съ словомъ lictor и подобно тому, какъ отъ другихъ такихъ же чистыхъ глагольныхъ основъ могли быть произведены нѣкоторыя другія сходныя по формѣ существительныя. Разсматриваемое слово могло явиться въ формѣ religio, а не religatio, подобно тому, какъ отъ основы глагола opinari явилось производное opinio, отъ postulare явилось postilio (по аналогіи съ consilium отъ consulo) и нѣкоторыя другія аналогичныя слова [3]).

Съ точки зрѣнія указаннаго этимологическаго значенія слова religio, дальнѣйшее развитіе этого значенія можетъ быть представлено въ слѣдующихъ главныхъ чертахъ. Слово religio, въ субъективномъ отношеніи, прежде всего означало благоговѣйную, проникнутую страхомъ, настроенность человѣка по отношенію къ божеству, отъ котораго онъ считалъ и чув-

---

[1]) *Ebel*, Lateinische Wort—und Formdeutungen, S. 449—450 въ Kuhn Zeitschrift für vergleich. Sprachforschung, Bd. IV; *Corssen* l. c. По мнѣнію Эбеля, l. l., religio — ursprünglich das gebundensein bedeutet; Корссенъ передаетъ понятіе религіи выраженіями: gebundenes Bewusstsein, bindender Glaube, и это свое пониманіе поясняетъ на стр. 445 названнаго труда.

[2]) На это указываетъ *Schoemann*, комментаторъ De natura deorum, ссылающійся при этомъ на цитованную статью Эбеля. Ту же древнюю форму ligere предполагаетъ повидимому и *Vanicek* въ Etym. Wörterb. d. lat. Sprache, 1881, S. 247 (хотя этотъ авторъ, какъ видно изъ приведеннаго изданія, а также изъ его Griechisch-latein. etymol. W., II Band, 1877, S. 828—829, и не держится указанной этимологіи). Срав. *Sonne*, Sprachliche und mythologische Untersuchungen въ Kuhn Zeitschr., Bd. XV, S. 92.

[3]) См. *Stolz*, l. c. 492; *Gossrau*, Lat. Sprachlehre, 2 Aufl., S. 206, 6. Впрочемъ, даже и признаніе прямой связи слова religio съ ligare не исключаетъ возможности косвенной или посредственной связи этого слова и съ legere. Это допускаютъ нѣкоторые даже изъ самыхъ рѣшительныхъ защитниковъ происхожденія этого слова отъ ligare. *Corssen* въ Ausspr. 1², 445 допускаетъ, что глаголъ legere можетъ происходить отъ того же корня lag, какъ и ligare, и признаетъ, что въ переносныхъ значеніяхъ глаголовъ intellegere, colligere, представленіе „связи мыслей“ выступаетъ ясно. *Ebel* въ цитованной статьѣ не находитъ возможнымъ утверждать, но не считаетъ возможнымъ и отрицать того, что слово lego сродно по корню съ ligare. Это сближеніе указалъ еще *Jäkel* въ программѣ De diis domesticis priscorum Italorum, 1830, S. 8, гдѣ о словѣ religio выражено: haec vox... derivari potest... a re—legere—ligare, rück legen -führen -binden, quo indicatur, homines ad divinam originem religari, reduci. См. также Максъ Мюллеръ, Наука о языкѣ, I, 1868, стр. 62—62.

ствовалъ себя всецѣло зависимымъ, набожность, благочестіе [1]). Но такъ какъ религіозная настроенность человѣка можетъ выразиться и въ суевѣріяхъ, то слово religio могло означать также суевѣріе и суевѣрный страхъ [2]). Указывая первоначально на внутреннія душевныя состоянія, слово religio стало потомъ обозначать и внѣшнія обнаруженія этихъ состояній [3]). Такимъ образомъ указанный терминъ былъ перенесенъ на внѣшнія выраженія набожности, на культъ [4]). Далѣе, въ виду того, что всѣ велѣнія божественной силы, выраженныя въ предписаніяхъ и установленіяхъ отечественной религіи, должны были исполняться дѣйствительно религіозными римлянами съ полною точностію, слово religio сдѣлалось вообще какъ бы синонимомъ понятія «точность, аккуратность, добросовѣст-

---

[1]) Въ этомъ смыслѣ употреблено это слово, напримѣръ, въ *Liv.* I, 18, 1: Inclita iustitia religioque—Numae Pompili erat; *Cic.* De inv. II, 53, 161: religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque adfert; *Cic.* pro Balbo 24, 55: sacra Cereris summa maiores nostri religione confici caerimoniaque voluerunt.

[2]) *Liv.* IV, 30, 9: nec corpora modo adfecta tabe, sed animos quoque multiplex religio et pleraque externa invasit; XXV, 1, 6: tanta religio et ea magna ex parte externa civitatem incessit, ut aut homines aut dei repente alii viderentur facti.

[3]) Сравн. *Cic.* De leg. II, 11, 26: illud bene dictum est a Pythagora, doctissimo viro, tum maxume et pietatem et religionem versari in animis, cum rebus divinis operam daremus.

[4]) Примѣры: *Cic.* De nat. d. II, 3, 8: si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores. Въ примѣненіи собственно къ Риму, слово religio должно было заключать въ себѣ указаніе на то именно богопочтеніе, формы котораго указываются соотвѣтствующею властью. Необходимость мыслить въ понятіи религіи и то, что ея внѣшнія формы опредѣляются государствомъ, съ ясностью слѣдуетъ изъ положенія религіи въ римскомъ государствѣ, гдѣ религія являлась именно въ видѣ государственной или гражданской религіи, въ видѣ того genus civile религіи, подъ которымъ Варронъ разумѣлъ римскую положительную религію, въ противоположность философской и миѳологической (*August.* De c. D, VI, 5). Равнымъ образомъ людьми религіозными въ римскомъ смыслѣ слова назывались тѣ—и только тѣ—люди, которые строго держались предписанныхъ государствомъ нормъ богопочтенія и въ этомъ отношеніи, дѣйствуя въ предѣлахъ закона, не дѣлали ни слишкомъ много, ни слишкомъ мало, но ровно столько, сколько требуетъ законъ. Въ подтвержденіе можно привести слова у *Fest.* p. 289 M., 404 Ponor: Religiosi dicuntur, qui faciendarum praetermittendarumque rerum divinarum secundum morem civitatis dilectum habent nec se supestitionibus implicant. Послѣднее замѣчаніе объ уклоненіи людей „религіозныхъ" отъ священнодѣйствій, не принятыхъ государствомъ, показываетъ ясно основной, главный характеръ религіозности этихъ людей. Такой же смыслъ имѣютъ слова Котты въ Cic.De nat. d. III, 2, 5: cum de religione agitur, Ti. Coruncanium, P. Scipionem, P. Scaevolam, pontifices maximos, non Zenonem aut Cleanthem aut Chrysippum sequor, habeoque C. Laelium, augurem eundemque sapientem, quem potius audiam dicentem de religione in illa oratione nobili, quam quemquam principem Stoicorum.

ность» въ исполненіи религіозныхъ обязанностей, какъ и другихъ обязанностей [1]). При сложности требованій римскаго богослужебнаго устава, была неизбѣжна неувѣренность римлянина въ томъ, насколько точно выполнилъ онъ положенные по уставу обряды, и это чувство неувѣренности въ свою очередь повело къ тому, что самое слово religio стало выражать религіозную мнительность, а затѣмъ — вообще мнительность, боязливость, осторожность, сомнѣніе, недоумѣніе [2]). Затѣмъ, терминъ religio сталъ обозначать не только внутреннія состоянія благочестиво настроеннаго человѣка и связанныя съ ними внѣшнія выраженія набожности, но и то, что вызываетъ такія состоянія, именно — мыслимую объективно религіозную обязанность, священный долгъ, религіозныя узы [3]), особенно же предметъ благочестиваго страха и благоговѣйнаго почитанія, нѣчто священное, святилище, святыню [4]), и въ болѣе отвлеченномъ смыслѣ — святость, досточтимость [5]), съ другой стороны — то, что не согласно съ требованіями святости и на чемъ лежитъ печать религіознаго проклятія: религіозный грѣхъ, вину, проклятіе [6]). Наконецъ, это слово стало обозначать религію не въ ея отдѣльныхъ обнаруженіяхъ и не съ ея отдѣльныхъ сторонъ, но религію вообще [7]), а также разныя религіи, вслѣдствіе чего стало служить и для обозначенія религіи христіанской [8]).

---

[1]) *Cic.* De orat. I, 8, 31: iudicum religiones; pro Roscio comoedo, 15, 45: religionem iudicis.

[2]) *Ter.* Andria V, 4, 37—38: Dignus es, cum tua religione, odium: nodum in scirpo quaeris. *Liv.* VIII, 17, 4: religio deinde incessit vitio esse creatos, magistratuque se abdicaverunt.

[3]) Напр. въ выраженіи: tanta religione obstricta tota provincia est въ *Cic.* In Verrem act. II, l. IV, c. 51, § 113.

[4]) Cic. pro Rabir. 10, 30: ex hominum vita ad deorum religionem et sanctimoniam demigrasse. In Verr. Act. II, l. IV, c. 35, § 78: Quem tibi aut hominem invitis dis immortalibus aut vero deum tantis eorum religionibus violatis auxilio futurum putas?

[5]) *Liv.* II, 40, 3: in sacerdotibus tanta offusa oculis animoque religione motus esset; *Cic.* De inv. II, 1, 1: fani religio.

[6]) *Caes.* De bell. civ. I, 11: nulla mendacii religione obstrictus videretur. *Liv.* XLV, 5: liberaret religione templum ac sibimet ipse consuleret.

[7]) *Cic.* De nat. d. III, 2, 5: cum... omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit.

[8]) Напр. у Lact. D. Inst. V, 2. О другихъ христіанскихъ писателяхъ см. *De-Vit*, s. v.

Предложенный опытъ выясненія генеалогіи и исторіи слова religio въ древнемъ Римѣ съ исторической и логической точки зрѣнія представляется наиболѣе соотвѣтствующимъ дѣйствительному положенію дѣла. Но такъ какъ установить съ полной точностью первоначальный основный смыслъ слова и затѣмъ прослѣдить его видоизмѣненія исторически, шагъ за шагомъ, нѣтъ возможности, то окончательный выводъ по этому предмету получается лишь предположительный. Съ нѣкоторой увѣренностью можно сказать пока только то, что первоначальное значеніе слова religio было одно и что дальнѣйшія значенія слова развивались въ одномъ какомъ-нибудь направленіи, вѣроятно — совершенно опредѣленномъ, по крайней мѣрѣ въ своихъ главныхъ чертахъ [1]).

Александръ Садовъ.

---

[1]) Сравн. предлагаемыя въ lexika весьма неодинаковыя опредѣленія основного значенія слова religio и его послѣдовательныхъ видоизмѣненій, а также задачи лексикографіи, которыя намѣтилъ, напримѣръ, *Heerdegen* въ Müller Hndb. d. kl. A.-W., II, въ отдѣлѣ Theorie der lat. Lexikographie, въ связи особенно съ задачами семасіологіи, науки о значеніяхъ **словъ.**

ЮБИЛЕЙ ТРЕХСОТЛѢТІЯ БРЕСТСКОЙ УНІИ ВО ЛЬВОВѢ
и
столѣтняя борьба противъ нея въ Галицкой Руси [1]).

Получивъ приглашеніе говорить въ собраніи Братства Пресв. Богородицы, я остановился на одномъ, не лишенномъ и современнаго значенія, вопросѣ, который касается историческихъ отношеній нашихъ ближайшихъ соплеменниковъ—русскихъ галичанъ къ брестской уніи въ періодъ насильственнаго ея введенія въ границахъ бывшаго польско-литовскаго государства. Я остановился на томъ незаслуженно забытомъ уголкѣ заграничной Руси, который — къ сожалѣнію — всего менѣе интересуетъ наше общество, чуткое обыкновенно не только къ общеевропейскимъ явленіямъ, но и къ движеніямъ самыхъ захолустныхъ уголковъ Азіи, Африки, Америки, даже Австраліи и пр. Не мѣсто здѣсь входить въ объясненіе причинъ такого рода отношеній общества нашего къ сосѣдней единоплеменной, а до недавняго (сравнительно) времени и единовѣрной намъ Галичинѣ или иначе — Червонной Руси. Я думаю, что немощь народнаго духа въ высшихъ образованныхъ слояхъ нашего общества или— какъ принято короче называть—въ нашей интеллигенціи была и въ данномъ случаѣ причиною забвенія или—можетъ быть справедливѣе сказать—временнаго помраченія у насъ сознанія кровныхъ связей съ плѣненными и порабощенными братьями. Но, во всякомъ случаѣ, ихъ исторія, неразрывно связанная по своему началу съ направленіемъ обще-русской жизни (въ кіевскій періодъ русской исторіи), равно и тяжелая, даже болѣе — злосчастная ихъ современность какъ результатъ прошлыхъ историческихъ связей съ рим.-католической Польшей, представляютъ много данныхъ, которыми—скажемъ

---

[1]) Рѣчь, произнесенная проф. И. С. Пальмовымъ въ собраніи Братства Пресв. Богородицы 1 дек. 1896 г.

прямо—нравственно обязано интересоваться наше общество, если признаётъ себя русскимъ,—представители и служители церкви, руководствуясь духомъ взаимной христіанской любви, отличающей всѣхъ членовъ вселенской Христовой церкви,—наконецъ и члены Богородичнаго братства, первообразомъ котораго въ нѣкоторой степени послужило православное церковное братство во Львовѣ, почти два столѣтія тому назадъ только вынужденное принять унію, но не забывшее еще своего славнаго прошлаго въ союзѣ съ православной церковію и теперь молчаливо можетъ быть выжидающее возврата прежнихъ лучшихъ дней. Это обстоятельство и даетъ мнѣ основаніе говорить въ настоящемъ собраніи о томъ предметѣ, который въ данное время, въ виду происходящихъ у нашихъ соплеменниковъ въ Галицкой Руси событій, требуетъ слова и того или другого съ нашей стороны участія.

Въ минувшемъ октябрѣ, въ галицко-русскомъ городѣ Львовѣ и въ разныхъ мѣстностяхъ Галичины, отпразднованъ 300-лѣтній юбилей брестской уніи 1596 г. Приготовленія къ торжеству были большія и довольно затѣйливыя: съ этою цѣлію былъ учрежденъ особый юбилейный комитетъ, который по указанію римско-уніатскихъ и польскихъ властей долженъ былъ выработать подробности программы юбилейнаго торжества [1]). Но юбилей отпразднованъ отнюдь не съ такою торжественностію, съ какою ранѣе предполагали его устроить. Правда, львовскій уніатскій митр. Сильвестръ Сембратовичъ, за всѣ свои латинизаторскія дѣйствія противъ Галицкой Руси, получилъ изъ Рима кардинальскую шапку, чтобы за эту милость еще болѣе усилилъ свою ревность въ дѣлѣ укрѣпленія уніи, т. е. объединенія ея съ латинствомъ. Но затѣянный имъ съ мѣстными «русьскими» сепаратистами и польскими шовинистами юбилейный шумъ въ значительной степени не удался. Вотъ, напр., какъ представляется самый торжественный конецъ только-что совершившагося во Львовѣ юбилейнаго празднества по описанію галицко-русскихъ газетъ. «Въ день Покрова Пресв. Богородицы, въ 10 ч. у., кардиналъ Сембратовичъ совершилъ архіерейскимъ служеніемъ литургію въ сослуженіи членовъ капитулъ. На литургіи присутствовали архіепископы латинскій и армянскій, намѣстникъ кн. Сангушко, краевый маршалъ гр. С. Бадени и представители всѣхъ правительствен-

---

[1]) См. „Церк. Вѣстникъ“ 1895 г., № 16 (отъ 19 апрѣля).

ныхъ, автономныхъ, школьныхъ и военныхъ властей. Послѣ евангелія кардиналъ сказалъ проповѣдь, а послѣ литургіи преподалъ съ балкона митрополичьей резиденціи папское благословеніе. Затѣмъ, съ того же балкона произнесъ проповѣдь игуменъ львовскаго василіанскаго монастыря гр. Шептицкій. Около 4 ч. пополудни была совершена вечерня и крестный ходъ вокругъ каѳедральнаго храма св. Георгія, послѣ чего кардиналъ объявилъ вѣрнымъ «отпустъ». А вечеромъ въ 6 ч. въ покояхъ митрополита былъ обѣдъ на 80 персонъ, на которомъ присутствовали представители духовенства и властей. Въ тотъ же день вся учащаяся молодежь была освобождена отъ занятій» [1]). Въ другихъ мѣстахъ юбилей прошелъ еще блѣднѣе и незамѣтнѣе: въ общемъ тонѣ и характерѣ празднества звучала какая-то фальшь и въ подробностяхъ праздничной обстановки очевидны были признаки коварнаго сочинительства, которымъ хотѣли затмить дѣйствительную историческую правду. По первоначальному проекту хотѣли было «сочинить» ко времени юбилея и «краткую исторію уніи». Но этого пока не случилось. Мѣстная независимая русская печать по этому поводу замѣчаетъ, что даже среди мѣстныхъ русскихъ сепаратистовъ-предателей не нашлось человѣка, который бы могъ, вопреки очевиднымъ историческимъ фактамъ, написать исторію уніи, приспособленную къ юбилейнымъ торжествамъ. Да, это—можетъ быть—отчасти и правда; но нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ томъ, что фальсифицированная исторія уніи можетъ еще появиться и своимъ появленіемъ докажетъ, что въ Галицкой Руси не перестаютъ работать, чтобы увѣковѣчить событіе, которое слѣдовало бы предать скорѣйшему забвенію. И въ самомъ дѣлѣ, что означаетъ отпразднованный и притомъ на границѣ съ нашими возсоединившимися съ православною церковію уніатами (напр. въ Холмщинѣ) юбилей какъ не коварное напоминаніе о злосчастныхъ дняхъ введенія брестской уніи среди православныхъ польско-литовскаго государства лестью, обманомъ и насиліемъ? И что означаетъ собою этотъ юбилей какъ не затаенное стремленіе враговъ православія возвратить прежніе дни польско-іезуитской пропаганды даже за рубежемъ Галицкой Руси—тамъ, гдѣ послѣдняя естественно утратила свою неправедно-собранную жатву и уже не можетъ—къ счастію—пользоваться прежними недостойными

---

[1]) См. „Галичанинъ“ 1896 г., № 222 (отъ 4 окт.).

средствами борьбы, т. е. обманомъ и насиліемъ? Къ тому же юбилей задуманъ именно тамъ, гдѣ всего болѣе и долѣе православные сопротивлялись уніи, которую вынуждены были принять русскіе галичане только въ началѣ XVIII в. Слѣдовательно, 300-лѣтній юбилей уніи для Галицкой Руси наступилъ бы только спустя сто слишкомъ лѣтъ. А если при этомъ имѣть въ виду и послѣдующія затѣмъ сопротивленія уніи со стороны православныхъ галичанъ, продолжавшіяся до конца XVIII столѣтія и можетъ быть далѣе, то до отпразднованнаго юбилея пришлось бы ждать еще двѣсти лѣтъ. Но какъ бы то ни было, ревнители уніи поспѣшили съ своимъ торжествомъ, забывая конечно-сознательно краснорѣчивыя указанія своей исторіи, представляющей рѣшительные примѣры неустанной борьбы православныхъ галичанъ противъ латинско-польскихъ насилій въ теченіе періода болѣе ста лѣтъ со времени провозглашенія брестской уніи 1596 г. (9 октября). Съ своей стороны, насколько позволяетъ время и насколько требуютъ размѣры публичной рѣчи, я постараюсь указать эти примѣры наиболѣе характерные, при чемъ остановлюсь преимущественно на главнѣйшихъ историческихъ галицко-русскихъ дѣятеляхъ борьбы противъ брестской уніи до момента офиціальнаго введенія послѣдней въ Галичинѣ въ началѣ XVIII в. [1]).

Въ первомъ рядѣ галицко-русскихъ борцовъ противъ уніи съ Римомъ нужно поставить львовское ставропигіальное братство Успенія Пресв. Богородицы [2]). Учрежденное еще задолго до введенія уніи, подъ вліяніемъ латинско-польскихъ насилій противъ православной церкви, и получивъ утвержденіе новаго своего устава въ 1586 г. отъ бывшаго въ то время въ Галичинѣ по сбору милостыни антіохійскаго патріарха Іоакима, оно развило свою широкую религіозно-просвѣтительную дѣятельность уже съ самыхъ первыхъ дней своего бытія. Новый уставъ братства, утвержденный патр. Іоакимомъ, точно опредѣляетъ права, обязанности и полномочія братства и вообще подробно намѣчаетъ кругъ его дѣйствій на все послѣ-

---

[1]) При составленіи своей рѣчи авторъ имѣлъ въ виду „Исторію русской церкви“ преосв. Макарія (т. IX—XII) и другія печатныя сочиненія и изданія, которыя указаны ниже.

[2]) Подробная спеціальная исторія этого братства написана *Д. Зубрицкимъ* и въ переводѣ съ польскаго И. Боричевскаго напечатана въ „Журналѣ мин. нар. просв“. 1849—1850 гг. („Лѣтопись ставропигіальнаго братства, по древнимъ документамъ составленная Діонисіемъ Зубрицкимъ“).

дующее время [1]). По новому уставу, братство должно было служить образцомъ истинно-христіанской жизни для всѣхъ «ближнихъ». Члены его должны были находиться между собою въ мирѣ, любви и единодушіи, должны относиться съ уваженіемъ къ личности другого, въ той или другой нуждѣ помогать другъ другу, выражая свое христіанское сочувствіе, напр., въ болѣзни, нищетѣ и въ другихъ затруднительныхъ обстоятельствахъ жизни. Братчики должны быть чужды всего, что можетъ оскорблять нравственное чувство, напр. употребленія неприличныхъ словъ, препровожденія неправеднаго образа жизни и пр. Чтеніе священныхъ и вообще христіанско-назидательныхъ книгъ было обычнымъ занятіемъ въ братскихъ собраніяхъ. Мало того, братчики, показывая примѣръ благочестивой жизни, должны были слѣдить и за жизнью всѣхъ прочихъ православныхъ христіанъ какъ изъ духовенства, такъ и мірянъ, принадлежавшихъ даже къ другому братству. Изъ этого правила не были изъяты и епископы, поступавшіе неправедно: въ такомъ случаѣ и они встрѣчали сопротивленіе со стороны братчиковъ. Кромѣ того, львовскому братству предоставлена была привиллегія «законнаго старѣйшинства», такъ что по образцу его должны были устрояться всѣ другія братства, которыя и «повинуются» ему [2]). И дѣйствительно, по образцу его устроялись и другія западно-русскія братства [3]). Впослѣдствіи константинопольскій патріархъ Іеремія (1588—1590 г.) утвердилъ эти права львовскаго братства и возвелъ его на степень ставропигіи, т. е. поставилъ его въ безусловную независимость отъ львовскаго епископа и кіевскаго митрополита, подчинивъ его непосредственному вѣдѣнію константинопольскаго патріарха. Вмѣстѣ съ подтвержденіемъ сво-

---

[1]) Этотъ уставъ братства заключается въ учредительной грамотѣ, данной патр. Іоакимомъ львовскому братству въ 1586 году. См., напр., Памятники, изданные временною кіевскою коммиссіею для разбора древнихъ актовъ, т. III, отд. I, стр. 1—21.

[2]) „... если бы гдѣ-либо основалось братство, но не сообразовалось съ постановленіями сего церковнаго братства во Львовѣ, которому мы даемъ первенство законнаго старѣйшинства“ (§ 33). „И никто да не противится ему и да не противопоставляетъ ему прежнихъ братствъ, не въ совершенствѣ нѣкоторыми епископами устроенныхъ. Повелѣваемъ же, чтобы всѣ другія братства повиновались сему львовскому братству“ (§ 34). См. тамъ же, стр. 16—17.

[3]) Напр.: виленское, могилевское, луцкое, кіевское и др. См. *Флеровъ,* О православныхъ церковныхъ братствахъ (С.-Петербургъ 1857), стр. 21—2: „на соборѣ брестскомъ въ іюнѣ мѣсяцѣ 1590 г. правила львовскаго братства были распространены на всѣ братства въ кіевской митрополіи“...

ихъ правъ львовское братство получило еще право содержать типографію для печатанія священныхъ, богослужебныхъ, нравоучительныхъ и учебныхъ книгъ, а также завести и школу для обученія христіанскихъ дѣтей всякаго общественнаго положенія и состоянія.

Получивъ всѣ эти права и преимущества, братство тотчасъ же начало свою плодотворную дѣятельность. Вскорѣ оно пріобрѣло типографію которую ранѣе открылъ въ Львовѣ (въ 1570 г.) извѣстный русскій первопечатникъ Иванъ Өеодоровъ, заложившій ее, вслѣдствіе собственныхъ недостатковъ, львовскому еврею Израилю Якубовичу (ок. 1583 г.). Типографія необходима была въ ту пору главнымъ образомъ въ виду ощущавшагося тогда въ Галицкой и вообще во всей юго-западной Руси недостатка въ священныхъ и церковно-богослужебныхъ книгахъ, которыя враги православія истребляли съ неимовѣрною жестокостью и фанатизмомъ, необходима она была и для удовлетворенія общей потребности въ духовно-просвѣтительныхъ книгахъ въ защиту православія и для отраженія иновѣрной пропаганды латинства, протестантства и пр. И дѣйствительно, впослѣдствіи изъ этой типографіи выпущены были многочисленныя изданія священныхъ и церковно-богослужебныхъ книгъ, полемическихъ противъ уніи и латинства сочиненій, учебныхъ и другихъ религіозно-нравственнаго содержанія книгъ.

Далѣе, въ первый же годъ своего преобразованія братство открыло школу [1]. Благодаря усердію всѣхъ членовъ братства, жертволюбію «всего посполитого народа россійскаго, даже и до убогихъ вдовицъ», школа достигла извѣстной степени благоустройства. Въ школу принимались дѣти всѣхъ состояній, бѣдные и сироты учились даромъ. Программа школы была довольно широкая. Дидаскалъ школы долженъ былъ учить дѣтей грамматикѣ, риторикѣ, діалектикѣ, музыкѣ и другимъ наукамъ внѣшнимъ, а также и «отъ святого Евангелія и отъ книгъ Апостольскихъ», давать уроки пасхаліи, ариөметики и церковнаго пѣнія. Въ нравственно-воспитательномъ отношеніи требованія устава были довольно опредѣленны и строги. Дидаскалъ долженъ быть въ нравственномъ от-

---

[1]) Уставъ львовской братской школы изданъ отдѣльно *Я. Ө. Головацкимъ* (Львовъ 1863 г.). См. также „Галичанинъ“ (Литературный сборникъ) 1863 г., вып. II, 72—78. Акты, относящіеся къ исторіи южной и западной Россіи II, № 154 (стр. 181—4).

ношеніи образцомъ для своихъ учениковъ: онъ долженъ быть благочестивъ, разуменъ, смиренномудренъ, кротокъ, воздерженъ, не пьяница, не блудникъ, не лихоимецъ, не сребролюбецъ, не гнѣвливъ, не завистливъ, не срамословецъ, не чародѣй, не пособникъ ересямъ, но споспѣшникъ благочестія и вообще долженъ быть образцомъ всѣхъ добродѣтелей въ примѣръ и назиданіе своимъ ученикамъ (§ 1 устава). И школа должна развить въ ученикахъ истинно-христіанское настроеніе. Съ этою цѣлію уставъ предлагаетъ соотвѣтствующія учебно-воспитательныя средства, которыя укрѣпляютъ въ учащихся православное христіанское настроеніе, религіозное чувство и волю къ дѣланію всего добраго согласно съ требованіями православно-христіанскаго ученія и нравственности [1]). Устроенная на такихъ началахъ школа предназначена была воспитывать людей твердыхъ въ православной вѣрѣ, крѣпкихъ борцовъ и защитниковъ православія, которые были столь необходимы въ особенности въ тогдашнее тяжелое для православныхъ время. И львовская школа оправдала свое назначеніе. Изъ нея вышли такіе замѣчательные въ то время представители и защитники православія, какъ напр.: *Іовъ Борецкій*, который въ 1620 г. былъ возведенъ на кіевскую митрополичью каѳедру; *Исаія Копинскій*, рукоположенный въ 1620 г. сначала въ санъ перемышльскаго епископа, а въ 1631 г. ставшій кіевскимъ митрополитомъ († 1641 г.); *Іеремія Тиссаровскій*, избранный львовскимъ братствомъ и народомъ, послѣ смерти Гедеона Балабана (въ 1607 г.) въ епископа львовскаго; *Сильвестръ Коссовъ*, бывшій первымъ пре-

[1]) Напр.: „Рано ея зшедши вси на годину назначенную не мають початись учити, ажъ молитвы и предисловіе обычны проговорять. Речено бо: въ началѣ дѣла твоего Бога поминай“ (§ 8). „По вечерни въ суботу маеть дидаскалъ зъ дѣтьми намовлятися часъ немалый, болше нижъ въ дни иные, учачи ихъ страху Божіему и обычаемъ встыдливымъ младенческимъ, яко мають быти во церкви противъ Богу, дома противъ родичовъ своихъ и инде инымъ, цноту и встыдъ заховывати, Богу мовлю и его святымъ честь и страхъ, родичови и дидаскалови послушенство, посполите противъ всѣмъ покору и уважения, собѣ самому встыдъ и цноту“... (§ 14). „Въ недѣлю и въ праздники Господскія со всѣми маеть дидаскалъ, поки пойдутъ до литургіи, розмовляти и ихъ учити о святѣ и празднику томъ и учити ихъ волѣ Божіей, а по обѣдѣ евангелію и апостолу праздника маеть всѣхъ научити: блаженъ бо, рече, поучаяйся закону Господню день и нощь“ (§ 15). „Если бы и самъ учитель или отъ ученикъ нѣкто былъ творцемъ речий тыхъ, ихже законъ не повелѣваетъ, но обаче и претитъ, сиречъ блудникъ, піяница, тать, кощунникъ, нерадивъ, сребролюбецъ, клеветникъ, величавый,—таковый не толико учителемъ, но ниже жителемъ здѣ отнюдъ да не будетъ“ (§ 20).

фектомъ и профессоромъ въ кіево-могилянской коллегіи, затѣмъ еп. мстиславскимъ и пр., а съ 1647 г. митрополитомъ кіевскимъ († 1657 г.); *Захарія Копыстенскій*, знаменитый ученый тогдашняго времени полемистъ (написавшій «Палинодію», «О правдивой единости христіанъ правовѣрныхъ церкви восточной»), трудившійся—кстати—не мало надъ исправленіемъ церковныхъ книгъ; *Памва Берында*, родомъ изъ Молдавіи, усердно занимавшійся переводомъ и исправленіемъ церковно-славянскихъ книгъ и составившій «Лексиконъ словено-русскій», и мн. др. Всѣ эти и многіе другіе питомцы львовской школы заявили себя ревностными сынами православной церкви, достойными имени того религіозно-просвѣтительнаго института, гдѣ они получили свое образованіе въ духѣ православномъ и откуда потомъ выступили на защиту своей церкви и неустанную борьбу съ ея коварными врагами. школа воспитывала ихъ такъ, что «жадна (никакая) прелесть свѣта (міра) не могла отвести ихъ отъ святой вѣры до проклятой секты» (латинства или протестантства).

Кромѣ извѣстныхъ просвѣтительныхъ средствъ для поддержки и защиты православія отъ латинско-польскихъ притязаній, львовское братство раскинуло въ разныхъ мѣстахъ цѣлую сѣть т. н. филіальныхъ церковныхъ братствъ [1]) и, вмѣстѣ съ ними собирая необходимыя матеріальныя средства, заботилось о постройкѣ церквей, школъ, больницъ и др. благотворительныхъ заведеній, объединяя такимъ образомъ духовныя силы и общіе интересы православныхъ противъ латинско-польскихъ насилій и притѣсненій. Львовское братство всегда являлось для православныхъ центромъ утѣшенія, ободренія на подвигъ борьбы съ врагами православія. А съ этою цѣлію оно разсылало въ защиту православія посланія во всѣ концы юго-западной Руси, ходатайствовало предъ королемъ и на сеймахъ, высылая своихъ депутатовъ въ Варшаву и Краковъ нерѣдко съ довольно значительными подарками для лицъ вліятельныхъ и для самого даже короля, лишь бы спасти свое духовное наслѣдіе отцовъ — вѣру православную и отклонить

---

[1]) Таковы, напр., братства при церквахъ Богоявленской, Благовѣщенской, Θеодоровской и Николаевской—во львовскихъ предмѣстьяхъ, также — въ Перемышлѣ, Рогатинѣ, Гологорахъ, Городкѣ, Уличѣ, Каменцѣ-Подольскомъ и др. *Шараневичъ*, Прочіи братства при церквахъ на предмѣстьяхъ г. Львова въ XVI и XVII стол. (Временникъ ставр. института 1875 г, 148—160). Ср. *Зубрицкій*, Лѣтопись львовскаго братства, 1590 г.

отъ православныхъ новыя бѣды и преслѣдованія. Эти обращенія къ королю и въ сеймъ были слишкомъ часты въ тяжелый періодъ введенія уніи,—они обусловливались именно тягостнымъ положеніемъ православныхъ въ Рѣчи Посполитой. Вотъ, напр., какъ братчики львовскіе описываютъ свои страданія, обращаясь къ своимъ православнымъ единовѣрцамъ за матеріальною помощію, требуя ее для спасенія своего праваго дѣла на сеймѣ 1600 года. «Вѣроятно, вы знаете,—писали они,—что уже съ давняго времени мы находимся здѣсь во Львовѣ подъ ярмомъ египетской неволи, терпимъ невыразимыя бѣдствія и разныя притѣсненія; мы лишены почти всякихъ правъ; поляки намъ запрещаютъ даже зарабатывать себѣ кусокъ хлѣба иглой и шиломъ, въ особенности, послѣ отступленія отъ православія бывшихъ нашихъ пастырей-митрополита и другихъ владыкъ, насъ стали насильно принуждать къ такому же отступленію и къ повиновенію отступившимъ владыкамъ и разными бѣдствіями приводятъ насъ въ изнеможеніе. Съ сердечной болью мы принуждены обратиться ко всѣмъ съ настоящимъ посланіемъ, по примѣру невѣрныхъ львовскихъ жидовъ. Невѣрный и каменносердечный народъ, отверженный отъ лица Божія, отовсюду немедля отозвался на призывъ своихъ львовскихъ собратій и съ готовностію оказалъ имъ помощь. Они единодушно возстали противъ іезуитовъ и не допустили имъ отнять у нихъ школу и синагогу во Львовѣ. У насъ же отнимаютъ не жидовскую синагогу, а открытое свободное христіанское богослуженіе и наши права... Поэтому покорнѣйше просимъ оказать намъ вниманіе и помощь въ такомъ важномъ для всѣхъ насъ дѣлѣ. Подайте руку помощи, окажите намъ милость, пожертвуйте что-нибудь, или дайте въ долгъ... Богъ васъ вознаградитъ за это и память о васъ, какъ соучастникахъ въ этомъ дѣлѣ, будетъ жить вѣчно» [1]).

---

[1]) *А. С. Петрушевичъ*, Сводная лѣтопись (Львовъ, 1874), 1600 г., стр. 8—10. Вотъ подлинный текстъ: „Разумѣемо тому, ижъ не безъ вѣсти есте В. М. яко отъ давныхъ лѣтъ утяженны естесмо зде въ Львовѣ ярмомъ египетской неволи невыповѣдимыхъ бѣдъ зъ повлочаніемъ подворныхъ и сеймовыхъ уставочныхъ правъ и тисковъ вшелякихъ, а правѣ знищенія и выгнанія отъ вшелякихъ обходовъ, и до самой найменшои иглы и шилця, чимъ бы только человѣкъ живъ быти могъ заборонякотъ намъ панове народу польского люде уживати, а то за найбарзѣй отступленіемъ старшихъ нашихъ бывшихъ духовныхъ метрополита и владыковъ усилуючи и насъ за ними въ той же отступленія образъ по послушенству ихъ притягаючи, которыми бѣдами южесмы суть змученны и знищены... Легъ встыду и жалости полнымъ будучи съ писаніемъ симъ удатитися до всѣхъ В. М. мусѣли прикладомъ невѣрныхъ жидовъ въ Львовѣ. Невѣрный и каменносердечный, твердошійный народъ будучи отвер-

На свою слезную просьбу братство получило 1450 злотыхъ и отослало эту сумму въ Варшаву. Но дѣло братчиковъ—какъ и въ другихъ случаяхъ—не имѣло успѣха: привезенные и присланные подарки оказались напрасными. Тѣмъ не менѣе обращенія братчиковъ къ правительству имѣли иногда нѣкоторый временный успѣхъ: останавливали, по крайней мѣрѣ на время, постоянно надвигавшуюся грозу, хотя и цѣною большихъ денежныхъ затратъ на подкупы, подарки и пр. Все это требовало отъ православныхъ особаго напряженія матеріальныхъ средствъ, которыя мало по малу стали изсякать и недостатокъ которыхъ послужилъ между прочимъ одною изъ причинъ вынужденнаго признанія львовскимъ братствомъ уніи (2 мая 1708 г.). Первый уніатскій львовскій епископъ Іосифъ Шумлянскій, чтобы склонить непокорное львовское братство къ уніи, подорвалъ матеріальные рессурсы братской типографіи открытіемъ новой типографіи Юрьевской и такимъ образомъ лишилъ братство главнаго источника содержанія: волей-неволей, подъ вліяніемъ епископскаго и правительственнаго гнета, при невозможности имѣть общеніе съ патріархомъ, оно, будучи предоставлено теперь своимъ единственнымъ силамъ, должно было согласиться на унію. Но, признавъ унію, братство все-таки продолжало—насколько могло—охранять чистоту восточнаго обряда отъ окончательнаго поглощенія его латинствомъ. Теперь на мѣстѣ прежняго братства существуетъ Ставропигійскій институтъ (съ 1788 г.), за которымъ оставлены нѣкоторыя изъ привиллегій прежняго братства. Авторъ «Лѣтописи львовскаго братства», описывая судьбу его отъ самаго начала его учрежденія до 1793 г., въ заключеніи справедливо говоритъ: «до сихъ поръ стоитъ этотъ вѣковой уже изветшавшій дубъ, который, въ ожиданіи временъ лучшихъ, теряя вѣтвь за вѣтвію, претерпѣлъ столько бурь, и кое-какъ еще пускаетъ зеленые побѣги» [1]). Но

женный отъ лица Божія ратунокъ своимъ одъ всюду подали и вставали противно отцомъ езуитомъ, не дали взяти школи собѣ албо божници своей жидовской въ Львовѣ. Намъ теды бовѣмъ не божницю жидовскую берутъ, але всенародное христіанское набоженство и волности выпнотити усилуютъ... А претожъ мы послали семо просячи унижене о милостивые бачення и поратования, на такъ важную потребу всѣхъ васъ посполитье. Подайте руку помощи з милостивой ласки вашой, или въ мѣсто милостинѣ, или въ способъ пожичаный... За що и самъ Богъ зъ высокого маестату своего заплатою будетъ и тая посполитая потреба вѣчной памяти васъ сподобитъ"...

[1]) *Зубрицкій,* Лѣтопись львовскаго братства, 1793 г.

увы! И эти «зеленые побѣги» мало-по-малу засыхаютъ вслѣдствіе отсутствія здоровыхъ питательныхъ соковъ въ корню, подрытомъ и изъѣденномъ польско-іезуитской червоточиной.

Другой дѣйствовавшій въ Галицкой Руси противъ брестской уніи и латинства историческій факторъ—это православная галицко-русская іерархія: православные епископы львовскіе и премышльскіе съ подвѣдомственнымъ имъ духовенствомъ были также въ числѣ главныхъ борцовъ противъ уніи въ теченіе цѣлаго XVII столѣтія. Даже болѣе: послѣ брестскаго собора они остались единственными православными епископами для всей юго-западной Руси въ границахъ бывшей Рѣчи Посполитой. Всѣ остальные владыки (еп. владимірскій Ипатій Поцѣй, еп. луцкій Кириллъ Терлецкій, архіеп. полоцкій Германъ, еп. холмскій Діонисій и еп. пинскій Іона во главѣ съ митр. Михаиломъ Рагозою) признали унію и ревностно стремились привести къ ней и оставшуюся вѣрною православію Червонную Русь. Уже на православномъ соборѣ въ Брестѣ, собранномъ въ противовѣсъ уніатско-латинскому, оставшійся вѣрнымъ православію епископъ львовскій Гедеонъ Балабанъ въ своей вступительной рѣчи говорилъ: «Мы привязаны крѣпкой любовью къ нашей матери, святой Божіей восточной церкви, и къ принятымъ отъ нея обычаямъ и догматамъ. Въ ней мы желаемъ пребывать до послѣднихъ минутъ своей жизни и за нее мы готовы умереть» [1]). Такъ онъ самъ и всѣ его единомышленники и поступали впослѣдствіи, полагая всѣ свои усилія для защиты вѣры отцовъ въ борьбѣ съ уніей и латинско-польскими насиліями. Общую программу борьбы они намѣтили тотчасъ же въ моментъ брестскихъ соборныхъ засѣданій. Не явившихся на соборъ отступниковъ православія—митрополита и вышеупомянутыхъ владыкъ, принявшихъ унію, они предали заочному суду и приговорили ихъ къ низложенію съ епископскихъ каѳедръ, лишивъ ихъ «архіерейскаго сана, епископскихъ правъ, епископскаго имени и даже духовнаго званія», о чемъ дали знать принявшимъ унію епископамъ и сообщили въ особой грамотѣ, подписанной между прочимъ двумя православными галицко-русскими епископами (львовскимъ Гедеономъ Балабаномъ

---

[1]) Ekthesis, abo krótkie zebranie spraw, które sie działy na partykularnym to jest pomiastnym synodzie w Brzesciu Litewskim (w Krakowie 1597), стр. 5—6.

и перемышльскимъ Михаиломъ Копыстенскимъ). Въ этой грамотѣ они между прочимъ писали: «мы даемъ обѣтъ вѣры, совѣсти и чести, за себя и потомковъ нашихъ,—не слушать этихъ, осужденныхъ соборнымъ опредѣленіемъ, митрополита и владыкъ, не повиноваться имъ, не допускать ихъ власти надъ нами въ областяхъ Рѣчи Посполитой и въ нашихъ имѣніяхъ; напротивъ, сколько возможно, противиться ихъ опредѣленіямъ, дѣйствіямъ и всѣмъ распоряженіямъ, могущимъ возникнуть по настоящему поводу,—вмѣстѣ съ тѣмъ твердо стоять въ святой вѣрѣ нашей, при крещеніи обѣщанной Господу Богу, и при истинныхъ пастыряхъ церкви святой, особливо при патріархахъ нашихъ, не оставляя стараго календаря безъ ихъ позволенія, тщательно сохраняя огражденное законами общее спокойствіе между несогласными въ вѣрѣ и сопротивляясь всѣмъ притѣсненіямъ, насиліямъ и новизнамъ, которыми бы стали мѣшать цѣлости и свободѣ нашего богослуженія, отправляемаго по древнему обычаю» [1]). Кромѣ того, они послали и королю свой протестъ противъ дѣйствій уніатской партіи въ Брестѣ, прося его назначить имъ новыхъ іерарховъ взамѣнъ отступившихъ отъ православія владыкъ и открыто заявляя, что они обѣщаютъ не только не принимать уніи, «но еще, съ Божіею помощію, противодѣйствовать» ей «всѣми силами, свое же дѣло, сдѣланное противъ нихъ... утверждать и подкрѣплять всѣмъ... достояніемъ и помогать ему всѣми силами и со всею возможностію, а особенно просьбами нашими предъ его королевскимъ величествомъ». Сообразно съ этимъ обѣщаніемъ и поступали не только сами главные дѣятели на православномъ брестскомъ соборѣ, но и преемники ихъ на епископскихъ каѳедрахъ во Львовѣ и Перемышлѣ. Таковы именно были преемники Гедеона Балабана († 1607 г.) на львовской каѳедрѣ: Іеремія Тиссаровскій († 1641) и Арсеній Желиборскій († 1662). Первый изъ нихъ—Іеремія Тиссаровскій, бывшій питомецъ львовской братской школы, получивъ посвященіе въ епископскій санъ въ Молдавіи (въ 1608 г.) и вступивъ на свою каѳедру, издалъ грамоту, въ которой требовалъ отъ своихъ пасомыхъ, чтобы они «церкви восточнаго православія Бога Вышняго новаго Сіону канономъ и правиламъ святыхъ апостолъ и вселенскихъ седми соборовъ святыхъ богоносныхъ отецъ преданіомъ противные

---

[1]) Архивъ юго-западной Россіи, ч. I, т. I, стр. 526—528—30. Ср. Преосв. *Макарій*, Исторія русской церкви. т. IX, стр. 672.

не были, але во всемъ подлеглые были», а самъ, съ своей стороны, давалъ твердое обѣщаніе «не отступать отъ православной святой вѣры, отъ послушенства святѣйшихъ патріарховъ константинопольскихъ... и всѣми силами до самое смерти церкви Божіей служити, помнажати, боронити» [1]). Своему обѣщанію онъ остался вѣрнымъ до конца своей жизни, прозванный львовскими братчиками «боголюбезнѣйшимъ и въ правовѣріи непоколебимымъ». Преемникъ его на львовской каѳедрѣ, Арсеній Желиборскій (съ 17 ноября 1641 г.), подобно своимъ предшественникамъ, ревностно также охранялъ православіе и за свою твердость въ православіи снискалъ себѣ полное уваженіе и любовь своей православной паствы: онъ вмѣстѣ съ львовскимъ братствомъ хлопоталъ и на сеймахъ объ огражденіи православія отъ стѣсненій и преслѣдованій и заботился объ изданіи, исправленіи и распространеніи нужныхъ для церкви книгъ и вообще—какъ говорили объ немъ львовскіе братчики—былъ мужъ «боголюбивый и въ благочестіи сіяющій». Стоялъ въ православіи и преемникъ Арсенія Аѳанасій Желиборскій († 1666). Но преемникъ послѣдняго, ставленникъ польско-уніатской партіи, Іосифъ Шумлянскій, сперва тайно (въ 1677 г.) изъ боязни предъ своею православною паствою, а потомъ открыто принялъ въ Варшавѣ унію въ 1700 г. Братство львовское выслало своихъ депутатовъ въ Варшаву, чтобы воспротивиться предательскимъ намѣреніямъ своего епископа, употребить всѣ усилія къ тому, чтобы православные были оставлены «при прежнихъ правахъ, привиллегіяхъ и вольностяхъ». Депутаты обратились за помощію въ Варшавѣ къ русскому резиденту-стольнику Судейкину, заявивъ ему, что «сколько ихъ мочи будетъ, они никогда добровольно въ уніи быти не желаютъ». Русскій резидентъ, дѣйствительно, исходатайствовалъ у короля нѣсколько грамотъ, обезпечивавшихъ права братства и запрещавшихъ епископу принуждать братчиковъ къ уніи [2]). Но всѣ эти мѣры не могли уже предотвратить бѣду, которую епископъ Шумлянскій готовилъ и послѣднему оплоту православія въ Галицкой Руси—львовскому братству: вскорѣ затѣмъ и это братство—какъ сказано выше—

[1]) *А. С. Петрушевичъ*, Сводная лѣтопись, стр. 33 и 413. *Его же*, Акты, относящіеся къ исторіи южно-западной Руси, № IV (Науковый Сборникъ 1868 г., вып. I—II, 70—3).

[2]) *Зубрицкій*, Лѣт. льв. братства, 1700 и 1701 г. Ср. *Петрушевичъ*, Сводная галичско-русская лѣтопись съ 1700 до конца августа 1772 г. (Львовъ 1887 г.), стр. 4—5.

вынуждено было признать унію, покорившись грубой и коварной силѣ своихъ неисправимыхъ враговъ. Вмѣстѣ съ православными львовскими епископами боролись противъ брестской уніи и перемышльскіе православные епископы. Изъ нихъ наиболѣе сопротивленія оказалъ уніи и рѣшительнѣе дѣйствовалъ въ защиту православія современникъ и сотрудникъ еп. Гедеона Балабана, перемышльскій еп. Михаилъ Копыстенскій, который продолжалъ свои неусыпныя архипастырскія заботы о православіи до самой своей смерти (1610 г.), такъ что, когда онъ умеръ, въ его епархіи не было ни одного уніата [1]). Изъ православныхъ преемниковъ его наиболѣе пришлось вести борьбу съ уніатами въ защиту православія перемышльскому епископу Антонію Винницкому. Послѣдній съ 1650 г. по 1679 годъ неутомимо раздѣлялъ свои труды и заботы о православіи вмѣстѣ съ львовскимъ братствомъ. Онъ заботился о просвѣщеніи русскаго юношества, которое призывалось быть опорой православія и служить святой восточной церкви, хлопоталъ на сеймахъ объ облегченіи участи православныхъ и въ частности православнаго духовенства, которое подвергалось всяческимъ притѣсненіямъ со стороны польскихъ помѣщиковъ и самого правительства. Не смотря на то, что въ 1663 году онъ избранъ былъ въ кіевскіе митрополиты, но, оставшись жить не въ Кіевѣ, а въ Галицкой Руси, онъ, при помощи своего епископа (перемышльскаго) Георгія Гошовскаго, ревностно заботился о православной церкви не только въ перемышльской епархіи, но и во львовской. Со смертью Антонія въ 1679 г. на перемышльскую каѳедру вступилъ, (въ 1680 г.) тайный уніатъ—Иннокентій Винницкій, который въ 1691 году (23 іюня) уже открыто къ Варшавѣ произнесъ отъ имени своей паствы особое исповѣданіе вѣры и вступилъ въ унію съ римской церковію, а въ 1694 г. онъ писалъ папскому нунцію—кардиналу Барберини, что къ уніи присоединилось болѣе 800 церквей, болѣе 3,000 особъ изъ знати и нѣсколько сотъ тысячъ обыкновенныхъ смертныхъ [2]). Дальнѣйшіе успѣхи уніи въ перемышльской епархіи были дѣломъ ближайшаго будущаго послѣ того, какъ въ началѣ XVIII в. палъ и послѣдній оплотъ православія въ Галицкой Руси—львовское Успенское братство.

---

[1]) *Harasiewicz*, Annales ecclesiae ruthenae (Leopoli 1862), стр. 319.
[2]) А. *С. Петрушевичъ*, Сводная лѣт., стр. 674.

Третья живая сила, поддерживавшая православіе въ Галичинѣ послѣ брестской уніи, проявлялась въ тѣхъ или другихъ представителяхъ тогдашняго православнаго галицко-русскаго монашества, въ такихъ, напр., замѣчательныхъ представителяхъ его—какъ Іоаннъ Вишенскій, Іовъ Княгиницкій и др. Оба они современники и урожденцы Галичины, прошли монашескую школу на Аѳонѣ и явились на родину, пламенно ревнуя о пользѣ церкви православной, для борьбы противъ неимовѣрныхъ козней уніи и латинства. Первый изъ нихъ, Іоаннъ Вишенскій, правда, возвратился опять на Аѳонъ, но своими многочисленными посланіями и сочиненіями онъ неустанно поддерживалъ православныхъ, охраняя ихъ вѣру и опровергая дѣйствія ея враговъ. Живя и въ аѳонскомъ уединеніи, онъ всегда готовъ былъ—по его собственнымъ словамъ—вмѣстѣ молиться съ своими любимыми русинами, страдать, плакать и быть въ постоянномъ общеніи, «если... не плотію, то вѣрою, любовію и духомъ». Но взамѣнъ этого онъ бесѣдовалъ съ ними въ своихъ посланіяхъ, убѣждая ихъ, «что есть наша простая восточныхъ вѣра и что другихъ отщепенцевъ хитрое безвѣріе» [1]). При этомъ онъ внушалъ имъ сознаніе своего неизмѣримаго превосходства надъ своими врагами и отступниками отъ православія. Онъ, напр., писалъ имъ: «мы, православные, утверждены на камнѣ, а не на пескѣ... Только у насъ—правда, у насъ—истинная вѣра, и только нашей вѣрой можно достигнуть жизни вѣчной» [2]). «Никакой вѣрой, кромѣ нашей—православной, спастись нельзя...» [3]). «Нашей истинной вѣры и врата адовы одолѣть не могутъ, всѣ блага міра сего прельстить не въ состояніи, ужасъ всевозможныхъ бѣдствій, мученій и смертей устрашить не могутъ... Только при исповѣданіи нашей вѣры уготовляются вѣнцы царства небеснаго за подвиги въ сей жизни... Таинства нашей вѣры весь міръ не можетъ вмѣстить, всѣ же прочія вѣры—ложь» [4]).

---

1) Предисловіе къ рукописному сборнику произведеній Іоанна Вишенскаго (см. „Кіевская Старина" 1889 г., апрѣль. Приложеніе къ ст. *Мирона* „Іоаннъ Вишенскій").

2) „Посланіе ко львовскому братству и прочимъ православнымъ южноруссамъ" (Архивъ юго-зап. Россіи ч. I, т. I, стр. 26):.. „есмо на камени, а не на песцѣ самохвальныхъ видимыхъ похвалъ основани; и наша есть правда, наша истинная вѣра, наша же и по вѣрѣ жизнь вѣчная будетъ, которую да сподобитеся получити отъ Христа Бога желаю".

3) Тамъ же, стр. 25: „ни единою вѣрою, кромѣ нашего православія изображенною, спастися не можемъ и не спасемъ".

4) „Посланіе ко князю Василію Острожскому и ко всѣмъ православнымъ христіанамъ въ Малой Россіи" (Акты, относящіеся къ исторіи ю.

«Латинство, писалъ онъ, не стоитъ въ истинѣ, не повинуется, не вѣруетъ истинѣ, и не слушаетъ ея, и латиняне не могутъ називаться учениками Христа, основателя истины»...[1]). Іоаннъ Вишенскій подробно обличалъ заблужденія латинянъ и относительно Filioque, и ученіе о старѣйшинствѣ римской церкви, и о главенствѣ папы, и о чистилищѣ и пр. Рѣзкіе отзывы о латинствѣ вполнѣ понятны съ точки зрѣнія тогдашнихъ до жестокости несправедливыхъ отношеній латинянъ и уніатовъ къ православнымъ. Но несомнѣнно, что въ тонѣ увѣщаній Іоанна, обращенныхъ къ православнымъ, ясно выражалась его пламенная убѣжденность въ правотѣ и превосходствѣ православія какъ единой истинной вѣры. Онъ неоднократно пишетъ православнымъ: «Умоляю васъ, дайте мѣсто и крѣпкое основаніе православной вѣрѣ въ сердцѣ вашемъ... Пребывайте твердыми и непреклонными въ истинѣ и вѣрѣ... не внимайте латинской лжи, пестро украшенной, но въ простотѣ и истинѣ шествуйте, чтобы потомъ царствовать вамъ во вѣки со Христомъ и истиною... Добрыми дѣлами и благочестивой жизнью созидайте себѣ спасеніе, держитесь старой благочестивой вѣры, твердо держитесь преданій отеческой вѣры и не срамите благословенія отцовъ, скончавшихся въ старожитной вѣрѣ»... «Пусть латиняне фарисейски превозносятся, кичатся надъ нами и преслѣдуютъ насъ. Но мы будемъ терпѣть. Пусть насъ хулятъ, ругаются надъ нами, смѣются, гонятъ насъ... но мы станемъ со смиреніемъ переносить наше тяжелое положеніе и съ благодарностію нести крестъ нашъ... Пусть утѣшаетъ насъ то, что мы православные и правовѣрные... Будемъ же высоко держать знамя этого православія, будемъ поддерживать, утверждать его и насаждать его среди нашихъ ближнихъ писа-

---

и зап. Рос. II, 208—9): „Наша бо то истинная вѣра, которое и брамы пекелные не премогли и премочи не могутъ. Наша то истинная вѣра, которую блескъ свѣта сего прелстити не можетъ. Наша то истинная вѣра, которую страхъ бѣдъ и розмаитыхъ утрапеній и смертей устрашити не можетъ... Нашея то вѣры подвига въ жизни сей вѣнцы царства небесного уготованы суть... Ибо нашея вѣры таинства увесь миръ вмѣстити не можетъ, иншіе же вѣры всѣ суть прелести".

[1]) „Извѣщеніе краткое о латинскихъ прелестехъ, о заблужденіи отъ пути истиннаго и болѣзнехъ смертоноснаго мудрованія" (Акты ю. и зап. Рос., 255, 258): „Латина... не стоитъ въ истиннѣ, не повинуется и не вѣруетъ истиннѣ, ниже послушаетъ истинны, нѣстъ ученици Христовы, основателя истины". Ср. „Краткословный отвѣтъ Ѳеодула, въ святѣй аѳонстѣй горѣ скитствующаго" (*Голубевъ*, Кіевскій митр. Петръ Могила и его сподвижники, Кіевъ 1883 г. т. I, матеріалы). „Посланіе ко князю Острожскому"... (см. выше).

ніями, наукой, печатаніемъ книгъ, учрежденіемъ училищъ и пожертвованіями отъ избытковъ нашихъ» [1])... Всѣ эти и другія подобныя пламенныя рѣчи должны были производить сильное впечатлѣніе на православныхъ: онѣ укрѣпляли ихъ въ вѣрѣ, зажигали огонь ревности о православіи и воодушевляли на неимовѣрно-трудный въ то время подвигъ борьбы противъ латинско-польскихъ козней и преслѣдованій.

Современникъ Іоанна Вишенскаго Іовъ (въ мірѣ Іоаннъ) Княгиницкій, прошедшій также монашескую школу на Аѳонѣ, въ началѣ XVII в. возвратился на родину и здѣсь подвизался на пользу православія до конца своей жизни, производя неотразимое вліяніе—какъ «праведный, непорочный и истинный» (по словамъ его житія) инокъ—на все окружавшее галицко-русское населеніе [2]). Не только на мѣстѣ своихъ постоянныхъ аскетическихъ подвиговъ въ Угорникѣ (имѣніи одного изъ православныхъ русскихъ вельможъ Адама Балабана), затѣмъ впослѣдствіи во вновь устроенномъ имъ Крестовоздвиженскомъ скитѣ на берегахъ рѣки Баторсова (возлѣ Манявы) онъ привлекалъ къ себѣ силою и славою своихъ подвиговъ, но и внѣ границъ своихъ постоянныхъ аскетическихъ подвиговъ онъ повсюду вносилъ сознаніе необходимости твердо держаться правой истинной вѣры и праведной жизни. «Къ нему—говоритъ авторъ его житія—какъ къ свѣтильнику стоящему на подсвѣчникѣ начали стекаться многіе изъ иноковъ и мірянъ, желая съ нимъ жить и душу свою спасти... Онъ же, какъ чадолюбивый отецъ, изъявлявшихъ это желаніе и дававшихъ обѣщаніе терпѣливо раздѣлять вмѣстѣ съ нимъ подвижничество принималъ, остальныхъ же «научивъ и наказавъ» отпускалъ обратно [3]). Онъ по приглашенію побывалъ въ

---

[1]) „Краткословный отвѣтъ Ѳеодула, въ святѣй аѳонстѣй горѣ скитствующаго" (*Голубевъ*, Кіевскій митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники, т. I, матеріалы, стр. 112—113): „Пусть нынѣ латыни фарисейски хвалятъ; пусть въ богатствѣ съ онымъ богатымъ гобзуютъ, а мы православные терпимъ, а мы похулени, поруганы и посмѣяны будемъ, а мы бѣжимъ и алчемо; а мы смиряймося и понижаймо; а мы не погоршимося, если и во умиленіе приходимо, но благодарнѣ сей крестъ нѣсимо... Досыть намъ на томъ коли мы правовѣрни и православни, досыть намъ вѣдати о собѣ и о своихъ намъ единогласныхъ и присныхъ: тѣхъ утвержаемо и воспоминаймо вѣдомостью нашего православія, писаніемъ, наукою, друкованіемъ книгъ, училищи, и довольствѣ отъ избытковъ нашихъ"...

[2]) „Житіе и жизнь преподобнаго отца нашего Іова и о скончаніи его, и о составленіи святыя обители Скитскыя, въ кратцѣ списано" (Зоря Галицкая, яко альбумъ на 1860 г., Львовъ, стр. 227).

[3]) „Житіе" и пр. (см. выше), стр. 232—3: „...къ нему мнози, яко свѣтильнику на свѣщницѣ стоящу, отъ инокъ и мирскихъ, хотяще съ нимъ

разныхъ монастыряхъ юго-западной Руси для исправленія монастырской жизни: въ Уневской обители, Дерманскомъ монастырѣ (на Волыни), въ Кіево-Печерской лаврѣ и пр. По смерти львовскаго еп. Гедеона Балабана онъ ѣздилъ по Галичинѣ, принимая самое горячее участіе въ дѣлахъ осиротѣвшей епархіи, предохраняя паству отъ латинско-уніатскихъ козней, убѣждая священниковъ, дворянъ и простыхъ гражданъ твердо держаться восточной церкви, и пр. Основанная имъ обитель Крестовоздвиженская — Скитская или иначе — скитъ Манявскій хранилъ преданія своего основателя до тѣхъ поръ, пока въ концѣ прошлаго столѣтія обитатели этого монастыря, бывъ изгнаны австрійскимъ правительствомъ, не разсѣялись по разнымъ монастырямъ православнымъ за границей (1783 г.) и особенно въ Россіи.

Кромѣ указанныхъ представителей иночества, Галичина того времени выдвинула еще одного знаменитаго подвижника Іова Желѣзо, который, будучи родомъ изъ галицкаго Покутья и начавъ свою строго-подвижническую жизнь въ Галичинѣ (въ Угорницкомъ монастырѣ), продолжалъ и окончилъ ее праведно (1651 г.) въ Почаевскомъ монастырѣ, гдѣ и почиваютъ его цѣлебныя мощи [1]). Сюда и доселѣ стекаются массами русскіе галичане, не смотря на всѣ грозныя предостереженія пограничнаго австрійско-польскаго карантина и другія всевозможныя репрессаліи.

Наконецъ, самую многочисленную и внушительную силу въ борьбѣ противъ брестской уніи, въ теченіе цѣлаго XVII столѣтія и еще далѣе, представлялъ православный галицко-русскій народъ въ тѣсномъ союзѣ съ своею первоначально-православною іерархіей, львовскимъ братствомъ, окрыляемый и ободряемый живыми преданіями своей родной православной старины. Въ свою очередь и передовые борцы за православіе почерпали силу и опору для своей безкорыстной дѣятельности въ живой народной вѣрѣ, которая не хотѣла знать никакихъ компромиссовъ съ совѣстію и съ житейскими удобствами: «никакая прелесть міра» не могла поколебать ихъ въ вѣрѣ отцовъ. Когда при польскомъ королѣ Владиславѣ IV (1632—48) от-

---

жительствовати и души своя спасти... онъ же яко чадолюбивый отецъ молящихъ его, и обѣщавшихся съ нимъ страданіе понести тръпеливно съ послушаніемъ пріимаше, прочіи же научивъ и наказавъ, въспять отсылаше"...

[1]) *Хойнацкій*, Преподобный Іовъ, игуменъ почаевскій, стр. 5—6. Житіе Іова Желѣза, 1 4.

крылись казацкія войны, то галицко-русскій народъ подъ знаменемъ православной вѣры съ радостію шелъ противъ своихъ угнетателей и беззавѣтно боролся за свое духовное наслѣдіе. Только тогда, когда онъ былъ оставленъ своими духовными вождями и руководителями, онъ пошелъ за ними, не зная сущности того, что обманомъ и хитростію ему предлагали. Такъ, когда львовскій епископъ Іосифъ Шумлянскій въ 1700 г. поѣхалъ въ Варшаву за «уніей», то народъ въ недоумѣніи ожидалъ, какую привезетъ съ собою «унію» епископъ. И когда епископъ возвратился во Львовъ, то многочисленная, стоявшая около епископскаго дома, толпа приняла за «унію» того рѣдкаго пуделя, котораго привезъ съ собою Шумлянскій изъ Варшавы. Испуганная отъ этого зрѣлища толпа мгновенно разбѣжалась и потомъ въ простодушіи говорила, что «пріѣхалъ владыка и привезъ съ собою косматую унію, которая и ворчитъ и лаетъ» [1]). Но какъ бы то ни было, съ паденіемъ послѣднихъ оплотовъ православія въ Галичинѣ (съ принятіемъ уніи іерархіей и львовскимъ братствомъ), и народъ формально признанъ былъ уніатскимъ. Однако, сознаніе уніи было ему чуждо долгое время и до нѣкоторой степени остается чуждымъ и доселѣ. Львовскій уніатскій епископъ Левъ Шептицкій еще въ 1761 г. писалъ папѣ, что на окраинахъ Галицкой Руси «есть много людей столь упрямаго нрава, что не принимаютъ съ усердіемъ истинной вѣры... нѣкоторые изъ нихъ убѣгаютъ къ пограничнымъ схизматикамъ и къ нимъ обращаются въ своихъ церковныхъ нуждахъ и для исповѣданія своихъ грѣховъ» [2]). И дѣйствительно, въ Подоліи православіе, не смотря на всѣ преслѣдованія, сохранялось въ народѣ до самаго возсоединенія ея съ Россіей въ 1793 г. [3]), а Скитскій монастырь (православный) въ Галичинѣ продолжалъ существовать до 1783 г.

Но народное сознаніе не мирится скоро съ внутренними глубокими переворотами: сознаніе уніи у червонорусcовъ не проникло въ глубь ихъ жизни. Въ этомъ легко убѣдится вся-

---

[1]) *Зубрицкій*, Лѣт. льв. братства, подъ 1700—1701 г.

[2]) *Головацкій*, Львовская русская епархія передъ стома лѣты по донесенію, поданному до римской куріи преосвященнѣйшимъ Львомъ Шептицкимъ (Львовъ 1860 г.). Ср. Зоря Галицкая, яко альбумъ, стр. 267. 268: „...въ сторонахъ особенно смежныхъ съ иностранными державами находятя многіе столь упрямаго нрава, що не принимаютъ съ рачительностію истинной вѣры... Другіи къ пограничнымъ схизматикамъ возвращаютя, къ нимъ въ дѣлахъ богомолія или къ исповѣди своихъ грѣховъ“...

[3]) Подолія, изд. *Батюшкова* (Спб. 1891), стр. 104—106, 171.

кій, кто захотѣлъ бы посмотрѣть и на современную дѣйствительность галицко-русской жизни. Народъ не знаетъ существа уніи: онъ продолжаетъ упорно отвѣчать на вопросъ о его вѣрѣ, что онъ именно «русской вѣры», и потому такъ охотно спѣшитъ къ православнымъ святынямъ за рубежемъ въ Почаевъ, Кіевъ и др. священныя для православныхъ мѣста, подобно тому, какъ и ранѣе онъ въ предѣлахъ Россіи охотно возвращался въ православіе, напр., при возсоединеніи уніатовъ при Екатеринѣ II, императорѣ Николаѣ I и при Александрѣ II, за небольшимъ исключеніемъ фанатиковъ упорствующихъ. Цѣлые милліоны тогда возвращались къ вѣрѣ своихъ отцовъ, не колеблясь и не жалѣя межеумочнаго положенія въ уніи. То же самое, если придетъ исполненіе временъ, можетъ случиться и въ Галичинѣ, не смотря на ужасный польско-австрійскій гнетъ, испытываемый нашими соплеменниками. Но когда настанетъ этотъ моментъ,—одному Богу извѣстно. Съ своей стороны, мы должны молиться и желать скорѣйшаго наступленія этого момента, желать и дѣйствовать въ пользу этой идеи. Но какъ и какими средствами дѣйствовать? Вопросъ этотъ предрѣшается отчасти формами и видами исторической борьбы русскихъ галичанъ въ защиту православія. Но эти формы и виды имѣютъ непосредственное отношеніе развѣ только къ самой Галичинѣ, будучи недоступны и непримѣнимы внѣ ея границъ. Пусть сами русскіе галичане вспомнятъ завѣты своихъ славныхъ предковъ, напр.: львовскаго братства, которое не жалѣло ни матеріальныхъ средствъ, ни личныхъ усилій, чтобы спасти духовное наслѣдіе отцовъ. Пусть припомнятъ завѣты своихъ православныхъ епископовъ, до послѣдней крайности боровшихся за православіе и заклинавшихъ свою вѣрную паству не отступать отъ православной вѣры; пусть вспомнятъ пламенныя рѣчи своихъ православныхъ иноковъ, горѣвшихъ беззавѣтною любовію къ своей вѣрѣ православной и вдохновлявшихъ другихъ на подвигъ крѣпкаго стоянія въ православіи въ вѣкъ новыхъ противъ нея гоненій, преслѣдованій, насилій и пр. Пусть вспомнятъ все это, и въ слезахъ умиленія предъ своимъ славнымъ прошлымъ, можетъ быть, найдутъ новыя не менѣе дѣйствительныя средства для возвращенія на путь болѣе правильной и болѣе счастливой жизни въ будущемъ.

Что же дѣлать намъ—зарубежнымъ братьямъ унижаемыхъ и оскорбляемыхъ сыновъ Червонной Руси? Что дѣлать намъ, если мы

видимъ, что червоноруссъ сдѣлался жертвою польско-еврейской эксплоатаціи въ политическомъ и экономическомъ отношеніяхъ, польско-іезуитскихъ вліяній въ сферѣ религіозныхъ и вообще культурныхъ отношеній и т. д.? Мы видимъ, что народъ экономически постепенно раззоряется и бѣжитъ массами безъ оглядки даже въ Америку [1]), политически становится все безправнѣе и отчаяннѣе, не смотря на призрачныя гарантіи мертвой конституціонной хартіи; надъ нимъ совершаютъ такъ сказать вивисекцію и въ культурномъ отношеніи, вводя въ галицко-русскую литературу правописаніе т. н. фонетическое («пиши такъ, какъ говоришь») и удаляя ее такимъ образомъ отъ общаго съ нами историческаго корня. Мы видимъ, что теперь усиленнѣе, чѣмъ когда-либо прежде, стремятся внѣдрить въ сознаніе русскихъ галичанъ понятіе объ уніи какъ переходной ступени къ сліянію съ латинствомъ. Русскіе уніатскіе монастыри уже отданы для реформированія іезуитамъ; для воспитанія уніатскаго духовенства вырабатываются новые латинизаторскіе планы, недалеки кажется отъ мысли популяризировать идею и о неженатомъ бѣломъ духовенствѣ и т. д. и т. д. И вотъ, при такихъ-то обстоятельствахъ, какъ бы апоѳеозомъ всѣхъ польско-іезуитскихъ махинацій служитъ отпразднованный юбилей 300-лѣтія брестской уніи—какъ закрѣпленіе всего доселѣ сдѣланнаго въ Галицкой Руси съ цѣлію объединенія ея съ рим.-католическою Польшею, которая уже формируется въ болѣзненно-пылкомъ воображеніи поляковъ какъ близкій къ осуществленію идеалъ будущаго. Итакъ, изъ Галицкой Руси враги ея подготовляютъ матеріалъ для будущей Польши. Неужели мы можемъ быть равнодушными ко

---

[1]) Еще въ 1609 г. львовское братство, отправляя своихъ пословъ на сеймъ въ Варшаву, поручило имъ просить короля о дарованіи православнымъ правъ, которыми пользовались поляки, а буде онъ не согласится на это, то просить его объ уравненіи въ правахъ съ армянами и—въ крайнемъ случаѣ—если не удовлетворитъ этой просьбы—просить объ уравненіи съ евреями... „А если бы, сохрани Богъ, насъ не захотѣли уравнять въ правахъ даже съ жидами, то ужъ нечего и дѣлать! Тогда остается только просить о выдачѣ пропускной грамоты для переселенія въ Молдавію" (См. *Голубевъ*, Матеріалы въ „Чтен. общ. лѣтоп. Нестора", кн. 5, стр. 211: „А если бы, бронь Боже, и такъ не хотѣло, якъ жидомъ волности намъ допуттити, рады не машъ: только волного листу о перестя до Волохъ набыть просити"...). Правда, на сеймѣ тогда издано постановленіе, запрещавшее уніатамъ и латинянамъ притѣснять православныхъ подъ страхомъ денежнаго штрафа въ 10.000 польскихъ злотыхъ. Но это постановленіе, конечно, не исполнялось, какъ не и исполняются теперешнія постановленія конституціонной хартіи, якобы обезпечивающія законныя права галицко-русскаго народа.

всѣмъ этимъ, совершающимся такъ сказать подъ бокомъ у насъ, явленіямъ? Неужели мы допустимъ духовно погибнуть трехмилліонному русскому народу въ Галичинѣ, подобно тому, какъ отчасти вслѣдствіе нашей безпечности, на нашихъ глазахъ, погибаетъ угрорусскій народъ за Карпатами? Минувшимъ лѣтомъ изъ статистики и этого полумилліонаго народа вдругъ вычеркивается мадьярами болѣе двухъ сотъ тысячъ русскихъ, которые, оставаясь уніатами, принуждены были согласиться ввести въ богослуженіе мадьярскій языкъ вмѣсто славянскаго. А между тѣмъ и этотъ народъ боролся за православіе противъ мадьяръ-латинянъ гораздо долѣе, чѣмъ большинство православныхъ русскихъ бывшаго польско-литовскаго государства: угроруссы приняли унію только въ половинѣ XVII столѣтія, а теперь они уже еле дышатъ предъ всепожирающею пастію «мадьярскаго молоха». Неужели будетъ нѣчто подобное и съ червоноруссами? Пусть правительство, если считаетъ нужнымъ и возможнымъ, употребляетъ свои мѣры для рѣшенія—думаю—не безразличнаго и для него вопроса, подобно тому, какъ бывало это, напр., при Екатеринѣ II по отношенію къ диссидентскому вопросу къ Польшѣ. Но братства церковныя не компетентны въ подобномъ рѣшеніи даннаго вопроса. Братства и прежде назывались по преимуществу братствами «любви и милосердія». Поэтому, и въ братствѣ Пресв. Богородицы какъ братствѣ «любви и милосердія» я хочу указать на другую сторону дѣла. Члены православно-церковнаго братства имѣютъ свои внутреннія глубокія нравственныя основанія такъ или иначе относиться къ затронутымъ вопросамъ христіанской благотворительности. Руководящимъ началомъ при этомъ должно служить христіанское чувство братолюбія: *Аще кто о своихъ, паче же о присныхъ не промышляетъ, вѣры отвергся есть, и невѣрнаго горшій есть* (1 Тим. V, 8). Унія, юбилей которой такъ странно и исторически-невѣрно враги православія отпраздновали недавно въ Галичинѣ, есть особаго рода болѣзнь православно-русскаго духовнаго организма. Какъ болѣзнь цѣлаго организма, она не можетъ не чувствоваться и здоровыми его частями. И если мы, дѣйствительно, сознаемъ и чувствуемъ себя живыми частями русскаго духовнаго организма, то не можемъ относиться равнодушно къ болѣзни этого организма, должны искать ея исцѣленія (не смотря на то, что нѣкоторые изъ больныхъ членовъ, какъ въ данномъ случаѣ нѣкоторые галицко-русскіе сепаратисты уніа-

ты, и противились бы леченію), ея уврачеванія. А какъ всего этого достигнуть?—вопросъ не легкій. Но рѣшеніе его подсказывается правильнымъ сознаніемъ важности и необходимости братской любви и милосердія—христіанскихъ началъ, заповѣдуемыхъ самою идеею православныхъ церковныхъ братствъ. Нужно помнить и чувствовать, что болѣзнь почти 4-хъ-милліоновъ нашихъ ближайшихъ соплеменниковъ и до недавняго (сравнительно) времени единовѣрцевъ, русскихъ галичанъ и вмѣстѣ съ ними угроруссовъ, есть болѣзнь нашего русскаго духовнаго организма, требующая и съ нашей стороны заботливаго участія и отношенія. Пусть каждый—кто какъ можетъ—выражаетъ свое участіе къ ихъ духовной и матеріальной немощи. Пусть и они знаютъ, что не крокодиловы слезы, подобно польскимъ и всѣмъ вообще римско-католическимъ панегеристамъ брестской уніи, проливаетъ объ нихъ ихъ сѣверный братъ, но онъ возноситъ искреннюю молитву о ниспосланіи имъ свѣта истины и дарованіи имъ нравственныхъ средствъ борьбы противъ исторически-накопившагося зла и духовной порчи уніи. Пусть не обманутся они въ своихъ лучшихъ надеждахъ, внушенныхъ имъ историческими ихъ заслугами для цѣлаго православія и въ частности для православія всей юго-западной Руси, получавшей нравственное подкрѣпленіе, въ періодъ борьбы противъ брестской уніи. отъ православнаго тогда Львова и вообще изъ Галичины. И пусть крѣпнетъ въ нихъ эта вѣра, а у насъ братолюбіе!..

ВЗГЛЯДЪ РАСКОЛА НА ПЕРЕЖИВАЕМОЕ ВРЕМЯ въ XVII в. [1]).

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Выводы въ отношеніи существующихъ взглядовъ на расколъ. — Итоги въ примѣненіи къ полемикѣ съ расколомъ. — Библіографія нашего вопроса.

Теперь мы прослѣдили зарожденіе и развитіе взгляда на переживаемое время, какой былъ присущъ расколу въ первый періодъ его исторіи. Предъ нами памятники и факты, неподлежащіе никакому сомнѣнію. Вмѣстѣ съ тѣмъ и самый этотъ вопросъ по своему существу таковъ, что его можно назвать основнымъ,—онъ волновалъ весь міръ раскола и легъ въ основу его внутренняго устройства. Поэтому мы имѣемъ полное право обратиться къ цѣлостному освѣщенію предмета и къ общимъ выводамъ. Въ началѣ статьи мы сказали, что изученіе внутреннихъ вопросовъ въ расколѣ, съ одной стороны даетъ основу правильнаго историческаго взгляда на расколъ, а съ другой служитъ зеркаломъ для раскола, въ которомъ онъ можетъ видѣть весь свой обликъ съ головы до ногъ. Пояснимъ теперь это на *данномъ примѣрѣ*.

Лѣтъ сорокъ тому назадъ впервые стали отрицать религіозныя основы раскола. Въ немъ стали видѣть нѣчто иное, чѣмъ церковное явленіе, какъ понимали расколъ въ теченіи почти двухъ сотъ лѣтъ. Старое ученіе о расколѣ чрезъ это не было поколеблено, оно крѣпко держится и смѣло идетъ впе-

---

[1]) Окончаніе. См. «Христ. Чт.» за январь, февраль и мартъ.

редъ и доселѣ, но и новый взглядъ продолжаетъ обнаруживаться въ разныхъ видахъ. Видѣли въ расколѣ «общинную оппозицію податнаго земства противъ всего государственнаго строя съ его нѣмецкими чинами и установленіями»; говорили даже, что «расколъ явился оппозиціею не только земскихъ вообще, но и мѣстныхъ областныхъ правъ и преданій, объединявшимъ и уравновѣшивавшимъ стремленіямъ центральной власти». Теперь въ свѣтской литературѣ господствуетъ взглядъ, который видитъ въ расколѣ явленіе соціально-бытовое съ религіозной окраской. Его корень — въ соціальныхъ и экономическихъ нестроеніяхъ русской жизни, его цѣль — борьба съ этими недостатками. Протестъ начался съ критики религіозныхъ вопросовъ, съ провѣрки началъ церковной жизни, но не здѣсь заключается основа раскола. Ему обѣщается и великая будущность: «расколъ, увѣряютъ, станетъ вѣрой, религіей русскаго народа, онъ дастъ ему новыя здравыя идеи, поставитъ новые жизненные идеалы». Обоснованіе даннаго взгляда начинается обычно съ вопроса о происхожденіи раскола, потому что этотъ вопросъ лежитъ въ основѣ вопроса о томъ, что такое расколъ; при этомъ за поясненіемъ и доказательствами естественно и необходимо обращаться къ исторіи раскола за первое время его существованія; изслѣдователи это дѣлали и дѣлаютъ, но при неполнотѣ изученія этой послѣдней приходили и приходятъ къ неправильному выводу. Они не отвергаютъ церковнаго элемента въ расколѣ и признаютъ, что онъ былъ присущъ ему, но чтобы достигнуть своей цѣли и объявить расколъ явленіемъ гражданскимъ, утверждаютъ, что церковные интересы составляли для раскола нѣчто *случайное*. Ясное дѣло, что только съ разрѣшеніемъ этого послѣдняго вопроса — именно вопроса о томъ, дѣйствительно ли церковныя стремленія раскола въ первый періодъ его существованія не составляли его основы — получитъ свою оцѣнку этотъ новѣйшій взглядъ на расколъ. Всесторонній отвѣтъ можетъ дать здѣсь лишь вся исторія внутренней жизни раскола, т. е. въ полномъ ея объемѣ, въ какомъ она обнаружилась въ первый ея періодъ, но и разсматриваемой нами ея стороны достаточно, чтобы намѣтить рѣшительный путь.

Вопросъ о томъ, какъ смотрѣть на переживаемое время, былъ конечно *основнымъ* вопросомъ всей внутренней жизни раскола, происхожденіе его *не было* случайнымъ. Это ясно

доказываетъ вся исторія этого вопроса. А между тѣмъ, о чемъ трактовалъ расколъ? Что его тревожило? Его мысль всецѣло была сосредоточена на той перемѣнѣ «вѣры», которая, какъ казалось ему, послѣдовала съ перемѣною «старыхъ» книгъ на «новыя». Онъ думалъ о «послѣднемъ отступленіи», да о «послѣднемъ» антихристѣ. Настало ли это «отступленіе»? Явился ли антихристъ? Если не явился, то скоро ли явится? И какъ понимать антихриста, въ смыслѣ опредѣленной личности или иносказательно? Когда, наконецъ, послѣдуетъ кончина міра? Вотъ всѣ тѣ вопросы, надъ разрѣшеніемъ которыхъ скорбѣлъ раскольникъ, мучимый мыслію о горькоплачевности переживаемаго времени. Гдѣ же здѣсь возстаніе противъ иноземныхъ началъ русской жизни, гдѣ смѣлый протестъ противъ подушныхъ переписей, податей и «даней многихъ», противъ рекрутства, крѣпостнаго права, областнаго начальства, гдѣ вообще крѣпкій вопль противъ правительства,—гдѣ все это, о чемъ такъ рѣшительно говорятъ защитники новаго взгляда на расколъ? Раскольники потеряли уваженіе къ царю, стрѣляли по царскому войску, прекратили даже и молитву за царя; но они поступали такъ не потому, что разубѣдились въ божественномъ происхожденіи предержащей власти, не потому, что признали повиновеніе царю выдумкой человѣческой и желали переустроить русскую жизнь на иной ладъ; а потому, что признали царя отступникомъ отъ истинной вѣры и отсюда врагомъ Богу, котораго любить нельзя, потому что заподозрили въ немъ не только чрезвычайнаго предтечу антихриста, но даже и самого послѣдняго врага церкви, молиться за котораго было бы безцѣльно и даже грѣшно. Тяжелое положеніе раскольника въ государствѣ, конечно, усиливало апокалипсическую настроенность его мысли, но въ качествѣ признака наступленія послѣднихъ временъ истолковывались собственно лишь тѣ статьи закона, по которымъ раскольникъ подвергался преслѣдовянію и казни за содержаніе раскола, да и порядокъ этой мысли былъ тотъ, а не обратный—что эти казни и преслѣдованія получали апокалипсическую окраску отъ убѣжденія, что царство антихриста настало или, по крайней мѣрѣ, близко. А все это показываетъ, что въ основѣ раскольническаго движенія лежали мотивы религіозные и только религіозные. Можетъ быть скажутъ, что вопросы вѣры служили для раскола только внѣшнею оболочкою, которою онъ прикрывалъ совершенно другія цѣли? Но зачѣмъ нужна

была эта оболочка, если таиться было не отъ кого и не зачѣмъ? Вѣдь расколъ обсуждалъ свое собственное положеніе и у себя дома. Можетъ быть скажутъ еще, что въ своемъ отрицаніи расколъ сталъ подъ знаменемъ богословія, какъ науки, такъ что протестъ противъ соціальнаго строя былъ формулированъ посредствомъ истинъ, взятыхъ изъ богословскихъ книгъ? Такое объясненіе, конечно, оригинально, но оригинальность его выше своей мѣры. Протестовалъ раскольникъ, примѣрно, противъ крѣпостнаго права... Будетъ ли когда-нибудь отмѣна крѣпостнаго права? Мучимый этимъ вопросомъ, раскольникъ отвѣчалъ самъ себѣ въ научныхъ выраженіяхъ, что Илія и Энохъ не придутъ на землю...

Обратимся теперь къ *другому пути*, которымъ идутъ въ установкѣ историческаго взгляда на расколъ. Расколъ считаютъ «крупнымъ явленіемъ умственнаго прогресса». «Ошибочно,— говорятъ, — видѣть въ расколѣ плодъ невѣжества и противодѣйствіе просвѣщенію. По сущности предмета, который служилъ расколу основою, расколъ дѣйствительно представляется съ перваго раза до крайней степени явленіемъ консервативнаго свойства; но въ то же время потребность удержать то, что прежде многіе вѣка стояло твердо, не подвергаясь колебанію, вызывало вслѣдъ за собою такія духовныя нужды, которыя вводили русскій народъ въ чуждую ему до того времени область мысленнаго труда. Раскольникъ пытался все провѣрить и изслѣдовать; онъ читалъ и пытался создать себѣ ученіе; онъ искалъ въ обрядѣ смысла и старался исполнять его сколько возможно свято и точно. Отсюда расколъ двѣсти и болѣе лѣтъ служилъ и нынѣ служитъ образовательнымъ элементомъ для простолюдина». Таковъ въ краткихъ словахъ этотъ второй путь. Что сказать о немъ? Положимъ, что все это такъ, все это правда. При первомъ взглядѣ на исторію раскола дѣйствительно можетъ показаться, что такой взглядъ вѣренъ. И, однако же, нельзя не видѣть, что въ этомъ ничего нѣтъ утѣшительнаго. Вопросъ не въ томъ, была ли чужда расколу область мысленнаго труда, а въ томъ, *правильно ли* было его движеніе въ этой области. Возмите длинныя разсужденія раскольниковъ по вопросу о переживаемомъ времени. Мысль была напряжена до высшей степени, усилія были, можно сказать, неимовѣрны. Вопросъ былъ въ полномъ смыслѣ новымъ и расколъ дѣлалъ первую попытку

мысленной работы. И однако же получилось ли въ результатѣ что-нибудь, кромѣ картины непроглядной тьмы? Проблески свѣта здѣсь были ничѣмъ инымъ, какъ только умиравшимъ наслѣдствомъ отъ того времени, когда расколоучители не были расколоучителями. И чѣмъ крѣпче держался расколъ за свою опору, чѣмъ тверже стоялъ на своей почвѣ, тѣмъ мысль его уходила отъ истины все дальше и дальше. Въ этомъ направленіи ничуть неизмѣнно она идетъ уже третье столѣтіе. Возьмите раскольническую тетрадку нашихъ дней. Въ нелѣпой мысли о наступленіи царства антихриста современный намъ безпоповецъ убѣжденъ еще болѣе, чѣмъ былъ убѣжденъ раскольникъ первыхъ лѣтъ существованія раскола. Подобно послѣднему онъ роется въ старопечатныхъ книгахъ и толкуетъ ихъ еще болѣе криво. Вытолковывая наступленіе послѣднихъ временъ при посредствѣ указанія на седмиглаваго и двурогаго апокалипсическихъ звѣрей, раскольникъ XVII вѣка думалъ, что первый звѣрь знаменуетъ римскую власть, а второй—русскую державу, ибо два рога у звѣря — двѣ власти: царь Алексѣй и патріархъ Никонъ. Современный намъ безпоповецъ обнаруженіе седмиглаваго звѣря видитъ въ совокупномъ дѣйствіи церкви и государства противъ раскола, а обнаруженіе звѣря двурогаго въ учрежденіи единовѣрія, ибо рога этого звѣря были подобны агнчимъ, а единовѣріе и есть звѣрь съ агнчими рогами. Чѣмъ же, спрашивается, новѣйшее толкованіе раскольника лучше его толкованія стараго? Это ли есть совершенствованіе въ области мысленнаго труда, это ли достойный результатъ двухсотлѣтней упорной работы! Можно было бы привести цѣлыя сотни такихъ образцовъ, но мы говоримъ лишь по поводу и указываемъ только одинъ изъ области однородныхъ. Правда, раскольникъ уже оставилъ не одну свою старую нелѣпую мысль, онъ измѣнилъ отчасти и пріемъ въ доказательствахъ, онъ дошелъ даже до такого новшества, что уже читаетъ наши газеты и журналы; но чрезъ это не перемѣнились его убѣжденія, забыты частныя положенія, но не перестали существовать и не ослабли его движущія идеи, его мысль не просвѣтлѣла даже и на одну долю. Мы не называемъ раскольника мученикомъ безсмысленной привязанности къ буквѣ, но называемъ его страдальцемъ за ложныя убѣжденія. Отсюда—его мысль работаетъ непрестанно, но она не можетъ выйти на свѣтъ. Раскольникъ мыслитъ, изслѣдуетъ, провѣряетъ, и—держитъ мысль въ тискахъ. Онъ

пытается создать себѣ истинное ученіе—и громоздитъ только нелѣпыя доктрины. Онъ ищетъ въ обрядѣ смысла—и ратуетъ лишь за его форму. Онъ хочетъ исполнить обрядъ свято—и ради этого лишился всего строенія церковнаго, когда и обрядъ большею частію сталъ уже ненужнымъ. Онъ поднялъ знамя во имя спасительности ученія старыхъ книгъ—и нынѣ караулитъ только ихъ крышки. Гдѣ же здѣсь признакъ разумной мозговой работы? Видѣть въ такомъ движеніи мысли образовательный элементъ для русскаго простолюдина—это значитъ просто оскорблять здоровыя русскія способности. А говорить, что бѣда поправима, что этотъ неправильный органъ народнаго образованія легко сдѣлается совершеннымъ благодаря просвѣщенію, конечно истинному, что это будетъ тогда, когда просвѣщеніе совсѣмъ искоренитъ расколъ, что по существу дѣла просвѣщеніе и есть единственное средство къ искорененію раскола: говорить такъ, это значитъ просто сбивать съ толку послѣдовательную смыслъ, это значитъ утверждать буквально, что хотя въ умственномъ отношеніи, въ отношеніи къ просвѣщенію, расколъ былъ ни чѣмъ инымъ, какъ отрицаніемъ просвѣщенія, тѣмъ не менѣе онъ былъ и вѣстникомъ просвѣщенія, подготовлялъ для него почву, вообще былъ крупнымъ явленіемъ умственнаго прогресса. А что бѣду поправить трудно, объ этомъ свидѣтельствуетъ сама жизнь. Обратите вниманіе на жизненное приложеніе тѣхъ идей, надъ разработкою которыхъ истощается мысль раскола. Въ XVII вѣкѣ, убѣжденные въ наступленіи царства антихриста, раскольники не только ложились въ гробы, чтобы ждать трубнаго гласа о кончинѣ міра, но и переиспробовали всѣ виды самоубійственныхъ смертей. Но не то же ли самое творится и въ наше просвѣщенное время? Мы опять говоримъ лишь по поводу нашего историческаго примѣра и общую мысль поясняемъ только на одной частности. Въ раскольническихъ скитахъ на берегу Днѣстровскаго лимана открылась проповѣдь, что около 1 января 1897 года будетъ конецъ міра; большая комета уничтожитъ все живущее на землѣ и тогда настанетъ страшный судъ. Во второй половинѣ 1896 года стало извѣстно, что всеобщая перепись населенія состоится непремѣнно и скоро, и это еще болѣе убѣдило скитниковъ въ близкой кончинѣ міра. Въ числѣ около двухъ десятковъ они пожелали умереть насильственною смертію въ двухъ погребахъ. Замурованіе исполнилъ молодой раскольникъ Кова-

левъ. Когда, спустя уже не одинъ мѣсяцъ, этотъ фактъ повелъ къ разслѣдованію дѣла, то Ковалевъ отвѣтилъна распросы, что скитники своимъ поступкомъ пожелали принять мученичество, чтобы явиться на страшный судъ святыми, и что если бы они попросили прямо убить ихъ, онъ сдѣлалъ бы и это, если же онъ самъ не подвергъ себя этой ужасной смерти, то лишь потому, что его некому было замуровать. Спустились въ погребъ, проломали отверстіе въ яму и увидѣли груду разложившихся тѣлъ, въ самыхъ ужасныхъ положеніяхъ. Впрочемъ, и при отсутствіи подобныхъ поводовъ, какой былъ въ описанномъ случаѣ, господствующая въ безпоповщинѣ мысль о наступленіи царствованія антихриста ежегодно уноситъ большее или меньшее число своихъ жертвъ. Такъ, напримѣръ, въ не давнее время стало извѣстно, что въ Жигулевскихъ горахъ ежегодно умираетъ голодною смертію нѣсколько десятковъ человѣкъ. Изъ Вятскихъ палестинъ по этому пути въ царство небесное года два тому назадъ содержалась даже особая почта. Проводники обираютъ карманы несчастныхъ такъ же немилосердно, какъ и ихъ предки XVII вѣка. О единичныхъ случаяхъ самоистребленія мы уже не говоримъ,—во имя старой вѣры они повторяются тутъ и тамъ. И послѣ этого насъ еще увѣряютъ, что во всѣхъ движеніяхъ раскола видится горячее, искреннее стремленіе добиться истины, правды, что ученіе раскола постепенно освобождается отъ разнаго рода уродливостей, суевѣрій и предразсудковъ, постепенно становится все чище, разумнѣе, свѣтлѣе, что вообще расколъ стремится къ умственному просвѣтлѣнію и нравственному совершенству»! Только теоретически выходитъ такъ, что умственный трудъ предполагаетъ движеніе впередъ, сопровождается прогрессомъ, и умственное просвѣтлѣніе и нравственное совершенствованіе—суть послѣдовательныя ступени этого движенія; но въ приложеніи къ расколу видится иначе, хотя работа мысли была въ расколѣ съ самаго его начала, равно есть и теперь. Въ этомъ смыслѣ никакого въ расколѣ движенія никогда не было и не можетъ быть,—пройдутъ и еще многіе годы, а расколъ будетъ стоять неподвижно, какъ окаменѣлая статуя. Въ своемъ прямомъ и послѣдовательномъ движеніи расколъ есть противодѣйствіе умственному просвѣтлѣнію и нравственному совершенству. Мы не отрицаемъ въ расколѣ стемленія къ добру и истинѣ и признаемъ, что расколъ есть дѣйствительно выдающееся явленіе умственной и нравственной жизни, но мы утвер-

ждаемъ, что онъ по ошибкѣ идетъ не въ ту сторону, куда бы слѣдовало, и потому выдается только своею уродливостію, и пока этотъ путь не будетъ имъ перемѣненъ, до тѣхъ поръ гробы сосновые для мысли послѣдователей раскола будутъ продолжать стоять по всему раскольническому міру. А это и требовалось доказать. Вопросъ не въ томъ, была ли въ расколѣ работа мысли и много ли сердца было вложено въ его дѣло, а въ томъ, правильнымъ ли путемъ шла эта мысль и не напрасно ли было потрачено это чувство. Какъ только мы оставляемъ взглядъ на расколъ, какъ явленіе церковное— историческая оцѣнка этого явленія при всей осторожности впадаетъ въ *односторонность*...

Если по своей основѣ расколъ есть явленіе *церковное*, то по какимъ причинамъ возникъ онъ? Опять мы хотимъ показать на *примѣрѣ*, какъ наглядно и безспорно могутъ быть разрѣшаемы основные вопросы о расколѣ путемъ изученія внутренней жизни его. Признаемъ, что была особаго рода почва, на которой выросъ расколъ, и была атмосфера, при которой онъ народился,—это безспорно: но остается еще вопросъ о *провѣркѣ* этого положенія, изъ которой можно бы было видѣть предметъ съ полною его наглядностію. Просматривая новѣйшія изысканія по этому предмету, мы видимъ, что и они не свободны отъ старой односторонности. Предъ нами образцы, гдѣ вѣрно указывается *одна* причина возникновенія раскола, но совсѣмъ умалчивается *другая*, хотя на дѣлѣ было такъ, что первая получила свой *особенный* смыслъ лишь подъ угломъ зрѣнія послѣдней. Если вопросъ о переживаемомъ времени былъ основнымъ вопросомъ въ первоначальной исторіи раскола, а разрѣшеніе его отыскивалось въ эсхатологической доктринѣ, то не ясно ли отсюда, что эсхатологическія чаянія *должны были* имѣть важное значеніе въ дѣлѣ созданія той почвы, на которой выросъ расколъ. Вѣдь въ первые дни своего существованія расколъ держался, конечно, тѣхъ убѣжденій и переживалъ ту внутреннюю настроенность, какая руководила имъ при самомъ отдѣленіи его отъ церкви, и откуда падалъ свѣтъ въ первомъ моментѣ, оттуда же и во второмъ,—тотъ свѣтъ, при помощи котораго расколъ въ одномъ случаѣ различалъ свои жизненные пути, въ другомъ находилъ для себя причины. Итакъ, исторія взгляда раскола на переживаемое время, за тотъ періодъ существованія раскола, какой подлежалъ нашему разсмотрѣнію, даетъ намъ возмож-

ность провѣрить вопросъ о причинахъ происхожденія раскола.

Таковы одни итоги, о которыхъ мы можемъ судить по данному примѣру. Обратимся теперь къ другимъ.

Расколъ—явленіе живое, но болѣзненное, онъ существуетъ, но требуетъ врачеванія. Отсюда знаніе о расколѣ должно быть не только научнымъ, но и практическимъ. И практичность его должна состоять ни въ чемъ иномъ, какъ въ приспособленіи къ интересамъ церкви, такъ чтобы наука о расколѣ была служительницею ея. Изучая расколъ съ полнымъ научнымъ безпристрастіемъ, изслѣдователь долженъ выдѣлять особенно тѣ его стороны, съ которыхъ онъ наиболѣе ясно видѣнъ, какъ противникъ церкви. Въ такой постановкѣ, если она сдѣлана правильно, не только не можетъ заключаться чего-либо искуственнаго, но и какъ разъ обратно—она дастъ изслѣдованію надлежащій путь, направляя его на *дѣйствительную* природу явленія. Различеніе основныхъ фактовъ отъ несущественныхъ, равно и подборъ подробностей при этомъ не представитъ даже простой трудности: исторія обнаружитъ ихъ съ такою же неизбѣжностію, какъ въ свое время они неизбѣжны были въ самой *жизни*. Исторія внутреннихъ вопросовъ въ расколѣ и есть та часть расколовѣдѣнія, къ которой всецѣло можетъ и долженъ быть примѣненъ этотъ способъ.

Исторія раскола вовсе не такова, чтобы онъ могъ желать возстановленія ея при посредствѣ извлеченія изъ-подъ спуда безпристрастныхъ свидѣтелей его прошлаго. Вожаки раскола, хорошо понимающіе, чѣмъ и какъ живетъ расколъ, скорѣе могутъ желать всѣхъ внѣшнихъ бѣдъ и каръ для него, чѣмъ воскрешенія его старины. И нужно ли говорить, что труды раскольническихъ историковъ переполнены не только незнаніемъ, но и искаженіемъ дѣйствительности вездѣ, гдѣ только требовали этого интересы раскола. Особенно умѣютъ раскольники пользоваться ссылкой на первые дни существованія раскола, которые по важности своей и интересу занимаютъ въ въ исторіи раскола, конечно, первое мѣсто, но о которыхъ до послѣдняго времени извѣстно было едва ли не менѣе всего. Исторія раскола представляетъ длинный книжный свитокъ, въ которомъ записаны скорбныя блужданія раскола внѣ ограды церкви. Это—съ одной стороны картина исконной вражды его противъ церкви, а съ другой — вѣковыхъ раздоровъ въ немъ самомъ. И если расколъ не стыдится первой изъ нихъ,

то всегда спѣшитъ спрятать вторую. Раскольническіе историки, равно какъ и устные апологеты раскола, не перестаютъ смѣло заявлять, что и въ расколѣ былъ такой періодъ времени, который нужно назвать золотымъ. Отъ лѣтъ князя Владиміра въ Русскомъ царствѣ существовало единое православное стадо; но вышелъ звѣрь изъ бездны, въ образѣ Никона, и распудилъ его. Евангельское «малое стадо», уцѣлѣвшее въ общинѣ охранителей старыхъ книгъ, и послѣ того много лѣтъ хранило свою неприкосновенность. Оно въ цѣломъ своемъ составѣ шло единымъ царственнымъ путемъ, не уклоняясь ни на право, ни налѣво; его вѣра была правая, его ученіе душеспасительное, отсюда какъ образъ свѣтлый, такъ и миръ нерушимый,—не было отщепенцевъ въ ученіи, не могло, слѣдовательно, быть и раздоровъ. Только уже потомъ и вслѣдствіе борьбы съ врагомъ, когда внѣшнія силы боровшихся сторонъ оказались слишкомъ неравными, въ среду охранителей старыхъ книгъ вкрались ложные взгляды, которые и повели къ раздорамъ. Легко догадаться, что поповщина при этомъ обвиняетъ безпоповщину, послѣдняя первую, такъ что въ первыхъ временахъ существованія раскола поповщина ищетъ свои преданія, а безпоповщина свои. Кто же изъ нихъ правъ? Или, можетъ быть, обѣ стороны неправы? И вѣренъ ли вообще этотъ взглядъ раскола на первыя времена своего существованія? Въ нашемъ примѣрѣ мы имѣемъ одинъ изъ самыхъ главныхъ указателей, какъ слѣдуетъ отвѣчать на подобные вопросы.

Дѣло сводится къ оцѣнкѣ тѣхъ эсхатологическихъ воззрѣній, которыми живетъ современный расколъ. Воззрѣнія эти лежатъ, какъ извѣстно, въ основѣ раздѣленія раскола на двѣ главныя вѣтви. Безпоповцы признаютъ, что нынѣ царствуетъ въ мірѣ антихристъ; царствованіе антихриста понимается въ переносномъ смыслѣ, вытолковывается антихристъ духовный; при этомъ одни говорятъ только о признакахъ этого царствованія, другіе указываютъ и личныхъ его представителей. Поповцы понимаютъ антихриста въ смыслѣ опредѣленной личности и думаютъ, что хотя антихристъ еще не явился, но уже настало отступленіе отъ вѣры, и чѣмъ ближе къ приходу антихриста, тѣмъ больше отступленіе должно умножаться, а благочестіе умаляться, время же антихристова явленія неизвѣстно. Теперь спрашивается, кто же сохранилъ «вѣру начальныхъ отцовъ»—первыхъ проповѣдниковъ раскола, поповцы или без-

поповцы, и на чьей сторонѣ безусловная правда? Въ исторіи раскола безпоповщинскаго пера этотъ вопросъ рѣшается въ пользу безпоповщины, въ исторіи раскола пера поповщинскаго онъ рѣшается въ пользу поповщины. Прослѣдивъ вопросъ по несомнѣннымъ памятникамъ, какъ это сдѣлано въ предложенной нами вниманію читателя статьѣ, мы прямо можемъ сказать, что какъ та, такъ и другая сторона одинаково неправы. «Отцы» раскола не были между собою согласны въ рѣшеніи даннаго вопроса. Избрать одного изъ нихъ и отвергнуть другаго расколъ не можетъ. Впрочемъ, и такой выборъ не отвѣчалъ бы цѣли вполнѣ и всецѣло, въ общемъ же въ тетрадкахъ XVII вѣка получило опровержевіе какъ поповщинское ученіе, такъ и безпопоящинское. Твердо, — потому что было согласно съ Писаніемъ, — въ этихъ тетрадкахъ стояло лишь то, что собственно не отвѣчало выводамъ изъ основной доктрины раскола. Иногда раскольники говорятъ, что эсхатологическій вопросъ, какъ и многіе другіе, если не былъ разъясненъ первыми вождями раскола «тонкочастнѣ», то лишь «тѣсноты ради темничныхъ узъ и гоненій и за неимѣніемъ книгъ». Но въ дѣйствительности было далеко не такъ. Въ исторія нельзя найти доказательствъ на это, — она съ несомнѣнностію доказываетъ лишь то, что вопросы внутренней жизни раскола, начиная съ самаго главнаго изъ нихъ, съ самаго основнаго, просто *неразрѣшимы* для раскола, и что всякая попытка къ ихъ разрѣшенію сопровождается неизбѣжно раздорами и раздѣленіями. Это и есть жизнь внѣ церкви, путь безъ водительства церкви...

Въ заключеніе считаемъ необходимымъ сказать нѣсколько словъ о тѣхъ печатныхъ и рукописныхъ памятникахъ, на основаніи которыхъ мы возстановили исторію взгляда раскола на переживаемое время въ XVII вѣкѣ.

Сочиненія первыхъ расколоучителей напечатаны въ «Матеріалахъ для иеторіи раскола»: чтобы избѣжать повтореній, для краткости мы въ своей статьѣ цитировали только томъ и страницу, напримѣръ V, 230. Въ «Христіанскомъ Чтеніи» за 1888 годъ въ первомъ томѣ были изданы дополнительные «Источники первоначальной исторіи раскола»: эти цитируемъ — 88, I, 30. Въ дополненіе къ существующимъ замѣчаніямъ

объ этихъ изданіяхъ [1]) считаемъ необходимымъ сказать слѣдующее. Подъ буквами *а*, *б*, *в* говоримъ о сочиненіяхъ Аввакума, подъ буквою *г* о сочиненіи діакона Өеодора, подъ буквою *д* о сочиненіяхъ инока Авраамія, изъ которыхъ одно указываемъ въ первый разъ по рукописи, подъ буквою *е* о тетрадкѣ неизвѣстнаго сочинителя, наконецъ, подъ буквою *ж* о посланіи изъ Далматова, еще нигдѣ неизданномъ.

а) Посланіе къ священнику Стефану. V, 214 - 17. «Юзникъ темничный и грѣшникъ протопопъ Аввакумъ, всѣмъ святымъ, живущимъ въ духовномъ Содомѣ и Египтѣ, паче же священнику Стефану (V, 214): такъ начинается посланіе. Подъ «святыми, живущими въ духовномъ Содомѣ и Египтѣ», Аввакумъ разумѣетъ, безъ сомнѣнія, своихъ единомысленниковъ, живущихъ среди православныхъ, очевидно, въ Москвѣ (ср. VII, 417; сн. 266), гдѣ жилъ и попъ Стефанъ [2]). Изъ содержанія посланія видно, что оно было вызвано возникшими въ общинѣ московскихъ раскольниковъ нестроеніями, извѣстіе о которыхъ дошло до Аввакума, тогда жившаго въ Пустозерскѣ, и виновникомъ котораго былъ, между прочимъ, и попъ Стефанъ. Настоящее посланіе Аввакума относится къ числу раннихъ. «Единогласно пѣлъ лѣтъ *съ двадцать*,—говоритъ здѣсь о себѣ Аввакумъ,—и нынѣ пою» (V, 215). А въ другомъ посланіи онъ писалъ о томъ же самомъ: «нарѣчное пѣніе я самъ до мору (т. е. до 1654 г.) на Москвѣ живучи видѣлъ, переводъ писанъ при царѣ Өеодорѣ Ивановичѣ, ирмосы и обиходъ, и по немъ самъ пѣлъ у Казанскія многажды. *Оттолѣ и доднесь*

---

[1]) Разумѣемъ статью въ «Христ. Чтеніи» за 1890, II, 695—738.

[2]) О попѣ Стефанѣ Аввакумъ упоминаетъ въ своихъ посланіяхъ въ Москву: а) въ посланіи къ Маремьянѣ Өеодоровнѣ онъ приписалъ „благословеніе“ Стефану и его дому (V, 196); б) въ посланіи къ игумену Сергію, на вопросъ нѣкоего Онисима Фокина о попахъ, Аввакумъ отвѣчалъ: „ходи съ Стефаномъ и съ Козмою,—благословитъ Богъ. Стефанъ прежъ сего ко мнѣ писывалъ кое о чемъ, и я ему о Христѣ прощеніе послалъ“ (VIII, III); въ данномъ случаѣ Аввакумъ разумѣетъ, очевидно, разсматриваемое нами посланіе (V, 214—17). Можно думать, что этотъ уважаемый тогда раскольниками попъ Стефанъ въ 7 часовъ утра 23 іюня 1682 года служилъ молебенъ въ напутствіе шествію раскольниковъ къ Красному Крыльцу подъ предводительствомъ Никиты Пустосвята, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ „Исторія о вѣрѣ“ Саввы Романова (Лѣт. русск. литер. V, II, 117), хотя нельзя указать, при какой церкви служилъ Стефанъ. По разсказу Саввы видно, что упомянутое шествіе отправилось изъ-за Яузы (стр. 111. 117. 145—6; ср. извѣстіе изъ 3 посл. митр. сибир. Игнатія, стр. 149): по документамъ значится, что въ 185 — 91 годахъ у церкви св. Алексія митрополита на Подкопѣ за Яузой служилъ священникомъ Стефанъ Стефановъ (*Забѣлинъ*: Матер. для ист. москов. церквей, стр. 821).

пою единогласно и на рѣчь (V, 222). Между тѣмъ изъ свидѣтельствъ самого же Аввакума ясно, что въ московскомъ Казанскомъ соборѣ онъ сталъ служить приблизительно съ первой половины 1652 года, по возвращеніи съ протопопскаго мѣста изъ Юрьевца Повольскаго (V, 16. 17). Поэтому и въ данномъ посланіи къ попу Стефану Аввакумъ говоритъ: «нарѣчныя ирмосы видѣхъ своима очима старобытныя... И до мору, приходя къ Казанской, *прежде ссылки Даурской*, по нихъ многажды пѣлъ» (V, 216). А эта ссылка послѣдовала, какъ видно изъ несомнѣнныхъ данныхъ, 15 сентября 1653 года. Слѣдовательно, посланіе къ попу Стефану писано приблизительно въ первой половинѣ 1672 года.

б) *Посланіе къ нѣкоему брату съ братіей.* VIII, 67—81. Посланіе принадлежитъ къ числу обширныхъ, писано не ранѣе половины 1679 года, неизвѣстно куда [1]). Въ концѣ по-

[1]) „Рабъ и посланникъ Ісусъ Христовъ, волею Божіею, и узникъ о Господѣ, старой грѣшникъ протопопъ Аввакумъ Петровъ, брату, имя рекъ, еже о Христѣ съ братіей, радоватися вамъ, другомъ моимъ, и здравствовати о Спасѣ, Бозѣ и Господѣ нашемъ Ісусѣ Христѣ. Молю вы, чада церковная, и колѣнамъ вашимъ касаюся: аще обрѣтохъ предъ вами благодать, поминайте мя въ молитвахъ своихъ, да дастмися слово проглаголати устомъ моимъ на сопротивныя Божія и отступники стараго нашего православія" (VIII, 67). Такъ начинается данное посланіе. Потомъ онъ говоритъ объ „отступленіяхъ отъ православія", выразившихся будто бы въ никоніанствѣ, и особенно подробно о перстахъ и о „жертвѣ", сопровождая рѣчь тѣми или другими наставленіями, въ родѣ того, какъ поступать „аще никоніане крестятъ дѣтей", — говоритъ съ страшнымъ фанатизмомъ, въ самыхъ хульныхъ выраженіяхъ. И дѣлаетъ это Аввакумъ не только съ цѣлью научить „братію" предметамъ необходимаго вѣдѣнія, но и съ цѣлью болѣе частною — чтобы подойти къ положенію, что „добро тѣ сдѣлали, кои въ огонь забѣжали" сами. „Зналъ я, — говоритъ Аввакумъ покойника Доментіяна: простъ былъ человѣкъ, но вѣра тепла и несумнѣнна, а конецъ пускай добрѣ сотворивъ: отступниковъ утекая, сожегся". Въ доказательство этого далѣе указываются историческіе примѣры, но съ оговоркой, что „не всѣмъ же такъ" необходимо дѣлать (VIII, 68 — 78). Послѣ этого посланіе незамѣтно переходитъ къ обличенію тѣхъ, которые мудрствовали, что пришествіе пророковъ Иліи и Эноха на обличеніе антихриста „будетъ духомъ, а не плотію", причемъ одного изъ таковыхъ лжесловесниковъ называетъ по имени, именно Трифилія, порицая его за то, что онъ „училъ" не „по писанію", а „мраковиднымъ видѣніемъ" (VIII, 78 — 80). Въ концѣ посланія приписано: „и старецъ Епифаній молитъ Бога о всѣхъ, таже благословеніе пославъ, челомъ бьетъ" (VIII, 81). Когда писано посланіе и кому — ни въ текстѣ посланія, ни въ припискахъ къ нему не сказано прямо. Поэтому эти вопросы можно рѣшить лишь съ вѣроятностію или же только поставить ихъ. Такъ, не можетъ подлежать сомнѣнію, что называя Дометіана, Аввакумъ упоминаетъ о Тюменскомъ попѣ Дометіанѣ. Такъ какъ самосожженіе послѣдняго послѣдовало въ ночь на 6 января 1679 года (Доп. А. И. VIII, 218), то настоящее посланіе могло явиться не ранѣе половины этого года, потому что едва ли было возможно скорѣе этого срока принести вѣсть въ Пустозерскъ изъ Тобольска и притомъ въ зимнюю пору. Изъ

сланія обращена обличительная рѣчь къ нѣкоему Трифилію. Можно думать, что этотъ Трифилій есть никто иной, какъ извѣстный Кирилло-бѣлоозерскій узникъ. Обличая Трифилія за лживое «ученіе», Аввакумъ поясняетъ, почему ложь Трифилія особенно вредна. «А чаю, — говоритъ онъ, — и такъ не мало перемазалъ подобныхъ себѣ». Аввакумъ предполагаетъ, что «слѣпой вождь» — Трифилій уже успѣлъ найти себѣ «слѣпыхъ» послѣдователей. «Мужъ былъ подвижникъ, — добавляетъ

другихъ памятниковъ видно, что извѣстіе о попѣ Дометіанѣ было получено въ Пустозерскѣ отъ нарочнаго посла изъ Сибири. Послѣ того, какъ сгорѣла „пустынь“ Дометіана, собралось тамъ же новое скопище, желая послѣдовать примѣру священноинока Даніила, какъ въ постриженіи именовался Дометіанъ, но чтобы больше имѣть увѣренности, что „не всуе пострадаютъ, послали единаго отъ себя въ Пустозеро къ отцу Аввакуму, что онъ разсудитъ,—велитъ ли имъ самимъ себя сжечь“. Аввакумъ „держалъ посла двѣ недѣли и писалъ ему письмо, — благословилъ, да сгорятъ“. Однако самосожженіе было отсрочено на годъ, потому что посолъ видѣлъ только Аввакума, какъ самъ это разсказалъ, а соузниковъ его не спрашивалъ о дѣлѣ. „На другое лѣто паки посла послали“, но онъ уже не засталъ въ живыхъ Пустезерскихъ расколоучителей, возвратился въ Сибирь „ни съ чѣмъ“ и сборище „разошлось по домамъ“ („Отразит. писаніе *Евфросина,* стр. 19. Спб. 1895). Такъ какъ въ своихъ частностяхъ этотъ разсказъ не возбуждаетъ сомнѣнія, то долженъ быть принятъ и въ его основѣ. А на основаніи его съ вѣроятностію можно думать, что данное посланіе Аввакума было отправлено имъ въ *Сибирь.* Именно: 1) Прежде всего весьма примѣчательно совпаденіе данныхъ изъ двухъ подлежащихъ памятниковъ — въ хронологіи, когда могло быть написано посланіе, въ поводѣ. по которому оно могло быть написано, наконецъ въ предметѣ, о которомъ онъ трактуетъ, не говоря уже о томъ, что начало посланія съ полнымъ титуломъ Аввакума, къ которому онъ прибѣгалъ лишь въ болѣе важныхъ случаяхъ, съ обращеніемъ къ молитвамъ „братіи“ и при оговоркѣ „аще обрѣтохъ предъ вами благодать“, показываетъ, что Аввакумъ находился при особенныхъ обстоятельствахъ. 2) О самосожигательствѣ здѣсь Аввакумъ трактуетъ съ подробностію какъ нигдѣ въ другихъ посланіяхъ, что вполнѣ естественно, если предположить, что Аввакумъ писалъ своего рода спеціальный отвѣтъ на вопросъ, присланный притомъ изъ далекой Сибири, но въ тоже время съ такою уклончивостію, которая оставляетъ читателя въ нерѣшительности. Онъ похваляетъ самосожженцевъ, но оговаривается, что не всѣмъ подобаетъ такъ дѣлать; онъ извѣщаетъ, что объ этомъ предметѣ въ Пустозерскомъ острогѣ „разсуждали между собою“ и признали, что „не худо сдѣлали тѣ, кои въ огонь забѣжали“, но при этомъ не называетъ своихъ соузниковъ по имени, да и въ концѣ посланія читатели могли найти поклонъ только отъ инока Епифанія, приписанный притомъ же не его рукою. А послѣ этого нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что сибиряки остановились надъ посланіемъ въ нерѣшительности и по крайней мѣрѣ до будущаго года „Аввакумово благословеніе не посмѣли въ совершенство положить“. 3) „Зналъ я покойника Дометіана“ — пишетъ Аввакумъ: такъ можно было писать лишь тѣмъ, которые *знали* попа Дометіана и лишь въ *отвѣтѣ* на извѣстіе о его необычайной смерти. 4) О Трифиліѣ Аввакумъ заговорилъ или случайно, — можетъ быть лишь по случайному теченію мыслей, а можетъ быть съ нарочною цѣлью обличить нашедшее пріютъ въ Сибири ученіе о пришествіи Иліи и Эноха „духомъ“, — или по поводу извѣстія, принесеннаго тѣмъ же изъ Сибири посломъ, который могъ предварительно навѣстить и Трифилія, чтобы спросить его совѣта и наставленій.

онъ, — всякъ почаетъ, правду говорить» (VIII, 80). Славою «подвижника», какъ видно изъ «Винограда Россійскаго», пользовался Трифилій — инокъ Симоновскаго монастыря: другаго авторитета съ именемъ Трифилія неизвѣстно изъ исторіи раскола. Порицанія Аввакума по адресу Трифилія за сказки о «видѣніяхъ» — съ одной стороны, и похвалы «Винограда Россійскаго» иноку Трифилію какъ «провидцу» также повидимому указываютъ на одно и то же лицо [1]). Сравненіе: а) VIII, 69, съ раскольническимъ посланіемъ XVII вѣка — рукопись Публ. библ. О. XVII, № 37, л. 23—23 об., гдѣ приводится буквальная выдержка изъ этого посланія, какъ изъ

[1]) О Трифиліѣ расколоучителѣ, инокѣ московскаго Симонова монастыря, разсказываетъ „Виноградъ Россійскій". „Прежде постриженія въ царскихъ дворѣхъ всеусердный служитель и вѣрный бяше". Какъ одинъ изъ ревностныхъ послѣдователей раскола и аскетъ, онъ пользовался славой „учителя" и „подвижника". Взятый подъ стражу, онъ сосланъ былъ въ Кирилло-бѣлоозерскій монастырь, гдѣ и прожилъ нѣсколько лѣтъ, навѣщаемый раскольниками изъ разныхъ мѣстъ. Въ „Винаградѣ" сказано: „егда Авраамія дивнаго... страдальческое тризнище прія: тогда и сей предивный отецъ Трифилій на прекрасный свѣтильникъ страданія преславно взыде". Инокъ Авраамій, о которомъ здѣсь рѣчь, взятъ былъ подъ стражу за расколъ 13 февраля 1670 года, а казненъ въ концѣ 1671 года. Въ посланіи же, писанномъ Аврааміемъ во время заключенія подъ стражей, Трифилій названъ уже въ числѣ „воиновъ" и „страдальцевъ" за расколъ (VII, 426; ср. VIII, 370). О дѣятельности Трифилія въ Москвѣ до 1670 года упоминаетъ и „житіе" боярыни Морозовой (VIII, 147). Вѣроятно Трифилій и тетрадки сочинялъ въ защиту раскола (I, 331), Въ „Виноградѣ" сказано, что Трифилій прожилъ въ ссылкѣ „яко дванадесять лѣтъ" (гл. 4, ст. 19; ср. гл. 2, ст. 15). Въ рукописномъ сборникѣ, принадлежащемъ библіотекѣ *Общ. любит. древ. письм.* подъ № О. VI изъ собр. кн. Вяземскаго, на лл. 285 об. — 286 об. есть особое „преславно сказаніе о отцѣ Трифиліѣ". Здѣсь указаніе на время заточенія Трифилія выражено въ такихъ словахъ: „умиленно призывая себѣ помощь Божію... не погрѣшилъ *девятилѣтнее* время, якоже глаголютъ, и терпѣливно подвигъ свой скончавая, предалъ духъ свой Господеви". Любопытно слѣдующее мѣсто въ этомъ „сказаніи": „по внегда всаждену ему бывшу, доброму *подвижнику,* великому отцу Трифилію, подъ башню Кирилла чудотворца, иже на Бѣлѣ — озерѣ, въ темницу, — не на животъ, но на смерть, понеже мѣсто оныя темницы жилище есть *нечистыхъ духовъ*, и всажденнаго вящше двухъ сутокъ, якоже глаголютъ, или тріехъ, не терпитъ въ себѣ жива держати, но смертію странною убиваетъ. Въ таковомъ діавольскомъ жилищѣ, аки въ самомъ преисподнемъ тартарѣ, блаженный оный старецъ затворенъ бѣ, но, Божіею силою хранимъ, *брався съ духи нечистыми* цѣлое годищное время, якоже о немъ сказуетъ особное дивное *писаніе*". Въ другомъ мѣстѣ это „писаніе" составитель „сказанія" называетъ „святоотеческимъ плачемъ" и говоритъ, что этотъ „плачъ" написанъ былъ „ревнительною братіею въ самое оно страданія Трифилія время". Если такъ относились къ Трифилію, т. е. съ такимъ уваженіемъ и слезнымъ умиленіемъ, то не удивительно, что онъ могъ „многихъ перемазать", по выраженію Аввакума. А если при этомъ Трифилій воображалъ себя чрезвычайнымъ борцомъ противъ бѣсовъ, то неудивительно и то состояніе его экзальтаціи, при которомъ онъ впадалъ въ описываемыя Аввакумомъ бредни.

посланія Аввакума и б) VIII, 68 — 9, съ выдержками изъ сочиненій Аввакума — 88, I, 736 — 7, говоритъ за подлинность данныхъ мѣстъ; но VIII, 76 по срав. V, 264 + V, 204 + VIII, 28 + 88, I, 748, слѣдуетъ признать вставки и читать такъ: «Вѣчная имъ память. Зналъ я нѣкоего Доментіяна священника». Правильнѣе чтеніе послѣднихъ словъ въ другомъ отрывкѣ: «зналъ я покойника Доментіяна» (88, I, 755).

в) *Посланіе къ нѣкоему Іонѣ.* 88, I. 744 — 55. Говоря о единогласномъ и нарѣчномъ пѣніи, Аввакумъ пишетъ Іонѣ: «о семъ писалъ пространно въ Москву въ мимошедшая лѣта» (—751): это показываетъ, что посланіе по времени есть одно изъ позднѣйшихъ и писано, повидимому, не въ Москву, куда направлялась большая часть пустозерскихъ посланій протопопа [1]). Двѣ выдержки изъ этого посланія, какъ изъ посланія именно Аввакума, приведены въ упомянутомъ уже нами раскольническомъ посланіи XVII вѣка — ркп. Публ. библ. О. XVII, № 37, лл. 18—18 об. «а какъ новопоставленный попъ... и причащаетъ невозбранно» (—747), и лл. 25 — 25 об: «а иже въ тропарѣ Кресту... на просвиромисаніи и вездѣ» (—747. 748), причемъ слова: «пускай его къ чертямъ пойдетъ» выброшены. На стр. 746 — 7 текстъ, очевидно, испорченъ, и надо читать такъ: «и си исповѣдницы и сущіи хри-

[1]) Въ началѣ посланія Аввакумъ дѣлаетъ такое обращеніе къ Іонѣ: „чадо церковное и господине, отецъ святый Іона, вопросилъ мя есі грубаго Богу и человѣкомъ, стараго, грѣшнаго протопопа Аввакума“ (—744). „Вопросъ“ касался „раздѣленія въ ученіи“, какое „видѣлъ“ Іона „по градамъ“ въ общинахъ „старолюбцевъ“ (—744). Кто этотъ Іона? Извѣстенъ чернецъ Іона: до 1679—80 года онъ оставался въ Москвѣ, но имѣлъ сильное желаніе уйти отсюда (Доп. А. И. XII, 133). Возможно что Іона,—и самъ боровшійся и устно и перомъ противъ возникшихъ въ расколѣ лжеученій, особенно если допустить, что онъ ушелъ изъ Москвы и по уходѣ во время этого странствованія имѣлъ возможность ближе ознакомиться съ состояніемъ раскольническихъ въ разныхъ мѣстахъ общинъ, — рѣшился описать Аввакуму положеніе дѣла, надѣясь имѣть въ его отвѣтѣ, какъ лица авторитетнаго, сильное оружіе въ борьбѣ которую велъ, и въ такомъ случаѣ тѣмъ болѣе будетъ понятно особенное вниманіе Аввакума, который, давая подробный отвѣтъ, могъ расчитывать, что его писаніе не пропадетъ безслѣдно въ рукахъ такого лица, какъ Іона. Въ ближайшее послѣдующее время, по смерти Аввакума, памятники называютъ Іону въ двухъ мѣстахъ: а) не позже 1686 года встрѣчаемъ клирошанина Іону въ Чирской пустыни на Дону (—235); Іона, жившій въ Москвѣ, сильно желалъ переселиться въ этотъ раскольническій пріютъ (—133); б.) затѣмъ, въ концѣ XVII вѣка жилъ монахъ Іона на Керженцѣ, „именитая“ особа въ расколѣ, „начальникъ“ особаго скита; онъ извѣстенъ странствованіями по центрамъ раскола, и въ XVIII вѣкѣ о немъ говорили, что въ Бѣлбашскихъ лѣсахъ онъ поселился „издревле“. *Іоаннъ*—„Сказан. о заволж. раскол.“ М. 1875, стр. 15. 189—93. *Гурій*—Сказан. о миссіонер. труд. Питирима М. 1889, стр. 39.

стіане чистоту и опрятство чинно держать, и по ихъ пустынямъ своимъ имъ иконамъ не кланяются предъ еретики и слѣпымъ народомъ, ниже крестятся, за сіе добрѣ умираютъ».

г) *Посланіе въ Москву къ нѣкоему Іоанну.* VI, 60 — 79. Написано діакономъ Өеодоромъ въ отвѣтъ на вопросъ нѣкоего Іоанна. Издатель полагаетъ, съ вѣроятностію (стр. XVI — XVII), что данное посланіе писано Өеодоромъ по порученію его пустозерскихъ соузниковъ и есть то самое сочиненіе — «книга», о которомъ упоминаетъ Аввакумъ въ своемъ «Житіи» (V, 82 — 3). Между тѣмъ изъ посланія видно, что Аввакумъ подписалъ посланіе (VI, 79) лишь потому, что объ этомъ просилъ Іоаннъ (VI, 60), слѣдовательно посланіе писано не по порученію соузниковъ Өеодора; а съ другой стороны Аввакумъ (V, 82 — 3) вовсе не говоритъ, чтобы посланная въ Москву «книга» — отвѣтъ была написана по поводу вопроса *одного* лица. О времени написанія посланія надо сказать слѣдующее. Подписать рукопись діакона Өеодора Аввакумъ могъ только до извѣстной его ссоры съ Өеодоромъ, поведшей къ тому, что Аввакумъ проклялъ Өеодора. Өеодоръ говоритъ, что ссора эта началась вскорѣ послѣ казни его, Өеодора, и его соузниковъ (VI, 120), очевидно — второй, бывшей въ Пустозерскѣ (VI, 257; сн. 94 — 5). Когда же была эта казнь? По словамъ Өеодора — тогда, когда начались первые усиленные розыски раскольниковъ въ Москвѣ (VI, 225); а это, по извѣстію инока Авраамія, было въ 178 году (VII, 263); въ сочиненіи Авраамія, писанномъ въ послѣднюю треть 1670 года уже упоминается о пустозерской казни (VII, 261). Такимъ образомъ пустозерская казнь была, какъ видно отсюда, не позже первой половины 1670 года. Вмѣстѣ съ тѣмъ она была и не ранѣе второй половины 1669 года, какъ это было видно изъ словъ Аввакума, который говоритъ, что казнь была вызвана, между прочимъ, его посланіемъ къ царю (V, 82), а оно, какъ оказывается, было писано въ 177 году, а послано въ 178 г. (V, 142. 151). А инокъ Епифаній прямо говоритъ, что пустозерская казнь была спустя два года послѣ пріѣзда расколоучителей въ пустозерскій острогъ (89, I, 230), — слѣдовательно въ послѣднюю треть 1669 года. Такъ какъ размолвка у Өеодора съ Аввакумомъ началась, какъ уже сказано, вскорѣ послѣ казни (VI, 120), а въ Филипповъ постъ послѣ казни Өеодоръ уже скорбѣлъ о проклятіи, которому подвергся отъ Аввакума (VI, 94 — 95), то къ послѣдней

трети 1669 года и нужно относить развязку этой размолвки. Слѣдовательно и посылка Θеодоромъ отвѣта Іоанну состоялась приблизительно не позже первой половины 1669 года. Въ такомъ случаѣ и инокъ Авраамій по полученіи посланія въ Москвѣ, дѣйствительно, могъ читать его и подписать (VI, 79), такъ какъ былъ тогда не только живъ, но и находился еще на свободѣ [1]).

[1]) Въ V, 224—30, въ ряду сочиненій Аввакума, какъ ему принадлежащее (стр. XXX) и писанное ранѣе даннаго посланія діакона Θеодора (VI, стр. XVII), напечатано „посланіе къ нѣкоему Іоанну“. Издатель этого „посланія“ имѣлъ только одно основаніе причислить его къ сочиненіямъ Аввакума—то, что посланіе находится въ сборникѣ сочиненій послѣдняго, принадлежащемъ библіотекѣ Хлудова № 257 (V, 224; сн. стр. XI). Поэтому и такъ какъ это посланіе представляетъ въ первой, большей, части своей сокращеніе посланія къ Іоанну, писаннаго діакономъ Θеодоромъ (VI, 60—79),—возникаетъ вопросъ, не ошибочно ли оно приписывается Аввакуму? И въ самомъ дѣлѣ, мы имѣемъ доказательства того, что данное посланіе Θеодора подвергалось сокращеніямъ. Таково напр. „сказаніе о попѣхъ“ подъ заглавіемъ „отъ посланія священнодіакона Θеодора“ (VI, 310; сн. XVIII). А въ рукописи Кіев. Акад. изъ собр. митр. Макарія № Аа. 117, лл. 25—30 об. подобное же извлеченіе надписано даже такъ: „отъ епистоліи страдальца Христа ради Аввакума протопопа“, хотя это есть извлеченіе именно изъ посланія Θеодора— VI, 60—79, какъ показало намъ сравненіе, а не изъ посланія V, 224—30, приписываемаго Аввакуму. Основаніе для таковаго надписанія заключалось въ томъ, что посланіе Θеодора было подписано и Аввакумомъ (VI, 79). А отсюда понятно, почему это посланіе, хотя бы въ сокращенномъ видѣ, могло быть занесено въ сборникъ сочиненій Аввакума. Важно именно то, что и въ этомъ сборникѣ библіотеки Хлудова посланіе озаглавлено такъ: „выписано изъ епистоліи великихъ отцевъ и страдальцевъ... изъ Пустозерской темницы“ (V, 224).—„выписано“ и притомъ не изъ посланія, писаннаго только Аввакумомъ: знакъ, что это есть сокращеніе посланія VI, 60 — 79. Правда, въ концѣ посланія есть добавленіе, начиная съ словъ: „вонмемъ, Апокалипсисъ“ (V, 228—30), котораго нѣтъ у Θеодора и которое, судя по языку и отдѣльнымъ выраженіямъ, носитъ признаки авторства Аввакума, но это можетъ доказывать лишь то, что данное сочиненіе составлено изъ двухъ: изъ посланія Θеодора и изъ неизвѣстнаго сочиненія Аввакума,—къ толкованію Θеодора о двурогомъ звѣрѣ присоединено толкованіе о томъ же Аввакума. Примѣры такихъ поддѣлокъ мы знаемъ — „Христ. Чтеніе“ 1888, I, 761 — 6, гдѣ также соединены два отрывка изъ Θеодора и Аввакума. Однако легко видѣть, что толкованія у V, 228—30, въ существѣ дѣла не могутъ быть соединены, и это доказываетъ, что предъ нами дѣйствительно два отрывка разныхъ авторовъ: первое толкованіе (V, 228) отлично отъ втораго (V, 230) и лишь первое встрѣчается у Θеодора (VI, 66), а съ другой стороны имѣющееся здѣсь толкованіе „первого“ и „второго“ звѣря (V, 228—9) встрѣчаемъ у Аввакума (VIII, 73). Такимъ образомъ, если поставить вопросъ о томъ, есть ли „посланіе къ Іоанну“—V, 224—особое посланіе Аввакума, то надо будетъ дать на него отвѣтъ отрицательный, но конецъ этого мнимаго посланія, безспорно, взятъ изъ сочиненія Аввакума, какъ это обнаруживается изъ слѣдующаго. „Въ 160 году поставленъ бысть Никонъ патріархъ при царѣ Алексіѣ, и начаша оба, патріархъ и царь, *казити* въ Русіи христіанскую вѣру»,—пишетъ здѣсь Аввакумъ,—и еще: „а Никонъ егда на патріаршество *вкрался*, показуя человѣкомъ лукаву добродѣтель“ (V, 229—30). Эти выраженія невольно напоминаютъ другія слова Аввакума: „въ лѣта 7160 году... по попущенію Божію *вкрался* на пре-

д) *Посланія: а) къ боярынѣ Морозовой и б) къ нѣкоему боголюбцу*. Ркп. Публ. библ. изъ собр. Погодина, № 1552, л. 59—75, in 8°. — VII, 417—26. Посланіе по рукописи Погодина надписывается такъ: «Слово инока Авраамія, заключеннаго бывша въ духовномъ Содомѣ и Египтѣ за слово Божіе и за свидѣтельство Ісусъ Христово, ко дщеремъ: къ Өеодосіи и Евдокіи Прокопьевнымъ, княгинямъ, и прочимъ женамъ благочестивымъ». Авраамій обращается въ этомъ посланіи то къ одному лицу, то къ нѣсколькимъ: «ты госпоже», «благословеніе ихъ будетъ на васъ», «повинуйтеся». При этомъ онъ говоритъ, что отвѣчаетъ на письменный вопросъ «госпожи». «Госпожа» — это очевидно боярыня Морозова, душа аввакумовской паствы въ Москвѣ, другія — ея ближайшія «сподвижницы», каковыми главнымъ образомъ были ея сестра княгиня Урусова и дворянская жена Марья Герасимова Данилова. Поэтому Авраамій и выражается: «ты же, дщерь Христова, мужайся и утверждайся въ истинной Христовой вѣрѣ и *съ тобою подвизающихся* утверждай». Уже по этому одному посланіе заслуживаетъ особеннаго вниманія. Первая половина посланія, большая, имѣетъ въ основѣ текстъ буквально сходный съ посланіемъ къ «боголюбцу», но съ нѣкоторыми разночтеніями. Такъ напр. словъ посланія къ боголюбцу — VII, 424: «исполненіе же числу... до исполненія числа сего» нѣтъ въ посланіи къ Морозовой. Изъ другихъ варіантовъ отмѣтимъ слѣдующую вставку въ посланіи къ Морозовой: послѣ словъ «напечатано у нихъ служебниковъ выходовъ до осьми и всѣ межъ собою несогласны» (VII, 418), читаемъ: «и вездѣ превращено въ божественномъ церковномъ преданіи - во освященіи церковномъ, въ крещеніи младенческомъ, въ вѣнчаніи, положено у нихъ, никоновыхъ учителей, противно божественному святыхъ отецъ преданію вся дѣйствовати: крещати и освящати и кругъ церквей ходити противъ солнца, а святіи отцы повелѣша по солнцу ходити во всякой службѣ и дѣйствѣ церковномъ. И прочее всякое развращеніе, — явно есть, яко развращенная ихъ, лукавая церковь. Увы, увы, постиже насъ злая бѣда! Вѣчная погибель, иже

столъ патріаршій бывшій попъ Никита Миничъ... являяся яко ангелъ, внутрь сый діаволъ... и начатъ *казити* правовѣріе" (V, 261—2),—и еще: „въ то время Никонъ отступникъ вѣру *казилъ*" (V, 5). Самый приступъ къ толкованію—„вонмемъ, Апокалипсисъ, глава 13" (V, 228)—напоминаетъ пріемъ Аввакума (V, 337), весь складъ рѣчи—тѣмъ болѣе.

послѣдующи ученію ихъ, новымъ проповѣдникомъ, не имутъ вѣдѣти живота вѣчнаго» (л. 60). Вторая половина посланія къ Морозовой содержитъ довольно длинное разсужденіе о «пастыряхъ никоніанскихъ» (л. 68 — 75): этой части нѣтъ въ посланіи къ боголюбцу. Такимъ образомъ мы имѣемъ два посланія инока Авраамія. Оба писаны въ то время, когда Авраамій находился подъ стражей, т. е. послѣ 13 февраля 1670 года. Въ это время Морозова и ея сподвижницы находились еще на свободѣ. Повидимому, прежде было составлено посланіе къ Морозовой, потомъ посланіе къ боголюбцу. Почему такъ можно думать, это видно изъ того, что въ посланіи къ боголюбцу Авраамій точно опредѣляетъ время пришествія пророковъ — обличителей антихриста и время кончины міра (VII, 424): это могло быть вызвано возникшими недоумѣніями, такъ какъ именно этотъ столь важный вопросъ и не былъ доконченъ въ посланіи къ Морозовой [1]). Чрезъ сравненіе разныхъ списковъ легко возстановляется правильность текста. Отмѣтимъ здѣсь лишь одно мѣсто. «И сіе число,— читаемъ въ посланіи къ боголюбцу,—явно исполнишася *на 1666 годъ*, понеже въ той годъ Никонъ пагубникъ свои еретическіе служебники выдалъ» (VII, 422). Подъ «1666» годомъ надо разумѣть 1658 годъ, который по счету Авраамія

[1]) Въ „Мат. для ист. раск." VIII, 365 — 70, издано инока Авраамія „Посланіе къ нѣкоей дщери Христовой". Можетъ быть это есть сокращеніе посланія къ Морозовой, сдѣланное учениками Авраамія, а можетъ быть — особое посланіе, составленное самимъ Авраміемъ по образцу посланія къ Морозовой. Въ пользу перваго предположенія можетъ говорить основной текстъ посланія, буквально сходный съ текстомъ посланія къ Морозовой: только второй половины этого послѣдняго посланія здѣсь нѣтъ; въ пользу втораго могутъ показывать нѣкоторые варіанты посланія „къ дщери". Такъ послѣдній отдѣлъ этого посланія начинается словами: „о правилѣ же келейномъ вопрошаеши" (VIII, 370); эти слова указываютъ на особенность вопроса, предложеннаго Авраамію со стороны „дщери"; а между тѣмъ въ посланіи къ Морозовой этихъ словъ нѣтъ (л. 67). Вмѣсто словъ посланія „къ дщери": „а паче что въ причастіи раздѣлятся людіе въ самѣхъ христіанѣхъ" (VIII, 370),—въ посланіи къ Морозовой читается такъ: „паче же въ три части раздѣлятся людіе по всей землѣ въ самѣхъ христіанѣхъ,—не токмо простые, но и ученые въ простотѣ ума заблудились"; очевидно, текстъ посланія „къ дщери" буквально повторяетъ въ данномъ мѣстѣ слова посланія къ „боголюбцу" (VII, 426), хотя и дѣлаетъ ошибку, а не слова посланія къ Морозовой; а это, повидимому, показываетъ, что сокращеніе дѣлалъ самъ Авраамій. Прибавимъ еще, что издателемъ посланія „къ дщери" не отмѣчена ошибка *С. Максимова*, который въ „Разсказахъ изъ исторіи старообрядства" приписалъ это посланіе перу Аввакума, предполая въ „дщери" какую-то, совсѣмъ въ расколѣ неизвѣстную, Θевронію Муромскую. Укажемъ и то, что здѣсь содержаніе посланія передано далеко не точно (стр. 73—80).

дѣйствительно былъ 1666 годомъ. Но здѣсь *опечатка* противъ подлинника: въ рукописи митр. Макарія № 34, съ которой напечатанъ текстъ посланія къ «боголюбцу» (VII, XXX) стоитъ «166» [1]), какъ и должно быть.. Въ VIII, 368: «на 66 годъ»; въ посланіи къ Морозовой «на 666 годъ».

е) *Повѣсть о мученіи нѣкоихъ старецъ Петра и Евдокима.* VI, 302—9. Авторъ «Описанія раскольническихъ сочиненій» (I, 28—30), съ вѣроятностію полагалъ, что повѣсть принадлежитъ перу діакона Ѳеодора и что въ основѣ ея лежитъ фактъ. Издатель, наоборотъ, отрицаетъ то и другое и думаетъ, что это сочиненіе — болѣе поздняго происхожденія, не позже, впрочемъ, первой четверти XVIII столѣтія (VI, XXVII). Дѣйствительно, ни историческими данными, ни внутренними качествами разсказа нельзя подтвердить его фактическую достовѣрность, напротивъ, есть указаніе, что повѣсть эта вымышлена, но изъ этого же указанія видно, что тетрадка была пущена въ народъ около 1669 года, къ которому пріурочено передаваемое въ ней событіе. Въ 1670 году при допросѣ инока Авраамія, власти говорили ему, что раскольники «всю землю возмутили *ложными* своими письмами, *какъ въ котелъ сажены, да не сгорѣли*» (VII, 409). Изъ историческихъ памятниковъ, касающихся первоначальной исторіи раскола, не видно, чтобы можно было отнести эти слова къ чему-либо другому, кромѣ сказанія о Петрѣ и Евдокимѣ, которое тогда, очевидно, уже обращалось по рукамъ раскольниковъ. А что составитель повѣсти—не діаконъ Ѳеодоръ, объ этомъ не можетъ быть и рѣчи, такъ какъ помимо «пустоты и безхарактерности» повѣсти, о чемъ говоритъ издатель, мысли ея—не діакона Ѳеодора мысли (VI, 305—6; ср. 264—267). Прибавимъ еще, что сказаніе подвергалось передѣлкамъ и, можетъ быть, въ томъ же XVII вѣкѣ [2]).

ж) *О антихристѣ и тайномъ царствѣ его.* Этотъ памятникъ раскольническаго пера существуетъ въ слѣдующихъ спискахъ: а) ркп. Кіев. акад. изъ собр. митр. Макарія № Аа. 150, въ 8, скоропись XIX вѣка, л. 199—218 об.—б) ркп. Публ. библ. изъ собр. гр. Толстого, Q. I. № 345, полууставъ XVIII вѣка, л. 99—115.—в) ркп. Публ. библ. Q. I. № 476, скоропись-полууставъ XVIII вѣка, л. 51—67. г) ркп. Общ.

---

[1]) Опис, раскол. сочин. *А. Б.*, II, 60.
[2]) *А. Б.* Опис. раск. соч. II, 331.



любит. древ. письм. О. CVIII, полууставъ XVIII вѣка, л. 159—87.—д) ркп. Публ. библ. Q. I. № 489, скоропись-полууставъ XVIII вѣка, л. 177—193.—е) ркп. Казан. акад. № 2122, въ 8, л. 234—39, полууставъ XVIII вѣка.—ж) ркп. библ. гр. Уварова, № 879, въ 4, полууставъ XVIII вѣка. л. 46—65 [1]). Мы имѣли подъ руками всѣ списки, кромѣ Уваровскаго. Изъ нихъ пять первые въ основѣ текста согласны между собою и болѣе или менѣе исправны, причемъ въ Макарьевскомъ вѣрно прочитаны тѣ мѣста, которыя въ остальныхъ спискахъ испорчены по винѣ переписчика. Списокъ Казанской академіи представляетъ *передѣлку* подлинника: въ немъ опущены пространное предисловіе, отдѣлы въ текстѣ размѣщены въ иномъ порядкѣ,—то съ вставками для связи, то безъ таковыхъ вставокъ,—два отдѣла пропущены, а въ концѣ сдѣлано длинное прибавленіе. Во всѣхъ спискахъ, кромѣ Макарьевскаго, посланіе надписано именемъ Ѳеоктиста: «Сіе слово твореніе священноинока и мученика Ѳеоктиста, бывшаго во изгнаніи въ Соловецкомъ отоцѣ, Анзерской пустынѣ, благочестія ради, и тамо скончавшагося во время бытія Никонова. О Антихристѣ и тайномъ царствѣ его». Въ спискѣ Публ. библ. № 489 слово «мученика» опущено; въ Уваровскомъ спискѣ Ѳеоктистъ названъ не священноинокомъ, а просто инокомъ; въ казанскомъ спискѣ слова «о антихристѣ и тайномъ царствѣ его» поставлены въ началѣ надписанія; въ спискахъ, названныхъ у насъ подъ буквами *в*, *г*, *д*, вмѣсто «Анзерской» читается «Инзерской». Макарьевскій списокъ озаглавленъ киноварью такъ: «Страдальцевъ Сибирскихъ Далматовъ». Этотъ списокъ, изъ всѣхъ найденныхъ нами, особенно важенъ. Онъ даетъ такія указанія относительно посланія, при которыхъ является возможность исправить существующее въ литературѣ невѣрное мнѣніе по вопросу о настоящемъ памятникѣ.

Со времени выхода въ свѣтъ описанія рукописей гр. Толстого[2]), настоящее сочиненіе «объ антихристѣ» приписывали іеромонаху Ѳеоктисту, жившему въ ссылкѣ въ Соловецкомъ монастырѣ; время его ссылки относили къ патріаршеству

---

[1]) По указаніямъ въ „Описаніяхъ" извѣстны списки: гр, Толстого (Опис. ркп. гр. Толстого, стр. 517. М. 1825), гр. Уварова (Опис. ркп. гр. Уварова, IV, № 2064). Спискомъ Казанской академіи пользовался *Ѳ. Сахаровъ* („Тамб. Епарх. Вѣд." 1878, стр. 795) и *И. Сырцовъ* (Возмущ. Соловец. монах. въ XVII в., стр. 130). По неимѣнію другихъ списковъ для сравненія, эти изслѣдователи не могли правильно судить о его составѣ.

[2]) Опис. рукоп. гр. Толстого. стр. 517. М. 1825.

Іосифа, но изъ какого монастыря былъ Өеоктистъ, оставалось неизвѣстнымъ [1]). Когда, затѣмъ, были найдены документы о бывшемъ игуменѣ московскаго Златоустовскаго монастыря Өеоктистѣ, который былъ судимъ за расколъ на соборѣ 1666 года, то издатель ихъ призналъ составителемъ тетрадки «объ антихристѣ» именно игумена Өеоктиста [2]). По нашему мнѣнію, въ этомъ заключается ошибка, такъ какъ нѣтъ никакихъ основаній приписывать сочиненіе «объ антихристѣ» игумену Өеоктисту. 1. Въ надписаніи сочиненія во всѣхъ спискахъ, кромѣ Макарьевскаго, значится, что составитель его находился въ ссылкѣ за приверженность къ расколу въ Анзерской пустынѣ, гдѣ и умеръ, оставаясь въ расколѣ. Между тѣмъ изъ извѣстій о похожденіяхъ игумена Өеоктиста видно, что до 1666 года онъ проживалъ, кромѣ Москвы, въ Спасокаменномъ монастырѣ, въ Игнатіевой пустынѣ, въ Переславлѣ-Залѣсскомъ, въ Вяткѣ; въ это время онъ, дѣйствительно, занимался писаніемъ и списываніемъ сочиненій, направленныхъ противъ новоисправленныхъ книгъ, но онъ находился тогда на *свободѣ*; затѣмъ, взятый въ Москву въ 1666 году къ допросу и посланный подъ начало въ Пѣсношскій монастырь, онъ принесъ раскаяніе и умеръ въ Покровскомъ монастырѣ въ Москвѣ, въ мирѣ съ церковію [3]). 2. Въ 1666 году у Өеоктиста были отобраны его писанія, въ количествѣ 87 названій разныхъ книжицъ и тетрадей, но въ числѣ ихъ *не было* тетради «объ антихристѣ». Въ «молебномъ писаніи» собору 1666 года Өеоктистъ совсѣмъ не упоминалъ, что бы его смущалъ вопросъ объ антихристѣ, хотя говорилъ на эту тему. Иноку Авраамію «достались писанія отъ Өеоктиста, нѣкоторыя изъ нихъ онъ внесъ въ свой «Щитъ вѣры», но ни откуда не видно, чтобы Авраамію было извѣстно сочиненіе «объ антихристѣ», о которомъ у насъ рѣчь [4]). 3. Игуменъ Өеоктистъ умеръ или въ концѣ 1666 года или въ началѣ 1667 [5]). Между тѣмъ изъ содержанія сочиненія «объ антихристѣ» не видно, что бы оно писано было ранѣе этого времени. Сочиненіе имѣетъ видъ посланія къ «братіи» въ от-

---

[1]) ***Макарій*** Ист. русск. раск., стр. 171. 198. Спб. 1855; ср. проф. *И. Ө. Нильскаго*: Объ антихристѣ, стр. V, прим. 12. Ни тотъ, ни другой не дѣлали ссылки на Доп. А. И. V, 457—8.

[2]) *Н. И. Субботинъ*: Мат. для ист раск. I, 307. Съ нимъ соглашались и другіе: *И. Ө. Нильскій*—„Христ. Чт.“ 1875, II, 644; ср. 1889, I, 718; *И. Сырцовъ* „Возмущ. Соловец. монах. въ XVII вѣкѣ, стр. 55.

[3]) Мат. для ист. раск- I, 79. 85. 109. 323—41. 356.

[4]) Мат. для ист. раск. 1, 323—39. 344—52; VII, 84—5. 388.

[5]) Тамъ же, 1, 356; сн. II, 9.

вѣтъ на ея вопросъ. Общество раскольниковъ именуется или «братствомъ» или «церковію», которая является не только «навѣтуемой и гонимой отъ враговъ», но и «процвѣтающею мученическою кровію». Вмѣстѣ съ тѣмъ положеніе дѣлъ тогда было уже таково, что въ «братствѣ» открылись внутренніе раздоры. «Слышахъ азъ грѣшный съ великимъ недоумѣніемъ, яко нѣкое есть въ васъ между братіи разсѣченіе, а инѣмъ на соблазнъ и младымъ людямъ на слабость». Уже это одно замѣчаніе составителя посланія даетъ право относить написаніе послѣдняго къ болѣе позднему времени, чѣмъ 1666 годъ, не позже котораго оно могло выйти изъ-подъ пера игумена Ѳеоктиста. Точно также періодъ болѣе поздній, чѣмъ 1666 годъ, видится и въ полемикѣ посланія относительно поповъ новаго ставленія. Посланіе опровергаетъ слѣдующій взглядъ. «Нѣцыи изъ правовѣрныхъ разсуждаютъ,—говорится въ посланіи: аще который попъ въ покаяніе пріидетъ, по нуждѣ пріимати отъ него святыню, крещеніе, и молитвы, и вѣнчаніе, и всякія духовныя потребы и нужды исправляти, и аще же изволитъ кровь пролити за Христа, то таковымъ и литургисати подобаетъ». Очевидно, это—формулировка взгляда Аввакума по его пустозерскимъ посланіямъ.

Но если данное посланіе объ «антихристѣ» нельзя приписать перу игумена Ѳеоктиста, то кѣмъ же оно написано? Можетъ быть какимъ-нибудь другимъ священноинокомъ Ѳеоктистомъ? Есть основаніе рѣшать отрицательно и этотъ вопросъ. Правда, въ знаменитомъ безпоповщинскомъ «Щитѣ Вѣры» (1791 г.) настоящее посланіе цитируется съ именемъ священноинока Ѳеоктиста изъ Анзерской пустыни [1]), но имя священноинока Ѳеоктиста не встрѣчается въ болѣе раннихъ памятникахъ раскольнической письменности: ни въ раскольническомъ «Синодикѣ», ни въ «Виноградѣ Россійскомъ». Трудно предположить случайный пропускъ такого авторитетнаго лица, если бы дѣйствительно былъ «мученикъ» за расколъ священноинокъ Ѳеоктистъ, особенно трудно потому, что кому бы лучше и помнить Анзерскаго узника—безпоповца по убѣжденіямъ, какъ не безпоповцамъ — поморамъ, поставлявшимъ своею цѣлью перечислить всѣхъ выдающихся «страдальцевъ» за расколъ XVII вѣка. Въ виду этого возможно думать, что надписаніе посланія именемъ

---

[1]) Ркп. Соф. библ. № 1209, отв. 27.



Ѳеоктиста сдѣлано въ позднѣйшее время, съ цѣлью придать посланію большій авторитетъ, но такимъ лицомъ, которому не были хорошо извѣстны ни обстоятельства жизни игумена Ѳеоктиста, ни мѣсто, гдѣ было написано посланіе. Читая въ посланіи, что составитель его находился «въ дальнемъ разстояніи» отъ тѣхъ, кому писалъ, неизвѣстный ревнитель раскола помѣстилъ Ѳеоктиста въ Анзерскую пустынь. Въ дѣйствительности же, какъ видно изъ надписанія посланія въ Макарьевскомъ спискѣ, посланіе писано въ Сибири, заточникомъ за расколъ въ Далматскомъ монастырѣ. Правильность чтенія въ этомъ спискѣ тѣхъ мѣстъ посланія, которыя имѣютъ историческое значеніе, ручается за сравнительное достоинство оригинала, съ котораго сдѣланъ этотъ списокъ. Припомнимъ, что именно въ Сибири, какъ мы это видѣли выше, было распространено ученіе о *мысленномъ* антихристѣ. Имя составителя посланія остается неизвѣстнымъ. Видно только, что это былъ уважаемый расколаучитель, который умѣло владѣлъ перомъ и былъ большой начетчикъ. Посланіе написано по поводу присланнаго письменнаго вопроса объ антихристѣ. Вопрошавшіе тревожились, не явился ли антихристъ въ лицѣ царя Алексѣя Михайловича? Отвѣчавшій опровергалъ это мнѣніе. «А что,—писалъ онъ,—протолковано у васъ на Алексѣя чувственнымъ антихристомъ,—мы не мнимъ тако. Писано бо есть, аще кто учинится вмѣсто Христа главою церкви Христовы или построитъ церковь Соломонову, той есть антихристъ. А онъ, Алексѣй, послушникъ *его*, а не властель, и поборитель въ мученіи его». Составитель посланія говоритъ въ данномъ случаѣ о *Никонѣ*, на которомъ, по его словамъ, «совершилось» писаніе о построеніи храма Соломона. Поэтому онъ и далѣе толкуетъ: «а что у васъ написано толкованіе, яко дана бысть власть знаменій и чудесъ, да творитъ предъ антихристомъ и предуготовляя ему путь погибельный, то—де предъ Алексѣемъ, егда былъ на войнѣ. Мы же не тако». Ясно, что посланіе писано при жизни царя Алексѣя Михайловича († 1676 г.). Въ одномъ мѣстѣ, говоря о Никонѣ, составитель посланія называетъ его «*бывшимъ* патріархомъ»: примѣнительно къ общему содержанію посланія, поскольку имъ опредѣляется время написанія послѣдняго, здѣсь надо разумѣть фактъ *низложенія* Никона.

Вотъ и все, что требовалось сказать въ поясненіе текста нашей статьи. Прочіе источники были приведены въ под-

строчныхъ примѣчаніяхъ. Остается указать, былъ ли нашъ вопросъ затронутъ въ существующей литературѣ по расколу?

Еще въ 1878 году появилась статья: «Ученіе объ антихристѣ у первыхъ расколоучителей» [1]). Авторъ ея не могъ составить вѣрнаго представленія о предметѣ, такъ какъ статья была написана въ то время, когда еще не были напечатаны сочиненія первыхъ расколоучителей. Этимъ объясняется, напримѣръ, попытка автора истолковать ученіе діакона Ѳеодора въ смыслѣ ученія объ антихристѣ, какъ богоборномъ духѣ. Въ статьѣ излагается также содержаніе «слова» псевдо—Ѳеоктиста. «По мнѣнію Ѳеоктиста,—говорится здѣсь, антихристъ въ своемъ существѣ есть мысленный, духъ, и въ то же время пребывающій чувственно въ единичной личности»—Никонѣ патріархѣ. Однако же такое представленіе по меньшей мѣрѣ не точно, такъ какъ по посланію изъ Далматова антихристъ «вмѣстился» не въ человѣка, а въ потиръ, и только «чрезъ» человѣка при помощи его, и уже совсѣмъ ошибочно кажется автору разсматриваемой статьи, будто составитель посланія «возвращается къ мнѣнію» инока Авраамія. Подобно этому ошибочно выражена мысль и въ диссертаціи И. Сырцова [2]), по которому составитель «слова Ѳеоктистова» «готовъ былъ Никона назвать самимъ антихристомъ». Впрочемъ у этого автора и вообще недостаточно оттѣнена особенность ученія псевдо—Ѳеоктиста, такъ что не видно, чѣмъ оно отличается отъ общепринятаго въ безпоповщинѣ ученія о духовномъ антихристѣ». Была еще статья въ «Страннике» подъ заглавіемъ: «Ученіе раскола объ антихристѣ»,—составленнная по двумъ челобитнымъ царю Алексѣю Михайловичу—попа Лазаря и инока Авраамія. Здѣсь вѣрно былъ опредѣленъ взглядъ Лазаря на значеніе власти русскаго царя въ судьбѣ послѣднихъ временъ [3]). Въ «Собраніи сочиненій архимандрита Павла» напечатано «Замѣчаніе о двоемысліи одного изъ первыхъ расколоучителей, инока Авраамія, по вопросу о числѣ 666» [4]). Ошибки этой статьи были указаны покойнымъ Н. Ѳ. Нильскимъ. Въ отвѣтѣ на вопросъ «какъ учили объ антихристѣ первые расколоучители? онъ основательно доказалъ, что, во-первыхъ, Аввакумъ, Ѳеодоръ и Авраамій, не говоря

---

[1]) Тамбов. Епарх. Вѣдом. 1878, № 20—4, статья Ѳ. Сахарова.
[2]) Возмущ. Соловец. монах. въ XVII вѣкѣ, стр. 130—40. Казань, 1881.
[3]) Странникъ, 1880, II, 526—67, статья Н. Левитскаго.
[4]) Собр. соч. арх. Павла, ч. 3, стр. 176—82. М. 1888.

уже о другихъ расколоучителяхъ, отрицали наступленіе царства антихриста, и что, во-вторыхъ, они не считали антихристомъ Никона. Только относительно инока Авраамія авторъ сдѣлалъ оговорку. «Впрочемъ,—писалъ онъ,—вопросъ о томъ, считалъ ли Авраамій Никона послѣднимъ антихристомъ, или только видѣлъ въ немъ предтечу сына погибели, оставимъ до времени *открытымъ*» [1]). По нашему мнѣнію лучше и необходимо сказать такъ: въ то время, когда Авраамій писалъ свои толкованія объ антихристѣ, онъ не могъ рѣшить, антихристъ ли Никонъ, по рановременности вопроса, Авраамій хорошо понималъ это, почему и *оставилъ* вопросъ открытымъ. Во всякомъ случаѣ, данной статьей покойнаго профессора было положено начало *вѣрному* взгляду на ученіе первыхъ расколоучителей объ антихристѣ, но надо сказать, что старый взглядъ продолжаетъ повторяться даже въ «руководствахъ» по исторіи раскола [2]). Проходя молчаніемъ статьи компилятивнаго характера [3]), отмѣтимъ, что всѣ вышеназванные изслѣдователи трактовали собственно лишь объ ученіи первыхъ и наиболѣе извѣстныхъ расколоучителей. Что же касается дальнѣйшей судьбы вопроса, то въ этомъ случаѣ обычно повторяется лишь то, что было сказано около тридцати восьми лѣтъ тому назадъ въ извѣстной книгѣ «Объ антихристѣ противъ раскольниковъ» [4]). А въ ней «исторія раскольническаго

---

[1]) Христ. Чт. 1889, I, 693—719. Въ виду выраженнаго здѣсь взгляда уже нѣтъ надобности останавливаться на одномъ болѣе раннемъ мнѣніи автора „Семейной жизни въ расколѣ (вып. I, стр. 43), хотя и нельзя не упомянуть о немъ, такъ какъ его не только прежде повторяли нѣкоторые изъ изслѣдователей раскола (И. Сырцовъ: Возмущ. Соловец. монах. въ XVII вѣкѣ, стр. 141), но повторяютъ даже и теперь (проф. Бѣляевъ: Богосл. Вѣст. 1894, IV, 437).

[2]) Проф. Н. И. Ивановскаго: „Руководство", изд. 3, стр. 60—3. Такъ, общее положеніе автора, что „мысль о воцареніи антихриста раздѣляли всѣ расколоучители", ничѣмъ не оправдывается. Въ частности, напрасно мы стали бы искать доказательствъ того, будто діаконъ Ѳеодоръ «хотѣлъ во что бы то ни стало доказать бытіе послѣдняго антихриста". Примѣчаніе автора о противорѣчіи въ ученіи діакона Ѳеодора также требуетъ поясненія.—Буквальное слѣдованіе данному „Руководству" находимъ въ статьѣ преподавателя М—ской семинаріи Товарова „Расколоучитель діаконъ Ѳеодоръ Ивановъ", напечатанной въ „Владимірскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" (1894, № 20—22). Любопытны вообще пріемы этого расколовѣда: онъ цѣлыми страницами выписываетъ изъ моей „Исторіи русскаго раскола", буквально, и не только текстъ, но и всѣ цитаты къ этому тексту, и однако нигдѣ ни однимъ словомъ не проговаривается даже о существованіи этой книги.

[3]) Компиляцію изъ вышеназванныхъ статей гг. Левитскаго и Нильскаго читаемъ въ „Миссіонерскомъ Сборникѣ" 1895, № 6, стр. 473—87, въ статьѣ П. Добромыслова: „Расколоучитель инокъ Авраамій".

[4]) *Проф. Нильскаго:* Объ антихристѣ противъ раскольниковъ, Спб.

ученія объ антихристѣ» представлена въ такомъ видѣ. Послѣ Никона антихристомъ былъ названъ Петръ I; затѣмъ антихриста указали въ преемственномъ рядѣ русскихъ архіереевъ; наконецъ, не ранѣе уже второй половины XVIII вѣка, подъ антихристомъ стали разумѣть «отступленіе отъ вѣры». «Убѣдить раскольниковъ въ такой лжи было тѣмъ легче,—говорится здѣсь касательно ученія объ антихристѣ какъ отступленіи,—что мысль объ антихристѣ, какъ о чемъ-то не чувственномъ, мысленномъ, духовномъ, уже проявлялась между ними съ давняго времени, съ самаго начала появленія раскола, хотя по отвлеченности своей не имѣла между раскольниками ходу и никѣмъ изъ нихъ не была высказана ясно и опредѣленно». Что можно сказать по этому поводу на основаніи несомнѣнныхъ данныхъ,—это мы видѣли въ нашей статьѣ.

Петръ Смирновъ.

1859, стр. XIX—XXX. Ср. напр. *К. Плотникова*: Руководство по обличенію раскола, изд. 2, стр. 223—4.

О ЦЕРКОВНО-СЛАВЯНСКОМЪ ПЕРЕВОДѢ

Ветхаго Завѣта.

(Рѣчь, прочитанная 23 марта предъ защитой магистерской диссертаціи „Книга пророка Исаіи въ древне-славянскомъ переводѣ. Въ двухъ частяхъ. Ч. I: Славянскій переводъ книги пророка Исаіи по рукописямъ XII—XVI вв. Ч. II: Греческій оригиналъ славянскаго перевода книги пророка Исаіи“. Спб. 1897 г.).

Зарожденіе и начатки славянской письменности закрываются отъ взоровъ изслѣдователя густымъ туманомъ. Современныя или ближайшія къ этимъ событіямъ историческіе памятники даютъ много указаній относительно первоначальныхъ устроителей славянскаго просвѣщенія, относительно отдѣльныхъ фактовъ ихъ дѣятельности, но въ то же время представляютъ столько огромныхъ пробѣловъ между ними, что составить по нимъ полную картину начальнаго славянскаго просвѣщенія крайне трудно. Послѣ многочисленныхъ старыхъ и новыхъ разысканій по этому предмету, все еще остаются неуясненными вопросы о мѣстѣ, времени и условіяхъ зарожденія первоначальнаго славянскаго языка, послужившаго для начальной славянской письменности, остаются гадательными самые первые памятники начальной письменности — книги Св. Писанія. И историко-филологическія представленія почтенной въ настоящее время славянской науки и богословское сознаніе тѣхъ славянскихъ племенъ, которыя пользуются письменнымъ наслѣдіемъ первоначальныхъ славянскихъ учителей въ церковномъ богослуженіи, довольствуются о славянскомъ переводѣ Св. Писанія болѣе или менѣе опознанными историческими преданіями о первоначальныхъ славянскихъ учителяхъ, какъ изобрѣтателяхъ славянской письменности и

первыхъ переводчикахъ Св. Писанія, безъ дальнѣйшей научной подробной провѣрки. Дѣло науки, и въ частности нашей богословской науки, заполнить намѣченные пробѣлы и уяснить туманные намеки въ исторіи нашего начальнаго христіанскаго просвѣщенія посредствомъ внимательнаго изслѣдованія наличныхъ и косвенныхъ указаній относительно этой исторіи — и прежде всего перевода Св. Писанія, бывшаго цѣлое тысячелѣтіе однимъ изъ наиболѣе цѣнныхъ достояній нашей православной церкви и доселѣ еще сохранившагося— помимо измѣненнаго печатнаго текста — въ нашихъ древлехранилищахъ въ видѣ не малочисленныхъ древнихъ и старинныхъ пыльныхъ хартій. *Соберите избытки укрухъ, да не погибнетъ ничто же* (Іоан. VI, 12).

Наша церковь и богословская наука ежедневно въ своей жизни опираются на всѣмъ извѣстный текстъ славянской Библіи. Между тѣмъ, что же знаетъ наша наука объ этой Библіи? Каковы ея научныя достоинства,—насколько точно соотвѣтствуетъ она идеальному, истинному виду Св. Писанія? Обычно представляютъ, что она есть трудъ славянскихъ первоучителей IX в. Кирилла и Меѳодія, переведенный ими съ греческаго текста LXX для новопросвѣщавшихся въ то время христіанствомъ славянскихъ племенъ, имѣвшая за тѣмъ въ исторіи нѣсколько измѣненій, завершенныхъ въ прошломъ столѣтіи петровскими и елизаветинскими справщиками. Говоря откровенно, къ представленію такому прибѣгаютъ только для успокоенія совѣсти и просто потому, что не находятъ другого, сколько нибудь удовлетворительнаго рѣшенія. Что такое кирило-меѳодіевскій переводъ, наука не знаетъ; каковъ былъ греческій оригиналъ перевода, извѣстно еще того мѣнѣе; какимъ историческимъ измѣненіямъ подверженъ былъ первоначальный переводъ — этимъ наука не занималась. Такимъ образомъ въ ходячемъ опредѣленіи нашей печатной, одобренной высшею церковною властію славянской Библіи, богословская наука рѣшаетъ — и можно предвидѣть, съ какимъ успѣхомъ — уравненіе съ тремя неизвѣстными.

И съ научной и съ церковно-практической стороны вытекаетъ неотложная надобность уяснить славянскій переводъ Св. Писанія на основаніи всѣхъ доступныхъ данныхъ.

Согласно съ требованіями современной науки, намъ кажется, изслѣдователю древне-славянскаго перевода Св. Писанія представляется двѣ главныя задачи: 1) опредѣлить сла-

вянскій переводъ со стороны его происхожденія и языка и 2) указать отношеніе этого перевода со стороны его внутренняго характера къ его оригиналу — греческому священному тексту LXX. Вторая задача, повидимому, представляется настолько отдаленною отъ первой, что удобно могла бы служить предметомъ особаго изслѣдованія. Это такъ и есть на самомъ дѣлѣ, и мы вынуждены взяться за нее только потому, что спеціальная богословская экзегетическая литература относительно греческаго текста поскупилась дать намъ что нибудь цѣнное и научно опредѣленное.

Изученіе первоначальнаго славянскаго перевода Св. Писанія подводитъ насъ, такъ сказать, къ порогу славянской письменности, сталкиваетъ съ тѣми вопросами, которые давно уже занимаютъ славянскую литературу и исторію. Сюда относятся вопросы объ образованіи славянскихъ письменъ и славянскаго языка, о составѣ и объемѣ первоначальной славянской письменности, о характерѣ первоначальныхъ памятниковъ этой письменности. Не смотря на то, что вопросы эти давно извѣстны славянской наукѣ, ихъ рѣшеніе вовсе не можетъ считаться сколько нибудь обоснованнымъ и опредѣленнымъ. Даже болѣе. Надъ нѣкоторыми изъ этихъ вопросовъ тяготѣетъ какой то злой рокъ, задерживающій ихъ уясненіе самымъ невозможнымъ образомъ. И, если такой вопросъ, какъ происхожденіе письменъ, дѣйствительно, можетъ двигаться впередъ—помимо болѣе или менѣе смѣлыхъ аналогій при нынѣшнихъ свѣдѣніяхъ—только при появленіи новыхъ данныхъ изъ до-исторической славянской старины, то другіе получаютъ неудовлетворительное рѣшеніе, исключительно благодаря одностороннему пользованію историческимъ матеріаломъ. И самая крупная ошибка — это послѣдовательное предпочтеніе историческаго матеріала и историческаго изслѣдованія предъ литературнымъ анализомъ первоначальныхъ славянскихъ памятниковъ, — частнѣе—предпочтеніе въ изслѣдованіи о дѣятельности славянскихъ первоучителей матеріаловъ изъ „житій", лѣтописей, латинскихъ папскихъ актовъ въ сравненіи съ разборомъ памятниковъ, вышедшихъ изъ подъ пера первоучителей. Самымъ достовѣрнымъ источникомъ для данной темной области считаются Паннонскія житія свв. Кирилла и Меѳодія, историческія сообщенія которыхъ и ставятся во главу угла при возсозданіи начальной эпохи сла-

вянскаго образованія. Соображенія и выводы языковѣдныя, основанныя на изученіи уцѣлѣвшихъ памятниковъ письменности того времени принимаются во вниманіе только подъ условіемъ согласія ихъ съ установленными историческими данными, по мѣрѣ того, какъ они подтверждаютъ данныя житій, актовъ и хроникъ—о мѣстѣ, времени и условіяхъ возникновенія и распространенія памятниковъ первоначальной славянской письменности. Предполагаютъ, что прибавить къ показаніямъ приведенныхъ историческихъ источниковъ языковѣдныя данныя могутъ мало, особенно вполнѣ достовѣрнаго—по причинѣ утраты подлинныхъ церковно-славянскихъ кодексовъ не только кирилло-меѳодіевской эпохи, но и всего почти послѣдовавшаго за нею столѣтія (885—985 гг. [1]).

Разумѣется, кому нѣтъ нужды до историческихъ дробей, кто и въ исторіи любитъ десятичный и сотенный счетъ, тотъ съ удобствомъ можетъ оставаться при представленіи лѣтописныхъ и житійныхъ легендъ, тѣмъ болѣе что весь вопросъ вращается въ области, повидимому, мало значительныхъ частностей. Но кто не можетъ успокоится на житійномъ представленіи этихъ частностей, кому не совсѣмъ любы круглыя цифры въ родѣ 60 уставныхъ книгъ, переведенныхъ или можетъ быть редактированныхъ Меѳодіемъ (ок. 883 г.) въ теченіи 6—7 мѣсяцевъ, при содѣйствіи „двухъ поповъ, скорописцевъ зѣло“, тотъ при всемъ уваженіи къ древнимъ житійнымъ сказаніямъ долженъ будетъ выискивать новые пути и источники для опредѣленія первоначальной славянской письменности.

Но нужно имѣть въ виду, что предпочтеніе историческихъ данныхъ заходитъ такъ далеко, что предъ литературно-филологическимъ анализомъ дѣятельности первоучителей выросла даже цѣлая стѣна предубѣжденій, способныхъ закрыть желаніе разобраться въ этой области. Существуютъ ходячія мнѣнія такого рода, что 1) будто всѣ уставныя книги Ветхаго Завѣта (33 по счисленію Іоанна Дамаскина) переведены одновременно однимъ и тѣмъ же лицемъ, т. е. въ концѣ IX в. св. Меѳодіемъ въ Моравіи, 2) будто переводъ этотъ во всѣхъ древнихъ спискахъ одинаковъ, такъ какъ, говорятъ, не было надобности переводить второй разъ то, что

---

1) *Будиловичъ,* Общеславянскій языкъ въ ряду другихъ общихъ языковъ. II. Варшава, 1892, стр. 49, 28.

уже было переведено, 3) что подъ вліяніемъ разныхъ неблагопріятныхъ условій въ теченіе многовѣковой исторіи славянскаго перевода, въ частности и въ крайнемъ случаѣ—съ отсылкою царемъ Іоанномъ Васильевичемъ ок. 1575 г. къ Острожскому князю Константину подлиннаго будто бы списка Библіи временъ великаго князя Владиміра, просвѣтителя Руси, древній переводъ ея можетъ считаться навсегда утраченнымъ. Послѣднее предубѣжденіе имѣетъ своимъ послѣдствіемъ полное отсутствіе болѣе или менѣе научныхъ попытокъ возстановленія и изданія первоначальнаго славянскаго ветхозавѣтнаго перевода, что при существованіи громадной литературы по исторіи дѣятельности первоучителей по меньшей мѣрѣ является страннымъ пробѣломъ. Если когда и появлялись отдѣльныя случайныя изданія единичныхъ древнихъ списковъ, то подъ вліяніемъ 2-го предубѣжденія—что древніе списки представляютъ одинъ переводъ — они способны были крайне затемнять представленіе о первоначальномъ переводѣ, выдавая положительно неизвѣстную величину въ видѣ древняго списка за непреложное произведеніе первыхъ славянскихъ апостоловъ. Наконецъ, подъ вліяніемъ перваго предубѣжденія—что всѣ книги въ полномъ видѣ вышли изъ подъ пера первоучителей—является неподобающее и вредное для науки преклоненіе предъ списками полными въ ущербъ неполнымъ, или отрывочнымъ чтеніямъ изъ соотвѣтствующихъ книгъ, а также ошибочное, недостаточно обоснованное убѣжденіе, что нашъ современный печатный синодальный текстъ Библіи во всѣхъ книгахъ стоитъ въ близкой родственной связи съ трудами первоучителей.

Если такъ шатко стоитъ постановка вопроса о томъ, *что* сдѣлано первоучителями славянъ, то естественно еще менѣе опредѣленности мы находимъ въ отвѣтѣ науки на вопросъ, *какъ* сдѣлано: отвѣтъ на этотъ второй вопросъ не мыслимъ безъ точнаго отвѣта на первый. Въ какой мѣрѣ расчищена была почва для литературнаго примѣненія славянскаго языка, въ какой степени подготовленъ былъ языкъ по своему составу и формамъ къ передачѣ богатаго содержанія библейскаго, какова, далѣе, степень умственной подготовки и другія личныя особенности первоначальныхъ славянскихъ переводчиковъ—всѣ эти крайне необходимые вопросы неминуемо должны остаться безъ отвѣта, если не будетъ точно изслѣдованъ и обоснованъ составъ и объемъ первоначальнаго пе-

ревода. Въ связи съ анализомъ языка первоначальнаго перевода естественно стоитъ вопросъ и о томъ, насколько вообще принимаемый нами первоначальный переводъ долженъ считаться первоначальнымъ: не было ли раньше его попытокъ къ передачѣ на славянскій языкъ священныхъ книгъ для тѣхъ изъ славянъ, которые принимали христіанство раньше проповѣди первоучителей. Вопросъ этотъ можетъ получить надлежащее разрѣшеніе только послѣ всесторонняго подробнаго анализа болѣе доступнаго для насъ и исторически засвидѣтельствованнаго перевода славянскихъ первоучителей.

Но гдѣ же добыть первоначальный славянскій переводъ и что онъ можетъ дать для исторіи нашей первоначальной письменности?

Первоначальный переводъ цѣлое тысячелѣтіе хоронился и до послѣдняго времени почиваетъ въ тѣхъ многочисленныхъ спискахъ Св. Писанія, которые дошли до насъ отъ многихъ вѣковъ славянской исторіи. Для книги пророка Исаіи мы располагаемъ 81 спискомъ XII—XVI вв. по преимуществу русскаго и гораздо менѣе южно-славянскаго—болгарскаго и сербскаго изводовъ. Ближайшее изученіе и сравненіе разбиваетъ ихъ на два крупныхъ разряда—именно на богослужебные, неполные—Паримійники (до XIV в. исключительно, съ XIV в. также служебныя Минеи и Тріоди) и на полные, снабженные толкованіями, вѣроятно, въ цѣляхъ домашняго употребленія,—такъ наз. Толковыя Пророчества. Въ этихъ двухъ отдѣльныхъ группахъ списковъ ярко намѣчаются два совершенно отдѣльные перевода.

Въ первой, богослужебной группѣ, содержащей изъ кн. пр. Исаіи около половины всего ея текста, мы встрѣчаемся прежде всего съ характерною внѣшнею особенностію: текстъ ея несравненно пространнѣе текста полныхъ толковыхъ списковъ: нерѣдко взятый отдѣльно стихъ богослужебнаго чтенія превосходитъ вдвое по объему соотвѣтствующій стихъ толковаго текста. Далѣе, здѣсь встрѣчается множество греческихъ непереведенныхъ словъ, изобличающихъ намѣренное или ненамѣренное пристрастіе переводчика къ греческому словоыраженію. Слова: *ангелъ*, *еѳиопъ*, *акрогоний. елий*, *мѵро*, *тѵмпанъ*, *демонъ*, *идолъ* стали для насъ по большей части обычными, такъ какъ съ легкой руки этого перевода они крѣпко и навсегда засѣли въ славянскомъ языкѣ. Слѣдующая отличительная черта—это особенный, укрѣпившійся

также въ славянской письменности, переводъ многихъ характерныхъ словъ и выраженій, какъ θυσιαστήριον *алтарь*, ἔθνος іазыкъ, θυσία *жрьтва*, ἕνεκα *ради*. Всѣ эти особенности принадлежатъ переводчику, насколько можно видѣть, не только умѣло владѣющему обоими языками—славянскимъ и греческимъ, но и дальновидно соображающему о всѣхъ пріемахъ и частностяхъ своего перевода: понятія, намекающія, какъ можно думать, на свѣжее еще въ памяти народной язычество, искусно обозначаются новыми словами и образованіями, иногда даже въ ущербъ желательной чистоты славянскаго языка; понятія тонкія или особенно выразительныя также старательно передаются словами, лишенными жгучей, соблазнительной близости къ до-христіанскому представленію новопросвѣщенныхъ славянъ; слова, относящіяся къ высочайшимъ, священнымъ для христіанъ понятіямъ — Бога, Божественныхъ Лицъ и т. п. отмѣчаются съ особеннымъ вниманіемъ и почтеніемъ. Въ переводчикѣ этомъ,—вѣроятно, грекѣ по происхожденію — вы видите не только хорошаго языковѣда, но и опытнаго богослова. И благодарное потомство вполнѣ оцѣнило заслуги почтеннаго переводчика: начиная съ X в., съ первыхъ дошедшихъ до насъ славянскихъ письменныхъ памятниковъ, его переводческій трудъ усердно воспроизводился всѣми, кто только имѣлъ случай касаться переведенной имъ богослужебной книги, не смотря на то, что постоянно представлялась возможность воспользоваться другимъ переводомъ; даже болѣе: пущенное имъ въ употребленіе характерное слововыраженіе переходитъ въ общее достояніе всей славянской письменности, и такіе, повидимому, странные грецизмы, какъ *елѣй*, *моуро*, *дѣмонъ*, *идолъ*, латинизмъ *алтарь* и т. п. пестрятъ славянскую рѣчь во все время процвѣтанія, замиранія и нынѣшняго окаменѣнія славянской письменности—и это въ то время, когда наряду съ этими чуждыми привносами славянскій языкъ отъ той же древности IX—X в. представляетъ совершенно чистыя ихъ славянскія замѣненія: *масло* вм. *елѣй*, *благовонная мастъ* вм. *моуро*, *кумиръ* вм. *дѣмонъ* и *идолъ*, *трѣбникъ* вм. *алтарь*, *трѣба* вм. *жрьтва* и т. д. Это тѣмъ болѣе странно, что замѣненія эти предлагаются въ болѣе, повидимому, долговѣчной, обстоятельной формѣ — въ формѣ полнаго перевода той же книги съ толкованіемъ. Толковый переводъ почему то оказывается непопулярнымъ.

Впрочемъ, непопулярность его этимъ не ограничивается. Онъ могъ не оказывать вліянія на послѣдующую письменность, не имѣть преемниковъ себѣ въ славянской литературѣ, но самъ могъ пользоваться должнымъ распространеніемъ, какъ это естественно для единственно полнаго, истолкованнаго перевода священной книги. Но и такого распространенія мы не замѣчаемъ. Списки его начинаются только съ XV в. (за исключеніемъ одного XIV в.); ссылки на него въ древней письменности чрезвычайно рѣдки; не только въ богослужебномъ употребленіи, но и въ домашнемъ обиходѣ— для чего предназначался, очевидно, толковый переводъ— всюду стоитъ переводъ паримійный. Чѣмъ объясняется такая его не популярность? Попробуемъ поискать отвѣта на это въ его характерѣ, въ его достоинствахъ. Сравнительно съ богослужебнымъ переводомъ, онъ отличается характерною краткостью, сжатостью текста, что, какъ можно видѣть, зависѣло не столько отъ соображеній переводчика, сколько отъ особенностей оригинала его перевода. Далѣе, что здѣсь особенно важно—въ немъ замѣчается постоянное стремленіе осмысливать по своему греческія и иныя слова, которыя въ богослужебномъ чтеніи оставлены безъ перевода или поставлены въ своеобразной, свойственной этому переводу формѣ: мы уже упоминали: *масло* вм. *елѣй*, *благовонная масть* вм. *моуро*, *трѣбникъ* вм. *алтарь*, *трѣба* вм. *жрътва*, *жрьцъ* вм. *иерѣй*, *кумиръ* вм. *дѣмонъ* и др. Стремленіе къ народности иногда превышало силы переводчика, и онъ давалъ слишкомъ свободныя и иногда прямо невѣрныя значенія словъ: Λίβανος *доубрава* вм. собствен. им. *Ливанъ*, Κάρμηλος *поганьска* вм. собствен. им. *Кармилъ = Хермелъ*, Ὠρίων *кроужилия* — созвѣздіе Оріонъ, δρυμός *поганьска* и пр. Собственныя имена въ названіяхъ мѣстностей принимались у него иногда за названія лицъ (*дѣти Есевоня* вм. *поля Есевоня*); нарѣчія принимались за существительныя (ἔπειτα δὲ за ἔφοδοι — *проходи*); глаголы смѣшивались съ подобозвучными другими глаголами; весь составъ рѣчи наполненъ рѣдкими малоупотребительными словами и оборотами. Въ установкѣ всего библейскаго смысла и въ передачѣ частныхъ выраженій видно, что переводчикъ шелъ ощупью и часто наугадъ. Его не оберегало отъ ошибокъ ни необходимое для такого труда, но недостававшее у переводчика, богословское образованіе, ни нетвердое знакомство съ языкомъ

греческаго оригинала—и это послѣ того, какъ на славянскомъ языкѣ былъ данъ прекрасный образецъ въ смыслѣ точности, ясности и высоты переводѣ въ богослужебномъ изводѣ. Можно думать, что такого характера толковаго перевода было достаточно, чтобы ему не имѣть широкаго распространенія. Всѣ его прямолинейныя *трьбы*, *трьбники*, *жрьци*, *дубравы* и *кумиры* далеко не соотвѣтствовали естественной чуткости новопросвѣщеннаго народа къ оставленнымъ языческимъ понятіямъ, такъ какъ могли еще смущать его немощную совѣсть; всѣ обыденныя, взятыя изъ жизни обозначенія, какъ *масло*—ἔλαιον, *благовонная масть*—μῦρον—не вполнѣ согласовались съ тѣмъ высокимъ смысломъ, который даетъ этимъ понятіямъ христіанская церковь; всѣ порывы его непосредственной искренности въ приближеніи къ своему богословскому пониманію нѣсколько отдаленныхъ отъ него понятій (*поганьска* вм. *Кармилъ*, *дубрава* вм. *Ливанъ* и т. п.) довольно часто грѣшили противъ самыхъ элементарныхъ требованій соотвѣтствія съ истиной... И вотъ, задерживаемыя, можно думать, духовенствомъ отъ обращенія въ народной массѣ, толковые пророчества хранились только у немногихъ, по преимуществу привилегированныхъ лицъ (приписка Упиря въ спискѣ новгородскаго князя отъ 1047 г.) до того времени, когда не только не стало никакой опасности въ ихъ распространеніи, но оказывалась, наоборотъ, настоятельная надобность въ пророческихъ писаніяхъ въ борьбѣ съ еретиками жидовствующими. Отсутствіе Толковыхъ Пророчествъ въ народномъ употребленіи до XIV—XV вв. легко вознаграждалось широкимъ распространіемъ въ домашнемъ обиходѣ и въ кругу церкви богослужебнаго, паримійнаго извода. И это тѣмъ болѣе, что послѣдній изводъ, какъ мы указали, соотвѣтствовалъ всѣмъ высокимъ требованіямъ христіанскаго наученія и—что особенно важно—происхожденіемъ своимъ обязанъ бычъ дорогому для славянскаго чувства первому моменту христіанскаго просвѣщенія, тому незабвенному перу, которое выводило знаменательное *въ началѣ бѣ слово*.

Можно съ увѣренностію думать, что заброшенный и забытый въ наше время Паримійникъ принадлежитъ къ первымъ памятникамъ славянской письменности наравнѣ съ первоначальнымъ переводомъ Евангелія, Апостола и Псалтири. И въ томъ и другомъ — одинаковое слововыраженіе (*елѣй*, *мгро*, *алтарь*, *языкъ и др.*), одинаковъ ос-

новной характеръ перевода въ смыслѣ точности, высоты и осторожности выраженія, даже буквальное сходство въ тѣхъ мѣстахъ, которые допускаютъ такую провѣрку, т. е. въ новозавѣтныхъ ссылкахъ на ветхозавѣтныя пророчества. Это тотъ самый переводъ, который оффиціально разрѣшенъ былъ посланіемъ папы Іоанна VIII къ употребленію при богослуженіи: „нѣтъ ничего несогласнаго съ вѣрою или наукою служить мессы на славянскомъ языкѣ или читать на этомъ языкѣ св. Евангеліе и избранныя мѣста (lectiones) Ветхаго и Новаго Завѣта". Папское посланіе отмѣчено 879 г., и это даетъ основаніе ставить 879 г. конечнымъ предѣломъ, позже котораго не можетъ быть отнесенъ переводъ богослужебныхъ ветхозавѣтныхъ чтеній. Переводчику Толковыхъ Пророчествъ переводъ богослужебный былъ хорошо извѣстенъ: онъ имъ пользовался, хотя съ постоянной провѣркой по греческому тексту, и нерѣдко заимствовалъ свойственныя Паримійнику характерныя слова и выраженія. Относился нетерпимо онъ только къ грецизмамъ и вообще неславянскимъ образованіемъ въ трудѣ своего предшественника, изъ чего, помимо нѣкоторыхъ другихъ соображеній, можно заключать, что въ немъ мы имѣемъ славянина. Переводъ Толковыхъ Пророчествъ извѣстенъ былъ писателямъ времени болгарскаго царя Симеона († 927 г.), — отсюда мы думаемъ, что время появленія этого перевода падаетъ на промежутокъ отъ 879—927 г., и по всей вѣроятности, относится къ золотому вѣку славянской письменности—ко времени царя Симеона (888—927), когда было переведено множество святоотеческихъ сочиненій

Въ такомъ видѣ представляются изначальные славянскіе переводы книги пр. Исаіи. [1]) Мы опускаемъ дальнѣйшую ихъ судьбу и историческія измѣненія, опускаемъ вполнѣ естественные и возможные выводы изъ всего этого по многимъ вопросамъ начальнаго славянскаго просвѣщенія и письменности, укажемъ только, насколько наши наблюденія не соотвѣтствуютъ и—думаемъ—исправляютъ тѣ историческія предубѣжденія, о которыхъ мы говорили выше. Противъ предубѣжденія 1): *не всѣ* уставныя книги В. З. переведены

---

[1]) Объ анологичныхъ переводахъ Псалтири, Евангелія и Апостола ср. *Ягичъ*, Приложеніе къ отчету о присужденіи ломоносовской преміи въ 1883 г. (статьи 2 и 3). Сборникъ А. Н. т. 33, 1885.

были одновременно однимъ и тѣмъ же лицемъ: книга пр. Исаіи въ первоначальномъ переводѣ существуетъ только не болѣе какъ въ предѣлахъ половины всего ея объема—именно въ предѣлахъ богослужебныхъ чтеній изъ этой книги; другія книги, читавшіяся въ церкви не столь часто, какъ книга Исаіи, были переведены несомнѣнно еще въ болѣе малыхъ размѣрахъ (или и совсѣмъ не переведены); противъ 2): древній переводъ не во всѣхъ спискахъ одинаковъ, такъ какъ въ той же древности существовалъ не одинъ переводъ: въ концѣ IX или въ началѣ X в. кн. пр. Исаіи переведена была второй разъ,—вслѣдствіе ли недовольства прежнимъ переводомъ или вслѣдствіе естественнаго желанія имѣть всю книгу въ полномъ переводѣ, примѣнительно къ потребностямъ домашняго обихода, съ толкованіями; противъ 3): первоначальный переводъ первоапостоловъ не затерялся гдѣ нибудь въ Моравіи или Панноніи, тѣмъ болѣе не исчезъ съ отсылкою экземпляра полной Библіи къ Константину Острожскому: имъ пользовались въ своихъ писаніяхъ славянскіе писатели и проповѣдники, начиная со времени Меѳодія, съ послѣдней четверти IX в., и при томъ онъ поставленъ былъ въ исключительно благопріятныя условія въ смыслѣ общей сохранности, вслѣдствіе своего богослужебно-церковнаго назначенія.

Каково же отношеніе славянскаго перевода къ греческому оригиналу, какова его смысловая значимость? Это заставляетъ насъ обратиться къ уясненію и установкѣ греческаго текста LXX, послужившаго оригиналомъ для славянскаго перевода. Повторяемъ: вопросъ о греческомъ текстѣ напрашивается на изслѣдованіе занимающемуся славянскимъ переводомъ только въ силу отсутствія какого бы то ни было рѣшенія въ спеціальной экзегетической литературѣ и въ виду крайней необходимости его для правильнаго освѣщенія славянскихъ переводовъ. Потребность его очевидна: разъ будетъ точно извѣстенъ оригиналъ, возможны самыя вѣрныя заключенія о настоящемъ видѣ и характерѣ сдѣланнаго съ него перевода: что было переведено славянскими переводчиками, насколько и какъ выдерживаетъ славянскій языкъ сравненіе съ греческимъ, насколько высоко стоитъ пониманіе переводчика, какъ глубоко вдумывался онъ въ сущность своего перевода, каково значеніе этого перевода въ библейско-экзегетическомъ смыслѣ. Позднѣйшія исправленія при такихъ условіяхъ не могутъ быть приняты за руку первоначаль-

ныхъ переводчиковъ, и весь текстъ съ словарной и формальной стороны можетъ быть закрѣпленъ за намѣтившимися переводчиками, безъ всякаго колебанія. И тѣмъ болѣе необходимо изслѣдованіе греческаго текста, что оригиналъ нашего перевода вовсе нельзя считать твердо опредѣленной и неизмѣнной величиной. Разнообразія въ немъ—разумѣется, не съ существенной смысловой стороны—несравненно больше, чѣмъ въ нашихъ славянскихъ редакціяхъ и спискахъ. Достаточно указать, что для книги прор. Исаіи въ 119 дошедшихъ до насъ и по большей части несогласныхъ между собою спискахъ заключается самое меньшее около 5000 разночтеній, то незначительныхъ, то болѣе или менѣе важныхъ, иногда въ предѣлахъ прибавленія или опущенія стиха или полустиха. Все это, разумѣется, не даетъ возможности легко успокоиться при работѣ по тексту LXX на какомъ нибудь спискѣ или изданіи. Текста LXX въ чистомъ видѣ нѣтъ, и, вмѣсто него, мы имѣемъ въ 119 спискахъ массу его историческихъ разновидностей.

Но, положимъ, изъ этихъ разновидностей мы случайно можемъ напасть на такую, которая всецѣло совпадетъ съ нашимъ славянскимъ переводомъ. Является вопросъ, откуда взялась такая разновидность и каково ея значеніе. Въ нашей работѣ такъ это и было. Установивши на основаніи языка и другихъ данныхъ двѣ древнѣйшихъ славянскихъ редакціи—паримійную и толковую, мы тщетно пытались опереть ихъ на доступныя намъ изданія текста LXX: ни одно изъ нихъ не подходило къ нашему переводу. И только та простая случайность, что первоначальный переводъ нашъ представлялъ богослужебную книгу, помогла намъ поиски за оригиналомъ ограничить греческими рукописями подобнаго же рода. Въ спб. публичной библіотекѣ оказалось два подходящихъ списка Προφητολόγιον'а въ собраніи покойнаго еп. Порфирія (изъ іерусалимской библ.) Но здѣсь оказалась трудность другаго рода: богослужебный текстъ въ Προφητολόγιον'ѣ въ каждомъ почти стихѣ представлялъ дополненія и дополненія къ печатному изд. полныхъ списковъ. Откуда взялись эти дополненія, и гдѣ истинный видъ LXX—въ печатныхъ ли изданіяхъ или въ болѣе пространныхъ богослужебныхъ спискахъ? Эти вопросы неминуемо должны были увлечь насъ, тѣмъ болѣе, что съ разрѣшеніемъ ихъ уяснялось представленіе о значимости нашего славянскаго перво-

начальнаго перевода: является ли онъ отраженіемъ текста LXX въ чистомъ видѣ или только въ видѣ какой либо его исторической разновидности.

По совѣту и указаніямъ достоуважаемаго проф. В. В. Болотова, мы обратились къ изученію этой области, которая раньше не входила въ планъ нашей работы. Оказалось, что съ семидесятыхъ годовъ дѣло изученія и объясненія разновидностей текста LXX нашло себѣ представителя въ лицѣ германскаго профессора де-Лагарда. Де-Лагардъ ясно и настойчиво высказывалъ ту мысль, что настоящій видъ Св. Писанія далеко не вполнѣ содержится въ доступномъ намъ еврейскомъ масоретскомъ текстѣ: теперешній видъ масоретскій текстъ имѣетъ не далѣе, какъ со второй половины II в. по Р. Х.,—въ первой половинѣ II в. онъ представляетъ уже нѣкоторыя особенности отъ нынѣшняго вида, что же касается болѣе отдаленнаго времени, то судить о немъ по недостатку какихъ-нибудь свѣдѣній мы совсѣмъ не можемъ. Въ распоряженіи изслѣдователей остается не малое число древнихъ переводовъ съ еврейскаго, и они то могутъ быть привлечены для возстановленія утраченной истины. Древнѣйшимъ изъ переводовъ является греческій текстъ LXX, восходящій за 2 слишкомъ вѣка до Р. Х., слѣдовательно, на 3—4 в. упреждающій дошедшій до насъ текстъ масоретскій. Отсюда ясно высокое первостепенное значеніе текста LXX, но какъ же быть съ тѣми разночтеніями, которыя предстали предъ де-Лагардомъ въ тѣхъ 400—500 рукописяхъ В. З., въ которыхъ покоится переводъ александрійцевъ? Де-Лагардъ вышелъ изъ затрудненія, предложивъ научный пріемъ дѣленія всѣхъ рукописей по одному строго обоснованному методу ихъ историческаго происхожденія.

Точкою отправленія послужили для него слова Іеронима которыми указывалось, что въ его время, въ IV—V в., священный текстъ LXX читался въ восточной церкви въ трехъ изводахъ: отъ Антіохіи до Константинополя въ изводѣ Лукіана, въ Александріи и Египтѣ въ изводѣ Исихія, въ церквахъ палестинскихъ въ изводѣ Евсевія и Памфила. Если бы опредѣлить намѣтившіеся здѣсь изводы IV в., заключалъ де-Лагардъ, то многочисленныя разновидности списковъ получили бы должное освѣщеніе. Наиболѣе надежнымъ средствомъ возстановленія этихъ изводовъ казалось де-Лагарду сопоставленіе дошедшихъ до насъ списковъ съ писаніями

оо. и толкователей текста соотвѣтствующихъ провинцій. Писанія эти,—естественно было думать,—наилучшимъ образомъ могли воспроизводить священныя чтенія, извѣстныя въ ихъ церквахъ. Были намѣчены для антіохійско-константинопольскаго патріархатовъ писанія св. Іоанна Златоуста и блажен. Θеодорита, для александрійскаго—св. Кирилла Александрійскаго и переводъ коптскій, для палестинскаго—Евсевій кесарійскій и латинскій переводъ LXX въ толкованіяхъ Іеронима. Для себя лично де-Лагардъ призналъ доступною только редакцію Лукіана, и на основаніи чтеній св. текста въ твореніяхъ Златоуста, показаній готскаго перевода Ульфилы явившагося въ IV в. въ предѣлахъ константинопольскаго патріархата и нѣкоторыхъ списковъ несомнѣнно антіохійскаго происхожденія, онъ возстановилъ эту рецензію для книгъ моисеевыхъ и историческихъ и издалъ подъ заглавіемъ Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior graece, Gottingae 1883. То ли, что рука Лукіана выдавалась въ этихъ книгахъ не особенно ярко, или по какимъ либо другимъ основаніямъ, де-Лагардъ не нашелъ нужнымъ сказать что либо о методѣ, источникахъ и условіяхъ происхожденія работы Лукіана, и на pars prior закончилъ свою дѣятельность по возстановленію редакцій. Но для славянскихъ ученыхъ онъ оставилъ весьма важную и плодотворную задачу: онъ высказалъ воззрѣніе, что славянскій переводъ долженъ подтверждать правильность его метода, долженъ слѣдовать лукіановской рецензіи. „Если бы я располагалъ достаточнымъ временемъ и надлежащими списками“,—писалъ онъ въ pars prior,—„то непремѣнно занялся бы изслѣдованіемъ древнѣйшаго славянскаго перевода В. З., потому что славянскій переводъ,—если всѣ мои предположенія не ошибочны—долженъ слѣдовать лукіановской, а не иной, какой либо рецензіи“.

У насъ въ рукахъ такимъ образомъ оказался необходимый ключъ къ разгадкѣ своеобразнаго текста Προφητολόγιον'а. Всѣ многочисленныя, смущавшія насъ въ славянскомъ первоначальномъ переводѣ и его оригиналѣ прибавленія могли быть — согласно съ заключеніемъ де-Лагарда—дѣломъ Лукіана. И сопоставленіе съ чтеніями Златоуста блистательно подтвердило это предположеніе. Даже болѣе: оно дало основаніе думать, что съ IV в., со времени Златоуста, до 2-ой половины IX в., когда былъ сдѣланъ славянскій переводъ,

въ патріархіи константинопольской лукіановскій текстъ сохранился безъ существенной перемѣны. Далѣе, изъ наблюденія надъ однимъ государственнымъ документомъ VIII в. оказалось, что и гражданская власть византійской Имперіи пользовалась въ это время не инымъ какимъ либо, а тѣмъ же принятымъ церковію лукіановскимъ изводомъ. Въ восточныхъ библіотекахъ Аѳона, Іерусалима, Каира и др. сохранилось до нашего времени около пяти десятковъ богослужебныхъ профитологіевъ IX—XIV вв. Всѣ они лукіановскаго типа. Есть основаніе полагать, что этотъ, единственно сохранившійся до насъ, видъ профитологія употреблялся въ IX—XIV вв. и въ другихъ патріархатахъ—іерусалимскомъ и, вѣроятно, александрійскомъ подъ вліяніемъ, какъ можно думать, неблагопріятныхъ условій для сохраненія и развитія мѣстныхъ типовъ и подъ постояннымъ давленіемъ объединяющей силы того времени—царствующаго Константинополя. Къ сожалѣнію, по недостатку данныхъ, нѣтъ возможности опредѣлить, когда до IX в. мѣстные изводы въ іерусалимскомъ и александрійскомъ патріархатахъ были вытѣснены константинопольскимъ.

Оставалось разобрать, что собственно сдѣлалъ Лукіанъ въ своемъ изводѣ, къ чему онъ стремился, и какими располагалъ средствами для своей работы. Съ профитологіями оказались согласными около десятка списковъ, гдѣ лукіановскій изводъ представлялся не въ выборкахъ, а на протяженіи цѣлой книги. Послѣдовательное сличеніе этихъ списковъ—слово за словомъ и стихъ за стихомъ — со всѣми другими доступными намъ списками и иноязычными переводами показало, что Лукіаномъ произведено въ сравненіи съ общепринятымъ текстомъ (основнымъ текстомъ изд. Парсонза, т. е. чтеніемъ сикстинскаго изд. ватиканскаго кодекса), около 1700 измѣненій. Наиболѣе характерными изъ этихъ измѣненій, оказались, какъ мы говорили, прибавленія къ тексту, часто удвоеніе и утроеніе библейскихъ выраженій. Прибавленія объясняются, какъ можно думать, тѣмъ, что Лукіанъ сопоставлялъ неточный и далеко неисправный, по общему признанію, переводъ LXX на кн. пр. Исаіи съ еврейской истиной и то, что, по его мнѣнію, сильно расходилось въ текстѣ LXX отъ еврейскаго, онъ вписывалъ съ особою отмѣткою въ текстѣ LXX, не уничтожая неточнаго прежняго текста. Для сопоставленій съ еврейскимъ чтеніемъ, свѣдущій и осто-

рожный ревнитель библейской истины — Лукіанъ — руководился экзаплическими оригеновскими чтеніями — греческимъ переводомъ еврейскаго текста Акилы, Симмаха и Θеодотіона, чтеніями, повидимому, сирской пешито, или близкими къ этому тексту, чтеніями греческихъ списковъ и, между прочимъ, несомнѣнно сходныхъ съ оригиналомъ перевода Vetus latina, наконецъ, непосредственно масоретскимъ текстомъ. Въ знакомствѣ Лукіана съ еврейскимъ языкомъ мы убѣдились только недавно и главнымъ образомъ потому, что въ тѣхъ повторительныхъ чтеніяхъ, которыя не имѣютъ объясненія изъ доступныхъ намъ экзаплическихъ источниковъ, Лукіанъ стоитъ совершенно одиноко, тогда какъ другія его повторенія экзаплическаго происхожденія раздѣляются, напр., третьею намѣчающеюся экзаплическою, повидимому, палестинскою рецензіею LXX.

Такимъ путемъ былъ опредѣленъ и подробно возстановленъ на протяженіи всѣхъ 66 главъ кн. пр. Исаіи текстъ одного изъ трехъ свидѣтелей перевода LXX IV в.—Лукіана. Славянскому же переводу второй толковой редакціи суждено было навести насъ на отъисканіе, уясненіе и возстановленіе другого извода LXX IV в. — исихіевскаго.

Внѣшнихъ характерныхъ признаковъ согласія толковыхъ пророчествъ съ какими нибудь греческими списками сразу не оказалось, и потому явилась надобность выискивать подобное сходство наблюденіемъ надъ формами собственныхъ именъ въ нашемъ переводѣ и затѣмъ особенно типичныхъ мѣстъ, которыя выдѣляли бы рядъ чтеній толковаго перевода и его оригинала изъ ряда другихъ. По собственнымъ именамъ и отдѣльнымъ выраженіямъ толковый переводъ совпалъ съ рядомъ 8 болѣе или менѣе полныхъ списковъ (MNOTΦUεI) Что такое представляютъ изъ себя эти списки? Прежде всего бросается въ глаза послѣдовательное укороченіе, урѣзываніе библейскаго текста не только въ сравненіи съ распространеннымъ изводомъ Лукіана, но даже отчасти и съ общепринятымъ текстомъ сикстинскаго изданія. Видно, что здѣсь идетъ опредѣленная рука съ ясно намѣченными задачами. Начинается сопоставленіе съ св. Кирилломъ Александрійскимъ — совпаденіе полное: и у этого св. отца священный текстъ представляетъ замѣчательную краткость. Является немаловажное основаніе предполагать, что мы очутились въ области александрійскаго-исихіевскаго извода.

Двѣ доступныя намъ въ спеціальной литературѣ попытки къ возстановленію исихіевской работы—для кн. пр. Iезекіиля (Корнилль) и для евангелія Марка (Буссе) — немного выходятъ за предѣлы осторожнаго „кажется“ и оставляютъ полнѣйшій просторъ для убѣжденія въ истинности сдѣланнаго предложенія, для отысканія метода, задачъ и бывшихъ у редактора источниковъ намѣчающагося исихіевскаго извода. Прежде всего надлежитъ убѣдиться, что здѣсь, дѣйствительно, рецензія александрійская III — IV в., а не какая-либо ея позднѣйшая разновидность. И два обстоятельства даютъ полную возможность увѣриться въ несомнѣнности сдѣланнаго предположенія. Въ III в. сдѣланъ былъ съ греческаго текста коптскій переводъ, и по всѣмъ основаніямъ, съ того вида текста, который былъ господствующимъ въ церкви александрійской. Если исихіевскій текстъ теперь намѣченъ правильно, коптскій переводъ долженъ представить съ нимъ совпаденіе, хотя въ самомъ существенномъ. Производится провѣрка—и коптскій переводъ всецѣло погружается въ намѣченное исихіевское русло греческихъ чтеній. Далѣе, блаж. Iеронимъ въ одномъ изъ своихъ неблагосклонныхъ, но многополезныхъ для исторіи замѣчаній, по поводу священнаго текста восточной церкви, говоритъ, что александрійскій церковный текстъ въ 58₁₁ кн. Исаіи имѣетъ прибавку, неизвѣстную другимъ изводамъ. Въ намѣтившемся исихіевскомъ текстѣ указанная прибавка, — и нужно сказать, неосновательная и непровѣренная глосса изъ 66₁₄ той же кн. Исаіи — дѣйствительно существуетъ. Принадлежность укороченнаго текста рукѣ египетскаго редактора Исихія не подлежала никакому сомнѣнію.

Каковъ же внутренній характеръ исихіевскаго извода? Чѣмъ объясняется его существенная особенность — послѣдовательная краткость? Историческихъ источниковъ объ изводѣ и даже о самой личности Исихія — нѣтъ никакихъ. Остается опять тотъ же путь—послѣдовательная провѣрка его работы—слово за словомъ и стихъ за стихомъ — со всѣми другими, доступными намъ источниками текста LXX. Этотъ нѣмой, но безпристрастный свидѣтель показываетъ, что въ лицѣ Исихія мы имѣемъ не многосвѣдущаго ученаго, не любознательнаго изслѣдователя библейской истины по ея многочисленнымъ источникамъ, какъ Лукіанъ, а только преданнаго ревнителя мѣстныхъ александрійскихъ преданій, стара-

тельно оберегавшаго свое исконное наслѣдіе отъ всякихъ сторонних привносовъ, въ нѣкоторомъ родѣ александрійскаго старообрядца III—IV в., со всѣми его неосмысленными и паче мѣры развитыми пристрастіями къ буквѣ дорогой и непреложной для него истины. Пуще огня боится онъ тѣхъ научныхъ привносовъ и сопоставленій, въ текстѣ, которыя сдѣлалъ нѣсколько ранѣе его соотечественникъ Оригенъ въ своихъ знаменитыхъ экзаплахъ. Ревнитель родной старины согласенъ скорѣе оставить безъ провѣрки или вымарать несовсѣмъ объяснимый для него текстъ въ его старообрядческихъ спискахъ, чѣмъ внести въ свой кодексъ богопротивное новшество еретика Оригена. Онъ впишетъ въ текстъ явную несообразность, лишь бы подтверждалась она дорогими ему, завѣтными отцовскими хартіями. Ему ничего не стоитъ поставить въ текстъ простую случайную сноску съ поля изъ той же библейской книги или даже внести въ кн. пр. Исаіи стихъ изъ посл. къ Римлянамъ, если это такъ стояло въ старинныхъ мембранахъ. Пусть другіе списки, вмѣстѣ съ произведеніями пера Оригена, очищаютъ и подновляютъ священный языкъ перевода александрійцевъ, — Исихій удержитъ древнее написаніе, будетъ вѣренъ и въ грамматическихъ мелочахъ завѣту старины и — что́ онъ всегда помнитъ и цѣнитъ — примѣру евангелистовъ и апостоловъ, читавшихъ священный текстъ въ такомъ же, какъ и у него, древне-отеческомъ видѣ. Таковъ Исихій.

Простое, непритязательное перо скромнаго александрійца сохранило памяти потомства незамѣнимые для священнаго текста историческіе матеріалы. Великій, авторитетный, обаятельный, повидимому, по своей всесторонности трудъ знаменитаго Оригена (мы разумѣемъ экзаплы) способенъ былъ увлечь, и, дѣйствительно, увлекъ за собою большую часть тогдашняго христіанскаго міра: къ нему приспособлялся и съ нимъ совѣщался, какъ мы видѣли, многообъемлющій Лукіанъ въ Антіохіи; его безъ особенной обработки приспособили къ обычному церковному обиходу Евсевій и Памфилъ въ Іерусалимѣ и Палестинѣ. Представься для него возможность укрѣпиться въ церквахъ Египта, и всякая надежда на сохраненіе традиціонной александрійской струйки перевода семидесяти была бы потеряна. По счастію, недоброжелательство и открытая непріязнь къ Оригену со стороны соотечественниковъ удалила его, вмѣстѣ съ его многоцѣн-

нымъ, но опаснымъ трудомъ, вдаль отъ отечества; тоже можетъ быть, недоброжелательство побудило вѣрнаго сына александрійской старины — Исихія взять въ руки каламъ и передать своимъ соотечественникамъ и потомству отеческіе кодексы, можетъ быть, отвергнутые или, во всякомъ случаѣ, не пущенные въ оборотъ Оригеномъ, — и вотъ мы имѣемъ драгоцѣннѣйшее наслѣдіе древней церкви — чтеніе Св. Писанія въ предѣлахъ Египта въ III в. — и даже, можно думать, значительно раньше — во времена евангельскія: разверните евангельскій и апостольскій текстъ, и тамъ вы увидите ветхозавѣтныя чтенія въ томъ же видѣ — за исключеніемъ мелочныхъ историческихъ наслоеній, — въ какомъ они извѣстны труду Исихія.

Какъ долго сохранялъ исихіевскій изводъ богослужебное значеніе въ церквахъ Египта, можно указать только въ самыхъ приблизительныхъ очертаніяхъ, по отсутствію какихънибудь положительныхъ данныхъ. Въ единственной въ настоящее время въ александрійской патріархіи—каирской патріаршей библіотекѣ, лѣтомъ 1895 г., среди живописной, безпорядочной груды не раннихъ греческихъ рукописей, намъ удалось найти только одинъ профитологій X в., но это былъ случайно заброшенный сюда самый обыкновенный лукіановскій кодексъ константинопольскаго происхожденія, съ отмѣткою о его пребываніи въ какія то времена въ Испаніи и на Аѳонѣ. О церковно-богослужебныхъ спискахъ египетскаго извода ни въ Египтѣ, ни въ другихъ древнехранилищахъ востока нѣтъ ни малѣйшаго помина, и отысканіе этого типа (хотя бы въ коптскомъ переводѣ) можно было бы считать крайне любопытной задачей. Полные списки этого рода въ количествѣ 9 изнѣстны отъ VI — XIV вв., при чемъ интересно, что въ 2-хъ спискахъ, не ранѣе XII—XIII вв. надъ исихіевскими чтеніями, а иногда по выскобленному мѣсту, надписаны чтенія лукіановскія. Очевидно, царствующій Константинополь подводилъ упорные провинціализмы къ одному знаменателю, но, когда удалось ему совершенно подавить мѣстныя египетскія преданія въ области священнаго текста, сказать невозможно. Въ намѣчающемся нѣсколько составѣ древней патріаршей александрійской библіотеки отъ XI в. (1098 г.) хранился до нач. XVII в. не исихіевскій (и скорѣе лукіановскій) знаменитый кодексъ александрійскій; около 1283 г. александрійскій патріархъ Іоакимъ имѣлъ въ

рукахъ и отмѣтилъ своею подписью кодексъ θ—91, повидимому, совершенно палестинскій. Что непремѣнно были тамъ ок. XI—XIII вв. кодексы исихіевскаго извода можно заключать изъ достаточнаго количества ихъ отъ этого времени въ другихъ библіотекахъ. Можно полагать, что до IX в. богослужебный и до XIII—XIV вв. общеупотребительный, не церковный видъ египетскаго чтенія еще не былъ вытѣсненъ окончательно, еще продолжалъ бороться съ константинопольскимъ натискомъ. Болѣе или менѣе удачно отсрочивалось его окончательное поглощеніе, намъ кажется, благодаря одному счастливому обстоятельству,—благодаря тому, что съ чтеніемъ этого извода были неразрывно связаны высоко цѣнимыя въ свое время толкованія Св. Писанія св. Кирилла Александрійскаго. Одинъ изъ составителей отеческихъ катенъ на кн. пр. Исаіи X в. въ своемъ предисловіи выясняетъ характерный взглядъ своего времени на Кирилла Александрійскаго. Онъ указываетъ о себѣ, что въ трудѣ своемъ онъ пользовался толкованіями еретиковъ,—къ которымъ причисляетъ Оригена, Евсевія Кесарійскаго, Θеодора Ираклійскаго, Евсевія Емесскаго, Аполлинарія и Θеодорита Киррскаго,—и слѣдовалъ въ этомъ случаѣ не по чему либо иному, какъ по словамъ знаменитаго столпа православія Кирилла Александрійскаго—что не все, вышедшее изъ подъ пера еретиковъ, одинаково заслуживаетъ полнаго отрицанія. Не высоко цѣнитъ этотъ толкователь (Друнгарій) и толкованія Василія Великаго и рѣшительное предпочтеніе отдаетъ изъ всѣхъ св. отеческихъ толкованій св. Кириллу Александрійскому. Изъ различныхъ текстовъ Св. Писанія въ свято-отеческихъ толкованіяхъ,—на что Друнгарій обращаетъ свое вниманіе — онъ также отдаетъ естественное предпочтеніе чтенію, освященному употребленіемъ у св. Кирилла. Едва ли особенно ошибочно думать, что, благодаря такому сочувственному отношенію составителей катенъ къ имени Кирилла Александрійскаго, александрійскія чтенія Св. Писанія могли переписываться и находить себѣ въ домашнемъ обиходѣ—и въ особенности въ истолковательной формѣ—приверженцевъ въ предѣлахъ распространившагося уже вліянія константинопольскаго текста въ то время, когда въ церковномъ употребленіи египетскія чтенія уже не были слышны. Отсюда и естественная борьба съ этими чтеніями у строгихъ ревнителей общепризнаннаго церковнаго чтенія, проявившаяся въ исправленіи

египетскаго текста въ нѣкоторыхъ спискахъ XII—XIII вв. на господствующій константинопольскій, отсюда и возможность проникновенія его къ болгарамъ времени болгарскаго царя Симеона въ концѣ IX и началѣ X в., гдѣ онъ и былъ переведенъ для надобностей домашняго истолковательнаго чтенія.

Въ такомъ видѣ, съ такими историческими чертами опредѣлились для насъ затронутыя по поводу славянскаго перевода кн. Исаіи греческія редакціи текста LXX—лукіановская и исихіевская. Въ нашу задачу не входило уясненіе текста LXX въ его третьей намѣтившейся редакціи палестинской, такъ какъ въ славянскомъ переводѣ она ничѣмъ не отразилась. Тѣмъ не менѣе въ видахъ уясненія работъ Лукіана и Исихія, для полноты, какъ говорятъ, исторической картины, редакція эта была подвергнута нѣкоторому разсмотрѣнію, и общее впечатлѣніе отъ нея можетъ быть представлено въ такомъ видѣ. Она не испытала на себѣ ни того обилія и той полноты научныхъ матеріаловъ, изъ которыхъ сложилась редакція Лукіана, ни того суроваго пристрастія къ исконнымъ мѣстнымъ преданіямъ относительно священнаго текста, какъ это было у Исихія; она сложилась изъ египетской основы, и не терпимыхъ въ Египтѣ, но высоко цѣнимыхъ въ Палесвинѣ, экзаплъ Оригена; она, по нашему мнѣнію, является приспособленіемъ громоздкихъ, тяжеловѣсныхъ ученыхъ колоннъ св. текста въ трудѣ Оригена къ удобочитаемому, удобовразумительному виду, необходимому для церковныхъ чтеній. По пользованію однимъ изъ тѣхъ источниковъ, которые вошли въ составъ работы Лукіана (экзаплы), изводъ этотъ сходенъ съ изводомъ Лукіана, по одинаковой связи съ основнымъ текстомъ исихіевскаго вида, изводъ этотъ сходенъ съ работой Исихія. Отсюда естественное въ немъ отсутствіе цѣльности, опредѣленности, одного ярко намѣченнаго и выдержаннаго метода, что, повидимому, отражается и на неустойчивости его историческихъ именованій: „обработка Евсевія и Памфила“, „изводъ оригеновскій“, „палестинскій“, „экзаплическій“. Какъ нецѣльный, смѣшанный, изводъ этотъ, намъ кажется, представляетъ менѣе цѣнности и въ качествѣ свидѣтеля текста LXX IV в., въ сравненіи съ двумя другими—лукіановскимъ и исихіевскимъ.

Таковы оригиналы нашихъ двухъ древнѣйшихъ редакцій славянскаго перевода кн. пр. Исаіи, таково ихъ историческое

положеніе. Какъ видно изъ краткаго очерка происхожденія и исторіи этихъ оригиналовъ, они, вмѣстѣ съ нашими славянскими переводами, не могутъ считаться по буквѣ вѣрнымъ воспроизведеніемъ греческаго текста LXX, а только двухъ его историческихъ разновидностей, существенно несходныхъ между собою, какъ несходны понятія распространеннаго и краткаго, какъ несходны изводы, имѣющіе на небольшомъ сравнительно пространствѣ пророческой книги въ общей сложности болѣе 2000 различій. [1]).

Дѣло идеальной науки—возстановить посредствомъ сопоставленія намѣчающихся историческихъ разновидностей текста LXX IV в. скрытый подъ ними настоящій переводъ александрійцевъ. Задача изслѣдователя славянскихъ переводовъ свящ. Писанія, которые погружаются въ русла разновидностей LXX,—заняться опредѣленіемъ этихъ разновидностей, необходимыхъ посылокъ для дальнѣйшаго заключенія идеальной науки, а также, покамѣстъ, для практическаго осмысленія библейской значимости употребительнаго у насъ вида славянскаго перевода.

Насколько выполнена эта задача въ скромномъ нашемъ изслѣдованіи „о древне-славянскомъ переводѣ кн. пр. Исаіи“,—насколько вѣрно опредѣлены славянскіе переводы и ихъ оригиналы, судить предоставляется нашимъ ученымъ цѣнителямъ и вниманію высокопочтеннаго собранія.

Въ заключеніе считаемъ пріятнымъ долгомъ засвидѣтельствовать нашу глубокую благодарность за обязательное содѣйствіе въ нашей работѣ нашимъ достоуважаемымъ ученымъ руководителемъ: проф. В. И. Ламанскому, предложившему намъ для работы въ 1892 г. вопросъ о древне-славянскомъ текстѣ пророковъ и давшему много полезныхъ совѣтовъ по обслѣдованію славянскаго текста, проф. Ѳ. Г. Елеонскому за разныя цѣнныя указанія и В. В. Болотову, направившему насъ на обслѣдованіе греческаго текста книги пр. Исаіи и съ истинно научнымъ вниманіемъ слѣдившему за нашей работой.

И. Евсѣевъ.

---

[1]) Лукіановскихъ особенностей по нашему счету 1648 исихіевскихъ—738.

ОТВѢТЪ АНГЛІИ РИМУ

по вопросу объ англиканскомъ священствѣ.

Помѣщаемый нами ниже документъ имѣетъ болѣе, чѣмъ временный интересъ. Этотъ документъ составляетъ оффиціальное, такъ сказать, исповѣданіе англиканской церкви по жгучему для нея вопросу о законности ея священства. Вопросъ этотъ всякій разъ возникалъ и обострялся, когда подъ вліяніемъ историческихъ движеній поднимался вопросъ о взаимообщеніи независимыхъ церквей между собою, и онъ получилъ особенное значеніе въ наше время, когда подъ вліяніемъ старокатолическаго движенія съ особенною силою проявилось въ христіанскомъ мірѣ стремленіе къ взаимообщенію и единенію. Англиканская церковь, какъ одна изъ самыхъ сильныхъ независимыхъ церквей на западѣ, естественно должна была получить важное значеніе въ этомъ движеніи, и дѣйствительно она составляла и составляетъ существенный факторъ въ немъ. А при этомъ естественно возникаетъ вопросъ и о ея догматическомъ и каноническомъ положеніи, и ея каноническое положеніе, въ силу большей осязательности этой стороны, выдвинулось даже на первый планъ, что и нашло себѣ выраженіе въ извѣстной папской буллѣ, трактующей объ англиканскомъ священствѣ. Въ этой буллѣ папа Левъ XIII, вопреки своей обычной примирительности, подъ вліяніемъ одной ватиканской партіи, подвергъ законность англиканскаго посвященія полному и рѣшительному отрицанію, объявивъ его „ничтожнымъ и недѣйствительнымъ“ [1]). Такое рѣшеніе Рима естественно глубоко оскор-

---

[1]) Omninoque nullas. См. Apostolicae curae, p. 46 (London, Burns 1896).

било церковнонаціональное чувство англиканъ, давно привыкшихъ считать свою церковь вѣтвью вселенской церкви съ принадлежащими ей правами и преимуществами, и потому они въ лицѣ своихъ примасовъ дали обстоятельный отвѣтъ на эту буллу,—отвѣтъ, имѣющій характеръ историкоканонической и литургической апологіи англиканскаго священства. Этотъ отвѣтъ имѣетъ для насъ тѣмъ большій интересъ, что въ ней англиканскіе примасы аппелируютъ ко всѣмъ епископамъ вселенской церкви и особенно къ епископамъ православной и въ частности русской церкви, которымъ и разосланъ былъ этотъ документъ при слѣдующемъ знаменательномъ посланіи:

„Ваше Высокопреосвященство,

Милостивый Архипастырь и Отецъ!

Съ братскою любовію и искреннимъ почтеніемъ имѣемъ честь представить Вашему Высокопреосвященству приложенное при семъ наше окружное посланіе, содержащее въ себѣ изъясненіе ученія англиканской церкви о нѣкоторыхъ предметахъ вѣры и изложенное нами для разсмотрѣнія въ духѣ христіанскаго братолюбія всѣми епископами святой каѳолической церкви.

Съ братскою любовію и молитвою о благосостояніи ввѣренной Вамъ паствы Христовой, имѣемъ честь быть

Вашего Высокопреосвященства

преданнѣйшими слугами и братьями о Господѣ

Фредерикъ, Архіепископъ Кентерберійскій, Примасъ всей Англіи и Митрополитъ.

Вильгельмъ, Архіепископъ Іоркскій, Примасъ Англіи и Митрополитъ.

Лондонъ, Ламбетскій дворецъ; въ день (N. S.) Благовѣщенія Пресвятой Богородицы и Приснодѣвы Маріи; въ годъ нашего спасенія 1897“.

Посланіе это, отличающееся духомъ братскаго расположенія, само по себѣ съ наилучшей стороны свидѣтельствуетъ о настроеніи англиканской іерархіи въ отношеніи къ православной церкви, которая, какъ справедливо предполагаютъ англиканскіе архіепископы, можетъ быть наилучшей и справедливѣйшей посредницей въ рѣшеніи вопроса объ англиканскомъ священствѣ, такъ какъ она, согласно со свойствен-

нымъ ей духомъ правды и безпристрастія, никогда не высказывалась отрицательно касательно англиканскаго священства, вопросъ о которомъ, исторически запутанный, требуетъ тщательнаго изслѣдованія и обсужденія. Предлагаемый документъ и представляетъ важный матеріалъ для этого обсужденія, сознаніемъ чего мы и руководились, помѣщая его въ переводѣ на русскій языкъ. Документъ въ значительной степени имѣетъ полемическій характеръ; но въ немъ много и такихъ данныхъ, которыя достаточно характеризуютъ господствующій въ настоящее время въ англиканской церкви взглядъ на сущность священства, ознакомленіе съ каковымъ взглядомъ несомнѣнно послужитъ важнымъ факторомъ и вообще въ установленіи нашихъ отношеній къ вліятельной западной церкви, не разъ заявлявшей самыя искреннія симпатіи къ православному востоку.

Но вотъ и самый документъ [1]).

Отвѣтъ на апостолическое посланіе папы Льва XIII объ англиканскомъ посвященіи.

Da pacem, Domine, in diebus nostris!

Всѣмъ епископамъ каѳолической церкви архіепископы Англіи привѣтствіе!

I. По должности нашей часто случается, что, когда мы хотѣли бы писать объ общемъ спасеніи, возникаютъ обстоятельства, требующія обсужденія какого-нибудь спорнаго вопроса, не терпящаго отлагательства. Такъ именно случилось недавно, когда въ мѣсяцѣ сентябрѣ прошлаго года неожиданно появилось въ нашей странѣ изъ Рима посланіе, уже напечатанное и изданное, которое имѣло своею цѣлію ниспровергнуть все положеніе нашей церкви. Этимъ именно посланіемъ съ должнымъ вниманіемъ занятъ былъ

---

[1]) Считаемъ нужнымъ предупредить читателей, что аргументація англиканскихъ архіепископовъ въ значительной степени обосновывается на такихъ обрядово-литургическихъ и историческихъ тонкостяхъ, которыя требуютъ ближайшаго знакомства съ исторіей и всѣмъ канонико-литургическимъ строемъ и развитіемъ англиканизма и потому нуждаются въ поясненіяхъ, которыя мы и надѣемся сдѣлать впослѣдствіи. Но въ документѣ не мало и такихъ общихъ данныхъ, которыя съ достаточностью характеризуютъ взгляды современной англиканской іерархіи на священство, его характеръ, права и обязанности его служенія.

Ред.

нашъ духъ, когда нашъ возлюбленный братъ Эдуардъ, въ то время архіепископъ кэнтерберійскій, примасъ всей Англіи и митрополитъ, по промышленію Божію былъ взятъ отъ насъ внезапно смертію. Въ послѣднихъ написанныхъ имъ словахъ онъ завѣщалъ намъ обсудить этотъ вопросъ, который онъ несомнѣнно самъ разсмотрѣлъ бы съ величайшею ученостью и богословской точностью. Посему мы, архіепископы и примасы Англіи, почли за благо написать этотъ отвѣтъ, чтобы истина по сему предмету сдѣлалась извѣстной какъ нашему достопочтенному брату Льву XIII, отъ имени котораго вышло посланіе изъ Рима, такъ и всѣмъ другимъ епископамъ христіанской церкви по всему міру.

II. Долгъ этотъ по истинѣ важенъ и не можетъ быть исполненъ безъ глубокаго и сильнаго волненія. Но такъ какъ мы твердо вѣримъ, что мы истинно рукоположены Верховнымъ Пастыремъ для несенія части Его служенія въ церкви каѳолической, то мы нисколько не смущены изложеннымъ въ томъ посланіи мнѣніемъ. Поэтому мы приступаемъ къ возложенной на насъ задачѣ „въ духѣ кротости“, и считаемъ дѣломъ большей важности на всѣ времена изъяснить наше ученіе о священствѣ и другихъ относящихся къ нему предметахъ, чѣмъ выиграть въ спорѣ побѣду надъ другою—церковью Христовой. И однако по необходимости нашъ отвѣтъ является въ полемической формѣ, чтобы кто-нибудь не сказалъ, что мы отступили передъ силой выдвинутыхъ другою стороной доводовъ.

III. Касательно формы и матеріи таинства посвященія былъ старый, но не ожесточенный споръ, возникшій изъ сущности самаго дѣла, такъ какъ невозможно найти преданіе объ этомъ предметѣ, которое шло бы отъ Господа нашего или Его апостоловъ, за исключеніемъ извѣстнаго примѣра молитвы съ возложеніемъ рукъ. Мало можно найти касательно этого предмета и въ постановленіяхъ помѣстныхъ соборовъ, и ничего несомнѣннаго или рѣшительнаго въ постановленіяхъ вселенскихъ и общихъ соборовъ.

Предмета этого не касается прямо даже и тридентскій соборъ, въ которомъ наши предки не принимали участія. Его мимоходное замѣчаніе о возложеніи рукъ (Сессія XIV „О Елеосвященіи“, гл. III) и его болѣе рѣшительное выраженіе о силѣ словъ: „Пріими Духа Святаго“, которыя онъ повидимому считаетъ формой посвященія (Сессія XXIII, о таинствѣ

посвященія кан. 4), довольно удовлетворительны для насъ и несомнѣнно отнюдь не противны нашимъ чувствамъ.

Былъ и болѣе недавній и болѣе ожесточенный споръ о дѣйствительности англиканскихъ посвященій, и римскіе богословы принимали въ немъ самое живое участіе, причемъ въ большинствѣ приписывали намъ много различныхъ беззаконій и недостатковъ. Есть и другіе, и они не наименѣе мудрые среди нихъ, которые съ болѣе благороднымъ чувствомъ принимали на себя защиту насъ. Но никакого рѣшенія римскихъ первосвященниковъ, вполнѣ подкрѣпленнаго доводами, никогда не являлось раньше, и намъ невозможно было, хотя мы и знали, что въ практикѣ ясно преобладалъ обычай перепосвященія нашихъ священниковъ (хотя практика эта была и не безъ исключеній), узнать, на основаніи какихъ причинъ недостаточности ихъ посвящали вновь. Мы знали о ихъ недостойныхъ спорахъ касательно Формоза и о долгихъ колебаніяхъ касательно еретическихъ, схизматическихъ и симоническихъ посвященій. Мы имѣли доступъ къ посланію Иннокентія III о необходимости совершенія елеосвященія и къ постановленію папы Евгенія IV касательно армянъ; имѣли мы подъ руками историческіе документы XVI вѣка, хотя многіе изъ нихъ неизвѣстны даже до настоящаго времени; у насъ были различныя постановленіи позднѣйшихъ папъ — Климента XI и Бенедикта XIV, хотя постановленія Климента составлены въ общихъ терминахъ и потому не ясны. У насъ былъ также римскій Понтификалъ, который время отъ времени преобразовывался, но въ томъ видѣ, какъ онъ существуетъ теперь, столь запутанъ, что скорѣе можетъ озадачивать, чѣмъ прояснять умы изслѣдователей. Такъ, если разсмотрѣть обрядъ „посвященія пресвитера“, то нельзя не видѣть, что собственно возложеніе рукъ стоитъ особо отъ произнесенія формы. Нельзя также сказать, дѣйствительно ли уже посвященъ человѣкъ, который въ этомъ отдѣлѣ называется п о с в я щ е н н ы м ъ, или составляетъ ли необходимую часть священства (какъ повидимому учитъ тридентскій соборъ [1]) та власть, которая сообщается въ концѣ посвященія словами: „пріими Духа Святаго, и кому отпустишь грѣхи,

[1]) Sess. XXII, *о таинствѣ священства, канонъ 1,* гдѣ приписывается священству извѣстная власть посвящать, вмѣстѣ съ властью прощать и удерживать грѣхи. Ср. тамъ же гл. I. См. ниже главы XV и XIX.

тѣмъ отпустятся, и кому удержишь, тѣмъ удержатся", вмѣстѣ съ возложеніемъ рукъ, или это не необходимая часть. Равнымъ образомъ, прочитавъ обрядъ „посвященія нареченнаго во епископа", мы не находимъ, чтобы нареченный назывался „епископомъ" въ молитвахъ и благословеніяхъ, относящихся къ тому, что подлежитъ посвященію, или чтобы въ отношеніи къ нему употреблялся терминъ „епископство" [1]). Что касается молитвъ, то терминъ „епископство" впервые встрѣчается въ мессѣ во время посвященія.

Изъ этихъ документовъ, такимъ образомъ, столь очевидно несогласныхъ между собой и неопредѣленныхъ, ни одинъ, даже самый мудрый богословъ не могъ бы съ несомнѣнностью вывесть, что же собственно римскіе первосвященники считаютъ истинно существеннымъ и необходимымъ для священства.

IV. Такимъ образомъ нашъ досточтимѣйшій братъ въ своемъ посланіи отъ 13 сентября, начинающимся словами: Apostolicae curae, подошелъ къ этому вопросу дотолѣ небывалымъ способомъ, хотя приводимые имъ доводы довольно стары. Не хотимъ мы отрицать и того, что, вступая въ этотъ споръ, онъ сообразовался съ интересами церкви и истины, когда отвергъ весьма пустое мнѣніе о необходимости передачи „орудій", которое однако вообще принималось схоластическими богословами со времени св. Өомы Аквината до времени Бенедикта XIV, и даже до нашихъ дней. Въ то же время онъ хорошо поступилъ, оставляя безъ вниманія другія ошибки и погрѣшности, которыя и мы съ своей стороны оставимъ безъ вниманія въ нашемъ отвѣтѣ и по отношенію къ которымъ римскіе богословы, какъ мы надѣемся, послѣдуютъ его примѣру и не будутъ обращать на нихъ въ будущемъ.

V. Весь приговоръ поэтому вращается на двухъ пунктахъ, именно на практикѣ римскаго суда и формѣ англиканскаго обряда, къ чему присоединяется и третій вопросъ, не легко отдѣлимый отъ перваго,—о намѣреніи нашей церкви. Мы теперь же дадимъ отвѣтъ касательно перваго, хотя, по нашему мнѣнію, онъ имѣетъ и меньшую важность.

VI. Что касается практики римскаго суда и легата въ

[1]) „Епископскій тронъ" упоминается въ благословеніи послѣ елеосвященія.

XVI вѣкѣ, то хотя папа и пишетъ о ней пространно, мы думаемъ, онъ такъ же мало знакомъ съ нею, какъ и мы. Мы видимъ, что онъ ничего не можетъ прибавить къ тѣмъ документамъ, которые уже хорошо извѣстны, и что онъ цитуетъ и строитъ свои доводы на неисправномъ экземплярѣ посланія папы Павла IV Praeclara carissimi. Гдѣ, напр., полномочія, данныя кардиналу Полу послѣ 5 авг. 1553 и раньше 8 марта 1554 г., которыя папа Юлій III подтверждаетъ въ своемъ посланіи отъ этого послѣдняго числа, хотя и не давая имъ болѣе точнаго опредѣленія,—чтобы ими „свободно пользоваться" по отношенію къ посвященіямъ, полученнымъ неправильно, или безъ соблюденія установленной формы? Безъ этихъ полномочій „правила дѣйствій", которыя долженъ былъ соблюдать Полъ, извѣстны недостаточно. Вѣдь различіе, дѣлаемое этими двумя посланіями между „возведенными" и „не возведенными", на что указываетъ папа повидимому не касается положенія Эдуардовскаго духовенства, а только тѣхъ, которые пользовались бенефиціями, не будучи посвящены, что часто случалось въ то время. Знаетъ ли кто нибудь вполнѣ, что дѣлалось при такихъ обстоятельствахъ и по какимъ основаніямъ дѣлалось? Отчасти мы знаемъ, но отчасти и не знаемъ. Однако съ нашей стороны можетъ быть доказано, что дѣло примиренія при королевѣ Маріи (6 іюля 1553 г. до 17 ноября 1558 г.), было въ очень большой мѣрѣ закончено, подъ вліяніемъ королевскаго и епископскаго авторитета, до прибытія Пола.

Въ самомъ ходѣ этого дѣла обнаруживается вообще много непослѣдовательности и неровности. И хотя многіе священники Эдуардова времени были низложены по разнымъ причинамъ и особенно вслѣдствіе вступленія ихъ въ бракъ, однако, на сколько намъ извѣстно, среди нихъ нѣтъ такихъ, которые были бы низложены на основаніи недостаточности посвященія. Нѣкоторые были добровольно вновь посвящены. Нѣкоторые получали помазаніе какъ дополненіе къ прежнему посвященію,—каковому обряду нѣкоторые изъ нашихъ епископовъ того времени придавали большую важность [1]).

---

[1]) См. *James Pilkington*, Exposition on the prophet Aggeus, II, 10—14, изд. 1560 (*Workes*, Parker Society стр. 166): „Въ послѣдніе дни папства наши святые епископы призывали къ себѣ всѣхъ таковыхъ, которые были сдѣланы священнослужителями безъ такого помазанія, благословляли

Нѣкоторые, и быть можетъ большинство, остались въ своихъ бенефиціяхъ безъ новаго посвященія, даже были переведены въ нѣкоторыхъ случаяхъ на новыя мѣста. Кардиналъ Полъ возвратился въ Англію послѣ своего изгнанія лишь въ ноябрѣ 1554 г. и закончилъ примиреніе въ теченіе 15-ти мѣсяцевъ. Принципомъ его дѣятельности повидимому было признавать положеніе дѣла, какимъ онъ нашелъ его въ дѣйствительности по своемъ прибытіи, и всѣ свои силы направлялъ къ возстановленію папскаго главенства насколько возможно мягче. Въ это время одинъ человѣкъ, или быть можетъ два лица (потому что болѣе еще не открыто), получили новое посвященіе при кардиналѣ Полѣ, въ 1554 и 1557 годахъ; но неизвѣстно, въ какомъ собственно году каждый изъ нихъ началъ дѣло о перепосвященіи. Во всякомъ случаѣ многіе были вновь посвящены послѣ прибытія Пола. Другіе быть можетъ получили то или другое дополненіе къ своему посвященію, свидѣтельства о чемъ не находится въ нашихъ документахъ.

Но еслибы было совершено и много перепосвященій при Полѣ, какъ папскомъ легатѣ, то это совсѣмъ было бы не удивительно, такъ какъ въ своихъ 12 легатскихъ постановленіяхъ онъ присоединилъ, къ качествѣ приложенія ко второму постановленію, опредѣленіе Евгенія IV касательно армянъ, заявляя, что онъ сдѣлалъ это въ виду того, что— „уже много погрѣшностей совершено было здѣсь (въ Англіи) по отношенію къ ученію о главѣ церкви и таинствахъ“ [1]). И это онъ сдѣлалъ не какъ нашъ архіепископъ, а какъ папскій легатъ, потому что постановленіе это было объявлено въ началѣ 1556 г. а Полъ рукоположенъ въ пресвитеры 20 марта того же года, и совершилъ мессу въ первый разъ на слѣдующій день,—въ тотъ самый день, въ который былъ заживо сожженъ нашъ законный архіепископъ Кранмеръ, а 22-го онъ былъ посвященъ въ санъ архіепископа.

ихъ благословеніемъ папскимъ, помазывали ихъ, и этимъ все завершилось. они могли приносить жертву за живыхъ и умершихъ, но ни въ какомъ случаѣ не жениться“ и пр. Ср. Иннокентія III ер. VII, 3 (1204).

[1]) См. *Labbe and Cossart,* Councils Vol XIV, p. 1740, Paris 1672 and Vol. XIII, p. 538, отъ 1439 г. Сравни также Councils of great Britain *Wilkins*, Vol. IV., p. 121 col. 2, что нѣсколько разнится и опускаетъ слова опредѣленія Евгенія. Очевидно Евгеній вообще заимствуетъ выраженія у Аквината въ его „Изложеніи членовъ вѣры и таинствъ церкви“ (творенія, Vol. VIII., pp. 45—9, Венеція, 1776).

Мы приводимъ это опредѣленіе Евгенія IV, какъ оно издано было кардиналомъ Поломъ, потому, что оно показываетъ, какъ скользко и слабо было сужденіе римской церкви въ этомъ дѣлѣ. Далѣе, когда папа Левъ превозноситъ ученость Пола въ этомъ отношеніи и пишетъ, что было бы совершенно излишне для папы давать легату наставленія „касательно условій необходимыхъ для совершенія таинства священства" то онъ повидимому саверщенно забываетъ объ опредѣленіи Евгенія, которое онъ молчаливо отвергаетъ въ другомъ мѣстѣ своего посланія (сравн. § 3 и § 5): „Шестое таинство есть таинство священства; матерія его есть та вещь, которая вручается посвящаемому; такъ напримѣръ, чинъ священства сообщается врученіемъ чаши съ виномъ и дискоса съ хлѣбомъ; діаконства врученіемъ книги Евангелія; субдіаконства передачей пустой чаши съ пустымъ дискосомъ, и подобнымъ же образомъ въ отношеніи другихъ степеней посредствомъ врученія вещей, относящихся къ ихъ служенію. Форма сообщенія священства состоитъ въ слѣдующемъ: „пріими власть приносить жертвы въ церкви за живыхъ и мертвыхъ во имя Отца и Сына и Св. Духа" [1]). Тоже самое и въ отношеніи формъ другихъ степеней, какъ онѣ подробно содержатся въ римскомъ понтификалѣ. Обыкновенно совершитель этого таинства есть епископъ; дѣйствіе состоитъ въ умноженіи благодати, чтобы былъ достойнымъ священнослужителемъ".

Здѣсь ни о возложеніи рукъ, ни о призваніи Св. Духа на кандидатовъ священныхъ степеней, не упоминается ни единымъ словомъ. Между тѣмъ папа Евгеній, какъ ясно изъ его объясненій другихъ таинствъ, говоритъ не о томъ, что должно быть восполнено армянами, какъ иногда говорятъ римскіе писатели, но поучаетъ церковь, какъ будто онъ ея господинъ, точно, слѣдуя ученію Аквината касательно того, что безусловно необходимо для совершенія таинства. Такъ онъ пишетъ и въ началѣ своего опредѣленія:

„Всѣ эти таинства нуждаются въ трехъ вещахъ для своего совершенія: въ вещахъ, составляющихъ ихъ *матерію*, словахъ, составляющихъ *форму*, и личности священнослужителя, который совершаетъ таинство съ намѣреніемъ дѣлать то, что дѣ-

---

[1]) Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.

лаетъ церковь, и *если чего-нибудь изъ этого недостаетъ, то таинство остается не совершеннымъ*" (Conc. XIV, p. 1738).

Между тѣмъ въ нашей церкви съ марта 1550 г. по 1-е ноября 1552 г., хотя врученіе орудій и оставалось въ нѣкоторой степени (т. е. врученіе чаши съ хлѣбомъ при посвященіи пресвитеровъ, пастырскаго жезла при посвященіи епископа и Библіи въ обоихъ случаяхъ), однако связанная съ нимъ форма уже тогда была замѣнена почти той самой, которая употребляется теперь. Въ 1552 г. оставлено было врученіе чаши и жезла и осталось только врученіе Библіи. Король же Эдуардъ VI умеръ 6 іюля 1553 г.

Согласно съ этимъ опредѣленіемъ, такимъ образомъ, всѣ тогдашніе пресвитеры должны бы быть посвящены вновь. Но мнѣніе кардинала Пола едва ли согласовалось съ его дѣйствіями. Да и самъ папа Павелъ IV въ своемъ бреве „Regimini universalis" не дѣлаетъ никакихъ требованій касательно формы, которою посвящаются пресвитеры, хотя и заботится о „надлежащемъ и правильномъ посвященіи епископовъ" (См. ниже Приложеніе, въ концѣ).

VII Вторымъ, но едва ли болѣе сильнымъ основаніемъ папскаго мнѣнія о практикѣ его суда является повидимому рѣшеніе Климента XI по дѣлу Джона Гордона, бывшаго епископа Галловейскаго, произнесенное въ четвергъ 17 апрѣля 1704 г. въ общей конгрегаціи инквизиціи, или какъ она обыкновенно называется, Священной оффиціи.

Здѣсь мы даемъ по этому дѣлу короткій отвѣтъ, такъ какъ трудно изложить его съ ясностью вслѣдствіе той темноты, которою окутаны вообще дѣйствія Священной оффиціи,— темноты, недостаточно разсѣянной и посланіемъ папы Льва. Болѣе полное разсмотрѣніе этого дѣла мы даемъ въ особомъ *приложеніи* [1]). Однако имѣется въ частности четыре основанія для того, чтобы считать это дѣло слабой и неустойчивой опорой для его приговора. Во-первыхъ, такъ какъ самъ Гордонъ просилъ о посвященіи его по римскому обряду, то дѣло его не разсматривалось другой стороной. Во-вторыхъ, его прошеніе имѣло своимъ основаніемъ старую „басню о тавернѣ" и потеряло свою силу вслѣдствіе внесенной въ него лжи касательно нашего обряда. Въ третьихъ, новые документы „безспорной подлинности", приводимые папой, все

[1]) См. въ концѣ этого «отвѣта».



еще окутаны мглой, и онъ аргументируетъ на основаніи ихъ такъ, какъ будто бы и самъ не былъ увѣренъ касательно ихъ цѣли и значенія [1]). Въ четвертыхъ, опредѣленіе конгрегаціи Священной оффиціи, если его считать согласнымъ со взглядами папы Льва, едва ли можетъ быть соглашено съ отвѣтомъ совѣтниковъ Свящ. оффиціи касательно абиссинскихъ посвященій, даннымъ, какъ говорятъ, за недѣлю раньше и часто издававшимся въ качествѣ авторитетнаго документа римскими богословами до 1893 г. Посему, всѣ эти документы слѣдовало бы издать, если хотятъ поставить дѣло на открытую почву для обсужденія.

Наконецъ, нужно замѣтить, что Гордонъ никогда не шелъ дальше низшихъ степеней въ римской церкви. Иначе сказать, онъ сдѣлалъ лишь столько, чтобы получить пенсію на свое содержаніе отъ какихъ-нибудь бенефицій [2]).

VIII. Папа конечно сдѣлалъ хорошо, что не удовлетворяясь такимъ слабымъ заключеніемъ, порѣшилъ вновь поднять этотъ вопросъ и заново подвергнуть его обсужденію; хотя, кажется, онъ хотѣлъ сдѣлать это скорѣе для видимости, чѣмъ въ дѣйствительности. Ясно во всякомъ случаѣ, что насколько дѣло было предоставлено имъ на усмотрѣніе Свящ. оффиціи, послѣдняя, будучи связана своими традиціями, едва ли могла бы выразить несогласіе съ приговоромъ, хотя бы и худо обоснованнымъ, который произнесенъ былъ по дѣлу Гордона.

Далѣе, когда папа касается самаго дѣла и идетъ по стопамъ тридентскаго собора, наше мнѣніе не особенно расходится съ главной основой его сужденія. Онъ правильно называетъ возложеніе рукъ *матеріей* священства. Его сужденіе о *формѣ* выражено не столь ясно, но какъ намъ думается, онъ хочетъ сказать, что форма эта есть молитва, или благословеніе, сообразное съ предоставляемой степенью служенія,—каково также и наше мнѣніе. Не расходимся мы также съ

---

[1]) Сравни посланіе Apostolicae curae, секц. V: «важно имѣть въ виду, что это рѣшеніе было отнюдь не обусловлено опущеніемъ врученія орудій, ибо въ такомъ случаѣ согласно съ установившимся обычаемъ послѣдовало бы приказаніе повторить посвященіе условно», и проч. Этого рода аргументація рѣзко отличается отъ цитированія ясно выраженнаго документа. См. Приложеніе.

[2]) См. Le Quien, Nullity of Anglican Ordinations, Paris 1725 ii., pp. 312 und 315.

папой, когда онъ высказываетъ мысль, что нужно изслѣдовать намѣреніе церкви въ совершеніи священства, „насколько оно проявляется во-внѣ“. Вѣдь такъ какъ едва ли возможно для кого-нибудь проникнуть во внутренность настроенія души священника, то и было бы неправильно ставить дѣйствительность таинства въ зависимость отъ него; между тѣмъ какъ воля церкви можетъ быть и легче опознана и конечно должна быть истинной и достаточной. Это намѣреніе наша церковь проявляетъ вообще въ требованіи отъ посвящаемаго обѣщанія, что онъ будетъ право править ученіе, таинства и дисциплину Христовы, и учитъ, что, кто окажется не вѣренъ этому обѣщанію, можетъ подлежать должному наказанію. И въ нашей литургіи мы постоянно молимся о „всѣхъ епископахъ и пастыряхъ, чтобы они и своей жизнью и ученіемъ проповѣдовали истину и живое слово (Божіе) и право и по обряду совершали (Его) святыя таинства“.

Намѣреніе же церкви должно быть опознаваемо „насколько оно проявляется во-внѣ“, т. е. по ея общественнымъ формуламъ (уставамъ) и опредѣленнымъ заявленіямъ, которыя прямо касаются главной стороны вопроса, а не по опущеніямъ и преобразованіямъ, дѣлаемымъ по требованію обстоятельствъ согласно съ той свободой, которая принадлежитъ всякой провинціи и всякому народу, если только не упускается чего-нибудь такого, что установлено въ словѣ Божіемъ, или составляетъ извѣстное и несомнѣнное постановленіе Вселенской церкви. Вѣдь если человѣкъ принимаетъ за норму обычаи среднихъ вѣковъ и послѣднихъ столѣтій, то смотрите, братья, какъ явно онъ дѣйствуетъ противъ свободы Евангелія и истиннаго характера христіанства. И если мы послѣдуемъ этому методу сужденія о дѣйствительности таинства, то можемъ даже набросить сомнѣніе на всѣ ихъ, исключая одного крещенія, въ которомъ, по сужденію вселенской церкви, и матерія и форма установлены самимъ Господомъ.

IX. Мы признаемъ такимъ образомъ вмѣстѣ съ папой, что возложеніе рукъ есть матерія въ таинствѣ священства; мы признаемъ, что форма въ немъ есть молитва или благословеніе сообразное съ сообщаемою степенью священства. Мы признаемъ, что должно быть изслѣдовано намѣреніе церкви, „насколько оно проявляется во-внѣ“, такъ чтобы намъ опредѣлить, согласуется ли оно съ духомъ Господа и Его апосто-

ловъ и постановленіями церкви. Но мы не придаемъ важности ученію, столь часто выдвигавшемуся схоластиками со времени Виллъама Оксерскаго (1215 г.), что каждое изъ таинствъ церкви должно имѣть единую форму и матерію, точно опредѣленныя. Не думаемъ, чтобы это составляло предметъ вѣры и у самихъ римлянъ, потому что это ведетъ къ большой опасности заблужденія, въ виду возможности предположенія, что папа, или какой-либо ученый, обладающій большимъ вліяніемъ на людей своего времени, можетъ убѣдить народъ признавать необходимыми ту или другую форму или матерію, которыя не установлены ни въ словѣ Божіемъ, ни вселенскими отцами, ни соборами.

Какъ мы уже сказали, одно только крещеніе какъ таинство не оставляетъ никакого сомнѣнія ни касательно своей формы, ни касательно своей матеріи. И это согласно съ самой природой дѣла. Ибо, насколько крещеніе Христово „какъ" вступленіе въ церковь для всѣхъ людей, можетъ быть въ случаѣ нужды совершаемо всѣми христіанами, условія истиннаго крещенія должны быть извѣстны всѣмъ. Что касается евхаристіи (если устранить, какъ менѣе важный, вопросъ о прѣсномъ хлѣбѣ, соли, водѣ и тому под.), то она имѣетъ достаточно опредѣленную матерію, но и до настоящаго времени происходятъ споры касательно его полной и существенной формы. Матерія мѵропомазанія (конфирмаціи) не имѣетъ столь всецѣлой несомнѣнности, и мы во всякомъ случаѣ совсѣмъ не думаемъ, что христіане, имѣющіе различныя мнѣнія по этому предмету, должны осуждать другъ друга. Форма мѵропомазанія тоже не несомнѣнна и имѣетъ совершенно общій характеръ, именно состоитъ изъ болѣе или менѣе подходящихъ молитвы или благословенія, какъ они употребляются въ отдѣльныхъ церквахъ. Тоже самое и въ отношеніи другихъ таинствъ.

X. Но вопросъ о мѵропомазаніи требуетъ болѣе подробнаго разсмотрѣнія, такъ какъ онъ проливаетъ много свѣта на возбужденный папой вопросъ. Папа вѣрно пишетъ, что возложеніе рукъ есть *матерія*, „которая одинаково употребляется и при мѵропомазаніи". Такимъ образомъ, по его мнѣнію, матеріей мѵропомазанія является возложеніе рукъ, какъ и мы также учимъ согласно съ апостольскими преданіями. Но римская церковь въ теченіе многихъ столѣтій, подъ вліяніемъ испорченнаго обычая, замѣнила его распро-

стертіемъ рукъ надъ толпой дѣтей, или просто „по направленію къ тѣмъ, которые подлежать мvропомазанію“, вмѣсто того, чтобы возлагать руки на каждое отдѣльное лицо [1]).

Восточные христіане (съ Евгеніемъ IV) учать, что матерія въ этомъ таинствѣ есть помазаніе, и не употребляють возложенія рукъ въ этомъ обрядѣ. Если бы поэтому допускать ученіе объ опредѣленной матеріи и формѣ въ таинствахъ, то римляне совершали бы мvропомазаніе неправильно въ теченіи многихъ прошлыхъ столѣтій, а греки и совсѣмъ не совершали бы таковаго. И среди самихъ римлянъ многіе практически сознаются въ искаженіи, введенномъ ихъ предками, когда они, какъ мы знаемъ, во многихъ мѣстахъ, присоединили къ помазанію возложеніе рукъ, при чемъ по этому предмету въ нѣкоторыхъ понтификалахъ была прибавлена особая рубрика. Посему вполнѣ справедливо спросить, неужели восточные христіане, обращающіеся въ римскую церковь, нуждаются во второмъ мvропомазаніи? Или допускають ли римляне, что восточные имѣли такое же право измѣнять матерію, какъ и они—искажать ее?

Что бы ни отвѣтилъ на это папа, во всякомъ случаѣ достаточно ясно, что мы не можемъ повсюду настаивать весьма строго на ученіи касательно опредѣленной формы и матеріи, такъ какъ иначе всѣ таинства церкви, за исключеніемъ крещенія, сдѣлались бы въ такомъ случаѣ сомнительными.

XI. Мы спрашиваемъ поэтому, какой авторитетъ имѣетъ папа для установленія опредѣленной формы при совершеніи посвященія? Какъ мы видѣли, онъ не представилъ никакого доказательства, кромѣ двухъ мѣстъ изъ опредѣленій тридентскаго собора (Сесс. XXIII „О таинствѣ Священства“, кан. I и сесс. XXII „о литургійной жертвѣ“ кан. 3), которыя были провозглашены уже послѣ того, какъ составился нашъ

---

[1]) Въ такъ называемомъ «Гелaсіевомъ» сокриментаріѣ (быть можетъ отъ VII вѣка) мы еще читаемъ рубрику, въ которой говорится: „запечатлѣвая ихъ, онъ возлагаетъ на нихъ руки со слѣдующими словами“: и затѣмъ слѣдуетъ молитва о седмиричномъ дарѣ Св. Духа. И въ „Ordines“, извѣстныхъ подъ именемъ св. Аманда, относящихся вѣроятно къ VIII столѣтію, въ главѣ IV первосвященникъ касается *ихъ головъ своей рукой*. Но въ „Григоріевомъ“ мы читаемъ: *поднимая свою руку надъ головами всѣхъ, онъ говоритъ* и пр.; въ обычныхъ изданіяхъ Понтификала, мы опять читаемъ: *затѣмъ, простирая свои руки къ тѣмъ, которые подлежатъ корфирмаціи, онъ говоритъ* и пр.

Ординалъ (чинопослѣдованіе священства), изъ каковыхъ опредѣленій онъ выводитъ, что главная благодать и власть христіанскаго священства состоитъ въ освященіи и возношеніи тѣла и крови Господа. Авторитетъ этого собора, какъ извѣстно, никогда не былъ принимаемъ нашимъ народомъ, и мы находимъ, что онъ ко многимъ истинамъ примѣшалъ ложь, къ тому, что несомнѣнно, много сомнительнаго. Но касательно приведенныхъ папой мѣстъ мы отвѣчаемъ, что мы съ величайшимъ благоговѣніемъ приступаемъ къ совершенію св. евхаристіи, при чемъ совершеніе ея поручаемъ только надлежаще посвященнымъ священникамъ, а не другимъ служителямъ церкви. Далѣе мы истинно учимъ о евхаристической жертвѣ и не думаемъ, что она есть лишь „голое воспоминаніе о жертвѣ крестной", каковое мнѣніе повидимому приписывается намъ на основаніи ссылки на этотъ соборъ. Но мы думаемъ что въ литургіи, употребляемой нами для совершенія св. евхаристіи, когда мы возносимъ сердца наши къ Господу и освящаемъ уже принесенные дары, дабы они сдѣлались для насъ тѣломъ и кровью Господа нашего Іисуса Христа, — дочтаточно выражается идея жертвы. Мы непрестанно творимъ воспоминаніе о драгоцѣнной смерти Христа, который есть нашъ Ходатай предъ Отцомъ и Искупитель нашихъ грѣховъ, согласно Его повелѣнію до второго Его пришествія. Сначала мы приносимъ жертву хвалы и благодаренія; затѣмъ мы напоминаемъ Отцу о крестной жертвѣ и съ дерзновеніемъ просимъ отпущенія грѣховъ, а также всѣхъ другихъ благодѣяній отъ страданій Господа для всей вселенской церкви; наконецъ мы приносимъ въ жертву самихъ себя Творцу всего, жертву, которую мы уже выразили возношеніемъ Его твореній. Все это дѣйствіе, въ которомъ народъ необходимо долженъ принимать участіе вмѣстѣ со священниками, мы обыкновенно называемъ евхаристической жертвой.

Далѣе, такъ какъ папа нѣсколько строго напоминаетъ намъ о „необходимой связи между вѣрой и богослуженіемъ, между *закономъ вѣры и закономъ молитвы*", то необходимо обратить болѣе строгое вниманіе какъ съ вашей, такъ и съ нашей стороны, на римскую литургію. И когда мы внимательно разсмотримъ „канонъ литургіи" [1]), то что тамъ ясно высту-

---

[1]) Canonem Missae.

паетъ въ отношеніи идеи жертвы? Этотъ канонъ достаточно согласуется съ нашими евхаристическими формулами, но едва ли, или даже совсѣмъ не согласуется съ постановленіями Тридентскаго собора. Или, вѣрнѣе сказать, этотъ соборъ въ одно и то же время излагаетъ два способа объясненія жертвы: одинъ, который согласуется съ литургической наукой и христіанской мудростью, и другой, который находится подъ вліяніемъ опасной народной теологіи по предмету евхаристическаго умилостивленія. Въ канонѣ литургіи приносимая жертва описывается 4-мя способами. Во-первыхъ, она есть „жертва хвалы“ [1]), каковая идея проходитъ черезъ все дѣйствіе и, такъ сказать, поддерживаетъ его и сочетаетъ въ одно тѣло. Во вторыхъ, это есть приношеніе, совершаемое служителями и всѣмъ народомъ Божіимъ, о каковомъ приношеніи возносится молитва, „чтобы оно сдѣлалось для насъ тѣломъ и кровью“ Сына Его, Господа нашего. Въ третьихъ, это есть приношеніе величію Божію отъ Его „собственныхъ даровъ и благъ“ (т. е. какъ вѣрнѣе объясняетъ папа Иннокентій III [2]), отъ плодовъ полей и деревъ, хотя слова Господа уже сказаны были надъ ними священникомъ), каковые дары называются святымъ хлѣбомъ вѣчной жизни и чашей вѣчнаго спасенія. Въ четвертыхъ и наконецъ (въ молитвѣ Supra quae propitio) [3]), жертва, уже при-

---

[1]) „Жертва хвалы“, т. е. евхаристическая жертва подобно жертвамъ мира и благодаренія въ Ветхомъ завѣтѣ, обрядовой особенностью которыхъ было то, что приносившій ихъ человѣкъ вмѣстѣ съ Богомъ, потребляетъ часть приношенія. „Жертва мира“ есть выраженіе древняго латинскаго перевода (см. Ліонское Пятикнижіе), которое у блаженнаго Іеронима переводится: pro gratiarum actione oblatio или hostia gratiarum (Лев VII, 12, 13). Отсюда въ нашей литургіи оба эти выраженія соединены—„Эту нашу жертву хвалы и благодаренія“.

[2]) „О священной тайнѣ алтаря“ гл. V ст. 2.

[3]) Эта молитва причинила много затрудненій толкователямъ. Мы можемъ сравнить, напримѣръ, *Иннокентія* III., „О священной тайнѣ алтаря,“ V, 3; *Беллярмина* „О таинствѣ евхаристіи,“ (о мессѣ) VI, 24; и *Romsée* „Буквальное значеніе обрядовъ мессы,“ art XXX. Болѣе древняя ея форма находится въ ложно приписываемомъ св. Амвросію сочиненіи „О таинствахъ“ IV, 6, секц. XXVII, гдѣ часть ея находится въ обратномъ порядкѣ, и гдѣ мы также читаемъ:—„руками Твоихъ ангеловъ.“—Она повидимому присоединена была къ римскому канону уже во время Льва I, если только вѣрно свидѣтельство касательно прибавленныхъ имъ словъ: „святое жертвоприношеніе, непорочная жертва,“—находящихся въ его „жизнеописаніи.“ Сравни его рѣчь IV, 3, гдѣ онъ говоритъ о Мелхисе-

несенная тремя способами и согласно съ римскимъ мнѣніемъ теперь уже вполнѣ освященная, сравнивается съ жертвами патріарховъ Авеля и Авраама, а также съ жертвой, принесенной Мелхиседекомъ. Эта послѣдняя, называемая, „святымъ жертвоприношеніемъ, непорочной жертвой", показываетъ, что сравненіе это относится не только къ приносящему, но также и къ принесеннымъ предметамъ. Затѣмъ церковь молится, чтобы эти дары были вознесены руками святыхъ ангеловъ къ алтарю Бога въ Вышнихъ. Наконецъ, послѣ второго ряда именъ святыхъ, слѣдуетъ часть молитвы (Per quam haec omnia), которая скорѣе подходитъ къ благословенію плодовъ земли, чѣмъ къ евхаристической жертвѣ.

Ясно поэтому изъ сказаннаго, что *законъ вѣры*, предложеный соборомъ Тридентскимъ, пошелъ нѣсколько дальше предѣловъ *закона молитвы*. Предметъ этотъ, правда, исполненъ таинственности и способенъ увлекать души людей сильными чувствами любви и благочестія къ возвышеннымъ и глубокимъ мыслямъ. Но, такъ какъ онъ долженъ быть обсуждаемъ съ величайшимъ благоговѣніемъ, и разсматриваемъ скорѣе какъ союзъ христіанской любви, чѣмъ предметъ для тонкихъ преній, то, по нашему мнѣнію, слѣдуетъ скорѣе избѣгать, чѣмъ настойчиво выдвигать слишкомъ точныя опредѣленія способа жертвы и того основанія, въ силу котораго жертва вѣчнаго Первосвященника сочетается съ жертвой церкви, каковыя жертвы несомнѣнно составляютъ одно.

XII. На какомъ же основаніи подвергаются нареканію наша форма и наше намѣреніе въ посвященіи пресвитеровъ и епископовъ? Папа пишетъ (опускаемъ менѣе важныя вещи), что степень священства, его благодать и власть, состоящая особенно въ томъ, чтобы освящать и приносить истинное тѣло и кровь Господа въ той жертвѣ, которая не есть голое воспоминаніе о жертвѣ, принесенной на крестѣ, должны быть выражены въ посвященіи пресвитера. То, чего онъ желаетъ отъ формы посвященія епископа, не столь ясно, но повидимому, по его мнѣнію, такъ или иначе ему должно быть приписываемо „первосвященство".

Однако, оба эти мнѣнія странны, такъ какъ въ самой древней римской формулѣ, употреблявшейся повидимому

декѣ, какъ, „приносящемъ жертву сего таинства, которую Искупитель намъ освятилъ какъ свое тѣло и кровь".

въ началѣ III вѣка по Р. Х. (въ виду того, что въ точности одна и та же форма употреблялась какъ для епископа, такъ и для пресвитера, за исключеніемъ имени), рѣшительно ничего не говорится о „первосвященствѣ“ или „священствѣ“, ни о жертвѣ тѣла и крови Христовой. Въ нихъ говорится только о „молитвахъ и возношеніяхъ, которыя онъ будетъ возносить (Богу) днемъ и ночью“; а также упоминается и о власти отпущенія грѣховъ [1]).

Затѣмъ въ старомъ римскомъ сакрементаріѣ, который вѣроятно можно относить къ VI вѣку, при посвященіи пресвитеровъ употребляются только три молитвы. Двѣ изъ нихъ болѣе кратки, именно—Oremus, dilectissimi и Exaudi nos, а третья подлиннѣе, на подобіе евхаристическаго предисловія, и она есть дѣйствительное благословеніе и въ прежнія времена соединялась съ возложеніемъ рукъ; она начинается словами: Domine sancte pater omnipotens, aeterne Deus, honorum omnium, etc. Эти молитвы, отъ VI до IX столѣтія, и быть можетъ позже, составляли весь обрядъ посвященія пресвитера въ римской церкви безъ всякихъ другихъ церемоній. Эти молитвы, почти безъ всякаго измѣненія, удержались и въ римскомъ понтификалѣ и составляютъ такъ сказать самый центръ чинопослѣдованія „о посвященіи пресвитера“, хотя возложеніе рукъ, которое соединялось съ болѣе продолжительной формой, перешло къ началу чинопослѣдованія и затѣмъ опять является въ концѣ мессы. Но въ благословеніи „священство“ не приписывается пресвитерамъ и ни въ одной изъ этой серіи молитвъ ничего не говорится о власти жертвоприношенія или отпущенія грѣховъ. И „священническая благодать“ также, о которой возносятся молитвы во второй краткой молитвѣ въ большей части понтификаловъ, въ нѣкоторыхъ другихъ обрядахъ,—англійскихъ и иностранныхъ,—есть просто „духовная благодать“ [2]). И однако эта форма есть несомнѣнно дѣйствительная.

То же самое можно сказать и о формѣ посвященія епископовъ. Тѣ же молитвы и благословеніе остаются и въ новѣйшемъ понтификалѣ, лишь слегка измѣненныя. Онѣ начи-

---

[1]) См. „Каноны Ипполита“ въ изданіи Ганса Ахелиса въ шестомъ томѣ серіи Texte und Untersuchungen, Гебгардта и Гарнака, Лейпцигъ 1891 г. стр. 39—62.

[2]) См. напр. Edm. *Martenne* (или *Mortene*) Anc. Rites of the Church, t. II., pp. 429, 493, Rouen 1700.



наются Exaudi Domine supplicum preces (теперь Adesto), Propitiare Domine и Deus honorum omnium. Вторая изъ нихъ упоминаетъ о „рогѣ священнической благодати", третья о „первосвященствѣ", но нѣтъ ничего такого, что бы могло подтверждать положеніе папы. Все остальное въ этомъ понтификалѣ заимствуется изъ обычаевъ позднѣйшихъ временъ и особенно изъ галликанскихъ обрядовъ [1]).

Это же самое можно сказать и о власти отпущенія грѣховъ, о которой упоминаетъ Тридентскій соборъ (См. гл. III § 1) вмѣстѣ съ „извѣстной властью освященія и приношенія", и съ одинаковой выразительностью. О ней нигдѣ не говорится въ посвященіи пресвитера до XI вѣка; нигдѣ и въ старой римской формѣ посвященія епископа. Она появляется только въ длинной Галликанской интерполяціи въ благословеніи епископа: Sint speciosi munere tuo pedes ejus до ut fructum de profectu omnium consequatur.

Но папа, какъ обращающійся къ авторитету Тридентскаго собора, долженъ подчиняться и суду его. А въ такомъ случаѣ или эти римскія формы не имѣли значенія, вслѣдствіе своей недостаточности въ дѣлѣ жертвоприношенія и отпущенія грѣховъ, или же наоборотъ, авторитетъ этого собора не имѣетъ никакого значенія въ дѣлѣ рѣшенія вопроса о необходимой формѣ въ таинствѣ священства.

Здѣсь мы можемъ привесть другую древнюю форму [2])

---

[1]) Старый римскій сокраментарій можно составить изъ трехъ книгъ, насколько дѣло касается молитвъ, именно Львовой, Геласіевой и Григоріевой, какъ онѣ называются. Но первая только и есть римская, безъ всякой подмѣси. Геласіева книга введена въ Галліи около начала VIII вѣка, а Григоріева при Карлѣ Великомъ, куда она была послана папой Адріаномъ, около 780 г. Обѣ онѣ содержатъ галликанскія молитвы и обряды, смѣшанные съ римскими. Къ этимъ тремъ „Ordines" нужно обращаться также и для ознакомленія съ обрядами, именно къ 8-му и 9-му Ordines Мабильона и къ Ordines, извѣстнымъ подъ именемъ св. Аманда, которыя сначала были напечатаны ученымъ Л. Дюшесномъ въ его книгѣ „Древности христіанскаго богослуженія," (Paris, 1889). Всѣ они обнаруживаютъ ту же самую простоту.

[2]) Эта форма встрѣчается въ Миссалѣ Леофрика Экзетерскаго (стр. 217, въ изданіи Warren, Оксфордъ 1883 г.) въ Понтификалѣ Жюміера (*Мартенъ*, О древнихъ обрядахъ церкви, томъ II стр. 367 Руанъ 1700 г.) и въ Сарумскомъ Понтификалѣ (см. *Maskell*, Ritual Monuments of the Eng. Ch. 2 ed. Oxford Vol. II., p. 282). Слова о совершеніи таинъ и „увѣщаніи священникамъ" (тамъ же 246 стр.) повидимому служили для нашихъ предковъ процедентомъ въ посвященіи пресвитера. Эта форма, которая

посвященія епископа, которая употреблялась какъ въ Англіи, такъ и въ другихъ странахъ въ XI столѣтіи и обнаруживаетъ ту же простоту. Она начинается: Pater sancte omnipotens Deus, qui per Dominum, и возноситъ молитву о тѣхъ, которые подлежатъ посвященію, „чтобы они получили способность совершать тайны таинствъ, установленныхъ издревле. Да будутъ они посвящены Тобой въ первосвященство, къ которому призваны". Но въ ней не говорится ни слова ни о жертвѣ, ни о власти отпускать грѣхи.

XIII. По вопросу о титулѣ епископовъ нашъ простой и прямой отвѣтъ состоитъ въ томъ, что имя первосвященника [1]) отнюдь не необходимо для опредѣленія этой должности въ формѣ посвященія. Африканская церковь открыто запрещала даже своимъ первостоятелямъ употреблять этотъ титулъ. [2]) Слова — „первосвященническая слава", встрѣчающіяся иногда въ сакраментаріяхъ, означаютъ болѣе характеръ свѣтскаго, или іудейскаго отличія, чѣмъ санъ въ церкви. Мы довольствуемся названіемъ епископа для описанія должности тѣхъ, которые, будучи оставлены послѣ отшествія апостоловъ главными пастырями церкви, пользовались правами посвященія и мνропомазанія и вмѣстѣ съ сонмомъ пресвитеровъ управляли одной „парохіей", или діоцезомъ, какъ это называется теперь. И къ этому чину причисляетъ себя и папа, въ началѣ своего посланія, слѣдуя здравому обычаю древности. Епископы суть несомнѣнно священники, также какъ и пресвитеры суть священники, и въ первые вѣка они пользовались этимъ титуломъ болѣе, чѣмъ пресвитеры; мало того, только не раньше IV или V вѣка пресвитеры, во всякомъ случаѣ въ латинской церкви, стали называться священни-

---

имѣетъ несомнѣнное сродство съ формами „каноновъ Ипполита" и „Апостольскихъ постановленій", имѣетъ видъ великой древности и, исключая выраженія „первосвященство", является одинаково приложимой и къ посвященію пресвитера. Нѣкоторые думаютъ, что она римскаго происхожденія и была принята у насъ въ употребленіе Августиномъ кэнтерберійскимъ.

[1]) Summi sacerdotis.

[2]) См. 3-й Карѳагенскій соборъ, канонъ 26 отъ 397 г.: „Епископъ главной каѳедры не можетъ называться главой церкви, или первосвященникомъ (summus sacerdos), или какъ-нибудь иначе въ этомъ родѣ, а просто епископомъ главной каѳедры." Полагаютъ, что бл. Августинъ Иппонскій присутствовалъ на этомъ соборѣ. Мѣсто, цитуемое въ пользу этого титула, несомнѣнно не изъ Августина.

ками по ихъ собственному праву. Но отсюда еще не слѣдуетъ, что епископы теперь должны бы называться первосвященниками въ самой формѣ посвященія. Вопросъ о священствѣ епископовъ быть можетъ стоялъ иначе въ древнее, время, несомнѣнно до IX-го и быть можетъ до XI столѣтія, когда простой діаконъ часто дѣлался епископомъ per saltum, т. е. не проходя черезъ пресвитерство [1]). Въ тѣ времена конечно было возможно, если даже не необходимо, прилагать къ епископу терминъ священника, какъ напримѣръ это дѣлается въ молитвѣ, еще употребляющейся въ понтификалѣ, гдѣ говорится о „рогѣ священнической благодати". Но такъ какъ этотъ обычай посвященія per saltum давно уже прекратился (хотя быть можетъ онъ и никогда не былъ прямо запрещенъ закономъ) и каждый епископъ уже въ періодъ своего пресвитерства былъ священникомъ, то теперь уже и нѣтъ необходимости вновь сообщать ему священство, и по нашему откровенному мнѣнію, это не особенно хорошій и правильный порядокъ. Не должны и римляне требовать его, такъ какъ соборъ Тридентскій называетъ проповѣдываніе Евангелія „главною обязанностью епископовъ" (Сес. V, о

---

[1]) Объ этомъ предметѣ смотри у *Мабилльона*—„Коментарій, приложенный къ Ordo Romanus главы XVI и XVIII (*Migne* Pat. Lat. Vol. LXXVIII., pp. 912—3 and 919—20) и *Мартена* „Древніе обряды церкви," кн. 1-я гл. VIII-я секц. IX—X, томъ II стр. 278 и сл. и 8-й „Ordo" Мабилльона (=Мартеннъ I), который встрѣчается въ манускриптахъ IX вѣка, откуда ясно, что не было отличія въ формѣ, если подлежащій посвященію человѣкъ былъ только діакономъ. 13 канонъ собора Сардійскаго лишь не аккуратно соблюдался на западѣ, какъ случайно можно видѣть изъ перевода Діонисія Малаго, который передаетъ слова канона ἐὰν μὴ καὶ ἀναγνώστου καὶ διακόνου καὶ πρεσβυτέρου ὑπερεσίαν ἐκτελέση слѣдующимъ образомъ: „Если только онъ не исполнялъ должности чтеца и должности діакона *или* пресвитера." Въ примѣръ приводится: Іоаннъ Діаконъ, ученикъ св. Галла (Вальафридъ Страбонъ въ жизнеописаніи св. Галла гл. XXIII—XXV, 625 г.), Константинъ анти-папа (767 г.) и папа Павелъ I (757 г.), Валентинъ (827 г.) и Николай I (858). Этотъ обычай упоминается среди тѣхъ обвиненій, которыя выставлены были противъ латинской церкви Фотіемъ Константинопольскимъ. Николай не отрицалъ этого факта, но съ своей стороны указывалъ грекамъ на ихъ обычай возведенія міринина въ санъ патріарха (Ep. LXX in Labbe and Cossart Councils VIII p. 471 в). Посвященіе діакона въ епископство per saltum затѣмъ подразумѣвается въ ритуалѣ несторіанскихъ сирійцевъ у *Morinus*, On Ordinations, pt. II p. 388, Antwerp. 1695 = *Denzinger*, Rites of the Orientals, Vol II., p. 238 (1864).

преобразованіи гл.II, и сес. XXIV, о преобразованіи гл. IV). Поэтому не необходимо, чтобы или „первосвященство", или другое какое новое „священство" приписывалось епископамъ.

Но хотя въ нашемъ чиновникѣ мы ничего не говоримъ о „великихъ священникахъ и первосвященникахъ", однако мы не избѣгаемъ употребленія этихъ терминовъ въ другихъ общественныхъ документахъ. Примѣры можно видѣть въ лат. изданіи книги „Общественныхъ молитвъ" отъ 1560 г., въ посланіи, написанномъ „двѣнадцатью епископами по дѣлу архіепископа Гриндаля 1580 г. и изъ приказа архіепископа Витгифта своему суффрагану, епископу дуврскому, въ 1583 г. [1]).

XIV. Но на два довода, выставленныхъ противъ нашей формы, которымъ особенно папа придаетъ значеніе, мы дадимъ нѣсколько болѣе подробный отвѣтъ.

Первый изъ нихъ состоитъ въ томъ, что около столѣтія послѣ того, какъ изданъ былъ ординалъ, въ 1662 г., мы прибавили къ словамъ „пріими Св. Духа" другія слова, имѣющія цѣлью опредѣлить должность и служеніе епископа, или священника (сравни гл. XV, прим. 1 и 3). Папа думаетъ, что эти слова нашего Господа безъ послѣдующаго прибавленія сами по себѣ не достаточны, не совершенны и не соотвѣтствующи дѣлу. Но въ римскомъ Понтификалѣ, когда епископъ посвящается черезъ возложеніе рукъ посвящающаго и сослужащихъ ему епископовъ, единственная форма заключается именно въ словахъ „пріими Св. Духа". Въ нашихъ позднѣйшихъ понтификалахъ съ другой стороны Св. Духъ призывается гимномъ: „Пріиди, Святый Душе", за исключеченіемъ экзетерской книги, въ которой прибавлена римская форма. Затѣмъ слѣдовала молитва „о рогѣ священической благодати". Какъ мы уже сказали, слова — епископъ, или епископство ни въ одной молитвѣ понтификала не являются раньше, чѣмъ уже совершено посвященіе, такъ что если, согласно съ мнѣніемъ папы, наши отцы 1550 г. и послѣдующаго времени поступали невѣрно, опуская въ формѣ имя епископа, то они заблуждались вмѣстѣ съ новѣйшею римскою

---

[1]) См. молитву о духовенствѣ и народѣ послѣ Литаніи и „Соборы Великой Британіи". IV. стр. 293 и 304. Въ послѣднемъ мѣстѣ Гриндаль называется своими собратьями „благороднымъ христіанскимъ прелатомъ и первосвященникомъ (Summus sacerdos) Божіимъ въ церкви Англіи".

церковью. Въ то время также въ нашемъ ординалѣ непосредственно слѣдовали тѣ слова апостола Павла, которыя считаются имѣющими отношеніе къ посвященію св. Тимоѳея въ санъ епископа ефесскаго и ясно употреблялись въ этомъ смыслѣ: „Напоминаю тебѣ возгрѣвать даръ Божій, который въ тебѣ чрезъ мое рукоположеніе; ибо далъ намъ Богъ духа не боязни, но силы, и любви, и цѣломудрія (2 Тим. I, 6, 7). Вы можете припомнить, досточтимые братья, что это суть единственныя слова, приводимыя Тридентскимъ соборомъ въ доказательство того, что въ таинствѣ священства сообщается благодать (Сес.. XXIII, de sacr. ordi. cap. III). Эта форма, такимъ образомъ, содержащаяся въ одномъ ли предложеніи, какъ въ римской церкви, или въ двухъ, какъ у насъ, вполнѣ достаточна для того, чтобы создать епископа, если открыто высказано истинное намѣреніе, что и дѣлается въ другихъ молитвахъ и моленіяхъ (которыя ясно относятся къ должности, дѣятельности и служенію епископа), въ испытаніи и въ другихъ подобныхъ способахъ. Мы говоримъ, что слова „пріими Св. Духа" достаточны, а не то, что онѣ существенны. Ибо ихъ нѣтъ въ болѣе древнихъ понтификалахъ, какъ римскихъ, такъ и англійскихъ, равно какъ нѣтъ и ни въ одной восточной книгѣ какого бы то ни было времени. Но мы охотно соглашаемся съ Тридентскимъ соборомъ, что слова эти не напрасно произносятся епископами [1]) въ хиротоніи ли епископа, или посвященіи пресвитера, потому что эти слова сказаны нашимъ Господомъ Его ученикамъ, отъ которыхъ ведутъ свое начало всѣ наши должности и власти и вполнѣ соотвѣтствуютъ столь священному случаю. Они не столь же соотвѣтствуютъ діаконству, и поэтому не употребляются нами при посвященіи въ эту должность.

XV. Форма посвященія въ пресвитера, употреблявшаяся нами въ 1550 г. и послѣ, также соотвѣтствуетъ дѣлу. По окончаніи „евхаристической" молитвы, которая напоминаетъ намъ объ этомъ учрежденіи нашего Господа, слѣдуетъ возложеніе рукъ епископомъ и сослужащими священниками, къ чему присоединяется „повелительная" форма, заимствованная изъ понтификала, но въ то же время болѣе полная и болѣе торжественная. (Сравни глава XIX). Ибо послѣ словъ: „пріими Св. Духа" непо-

---

[1]) См. Дѣянія Тридентск. собора, Сес. XXIII. О таинствѣ священства канонъ IV.



средственно слѣдовало, какъ и въ новѣйшемъ римскомъ понтификалѣ (хотя папа по какой то странности и забываетъ упомянуть объ этомъ): „кому отпустишь грѣхи, тому отпустятся, и кому держишь, тому держатся", затѣмъ слова изъ Евангелія (Лук. XII, 42) и посланія апостола Павла (1 Кор. IV, 1), которыя вполнѣ правильно прибавлены были нашими отцами: „И будь вѣрнымъ служителемъ слова Божія и Его святыхъ таинствъ: во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа". Форма эта не подходитъ ни къ какому другому служенію въ церкви, какъ только къ служенію священника, который имѣетъ, что называется, власть ключей, и который одинъ только съ полнымъ правомъ совершаетъ слово и таинство Божіе для народа, остается ли онъ пресвитеромъ, или переходитъ къ высшему служенію въ качествѣ епископа. Затѣмъ слѣдовалъ, какъ слѣдуетъ еще и теперь, обрядъ сообщенія власти проповѣдывать и совершать таинства въ той сферѣ, гдѣ человѣкъ назначается на это служеніе, вмѣстѣ съ передачей св. Библіи, которая, по нашему мнѣнію, есть главное орудіе въ священномъ служеніи, и заключаетъ въ себѣ всѣ другія полномочія, согласно съ той степенью, на которую посвященъ человѣкъ. Въ виду дѣла Гордона, быть можетъ не безполезно объяснить, что эти формы не только по буквѣ, но и въ дѣйствительности различны.

Первая ихъ нихъ — „пріими Св. Духа" съ послѣдующими словами, соединяясь съ возложеніемъ рукъ, сообщаетъ общія способности и полномочія священства и, какъ вообще говорятъ, напечатлѣваетъ характеръ. Вторая, вмѣстѣ съ передачей Библіи, даетъ человѣку право совершать общественное служеніе Богу и проявлять власть надъ христіанскимъ народомъ, который ввѣряется его попеченію въ его собственномъ приходѣ, или церкви. Эти два врученія, взятыя вмѣстѣ, включая все существенное для христіанскаго священства, по нашему мнѣнію, излагаютъ его болѣе ясно, чѣмъ это дѣлается въ сакраментаріяхъ и понтификалахъ. И въ дѣйствительности мы не избѣгаемъ термина Sacerdos и сродныхъ съ нимъ терминовъ ни въ латинскомъ изданіи „Книги общественныхъ молитвъ, или совершенія таинствъ, какъ они совершаются въ церкви", изданной въ 1560 г. въ царствованіе королевы Елизаветы ни въ другихъ общественныхъ документахъ, писанныхъ на латинскомъ языкѣ [1]). Что это сдѣлано не безъ намѣренія

[1]) Въ „*Членахъ религіи*" 1562 г. и въ „Канонахъ" 1571 г. и въ дру-

явствуетъ изъ того обстоятельства, что въ нашихъ переводахъ Библіи, изданныхъ въ XVI столѣтіи, слово ἱερεύς (sacerdos) переводится словомъ „священникъ“ (priest), каковое слово всегда употребляется въ англиканскомъ ординалѣ и очень часто въ чинопослѣдованіи причащенія и въ другихъ мѣстахъ, между тѣмъ какъ слово πρεσβύτερος переводится словомъ „старѣйшина“ (elder—senior).

Когда поэтому въ 1662 г. было сдѣлано прибавленіе словъ: „на должность и дѣло епископа или священника“, то это повидимому было сдѣлано не въ виду римской полемики, но съ цѣлью вразумить пресвитеріанъ, которые пытались находить основаніе для своихъ мнѣній въ нашемъ служебникѣ. Историкамъ вполнѣ извѣстно, что въ этотъ періодъ, когда король былъ убитъ, его сынъ отправленъ въ изгнаніе и церковное управленіе было ниспровергнуто, полемика церкви англійской съ пресвитеріанами и другими нововводителями была гораздо ожесточеннѣе, чѣмъ съ римлянами. Эти слова поэтому были прибавлены не для того, чтобы придать литургическую полноту формѣ, потому что такія перемѣны вмѣсто того, чтобы приближать насъ, лишь далѣе отодвигали отъ понтификаловъ. Цѣлью прибавленія было заявить о различіи въ степеняхъ священства. Въ это же время въ видѣ протеста противъ нововводителей были сдѣланы и другія подобныя же прибавленія, какъ напримѣръ моленія въ литаніи противъ возмущенія и схизмы, молитва о верховномъ судѣ парламента и о водвореніи религіи и мира въ отечествѣ, а также ектиніи въ недѣли поста (Ember Week).

Что эти факты избѣгли вниманія папы, это нисколько не удивительно: это только доказываетъ трудность истолкованія нашего Служебника, возникшую вслѣдствіе раздѣленія нашихъ національностей и церквей [1]).

Но форма XVI вѣка была не только сама по себѣ достаточна, но и болѣе чѣмъ достаточна, ибо молитва „Всемогу-

гихъ мѣстахъ; см. Councils of gt. Brit., vol IV. pp. 236, 263, 429. Подобнымъ же образомъ въ греческомъ переводѣ нашего служебника (Кембриджъ 1665 г.) ἱερωσύνη и ἱερεύς встрѣчаются въ ординалѣ, чинопослѣдованіи св. причащенія и въ другихъ мѣстахъ. Въ нѣкоторыхъ латинскихъ переводахъ преимущественно употребляется слово „пресвитеръ“.

[1]) См. *G. Burnet*, Hist. of Ref., Vol. II., p. 144 (1680), и Vindication of Ord. of Ch. of Eng., p. 71 (1677); *H. Prideaux*, Eccl. Tracts. pp. 15, 36, 69—72 etc. (1687). ed. 2, 1715; ср., его посланіе въ *Cardwell*, Conferences, pp. 387—8 n., ed. 3, Oxford, 1849.

щій Боже, Податель всѣхъ благъ", въ которой возносится моленіе о призываемыхъ „къ должности священства", чтобы они вѣрно служили Ему въ этой должности, въ это время составляла часть формы, и обыкновенно произносилась епископомъ немедленно передъ испытаніемъ [1]). Но такъ какъ однако и эти новыя слова ясно выражаютъ тотъ же смыслъ, то молитва была перенесена отсюда и занимаетъ мѣсто въ повседневной ектеніи.

Что папа долженъ былъ оставить безъ вниманія также и эту перемѣну, это тоже не удивительно; но обстоятельство это достойно вниманія, ибо мы замѣчаемъ, что онъ обнаруживаетъ нѣкоторое колебаніе въ этой части своего посланія, когда высказываетъ, что форма 1662 г. могла бы считаться достаточною, если бы только была на столѣтіе старше (§ VII). Онъ также повидимому принимаетъ мнѣніе тѣхъ богослововъ, которые думаютъ, что форма состоитъ не изъ одной молитвы или благословенія, „просительной", какъ они называютъ ее, или „повелительной",— но изъ цѣлаго ряда формулъ, которыя связаны между собою нравственнымъ единствомъ. Ибо онъ далѣе говоритъ о помощи, которую „совершенно недавно" (какъ онъ думаетъ) мы искали для нашего дѣла въ другихъ молитвахъ того же ординала; хотя это обращеніе за помощью съ нашей стороны отнюдь не недавнее, а было сдѣлано еще въ XVII вѣкѣ, когда впервые сталъ намъ извѣстенъ укоръ намъ съ римской стороны о дополнительныхъ словахъ [2]). Не думаемъ

---

[1]) Не лишне привесть это моленіе здѣсь, какъ оно употреблялось въ 1550 г. и 1552 г., такъ какъ Римъ придаетъ большее значеніе словамъ: „на должность и дѣло пресвитера или священника".

„Всемогущій Боже, Податель всяческихъ благъ, Духомъ Твоимъ Святымъ установившій различныя степени служителей въ Твоей Церкви, милосердно воззри на этихъ Твоихъ служителей, теперь призываемыхъ къ должности священства, и исполни ихъ настолько истины Твоего ученія и праведности жизни, чтобы какъ словомъ, такъ и добрымъ примѣромъ они вѣрно служили Тебѣ въ этой должности во славу Твоего имени, и во благо народа, черезъ заслуги и проч." Это моленіе кратко выражаетъ идею „благословенія". Deus bonorum omnium. Нѣкоторые даже думаютъ, что „bonorum" (= „всяческихъ благъ") есть вѣроятно разночтеніе вмѣсто „honorum".

[2]) См. *Burnet*, Vindication pp. 8, 71, который пишетъ, что эти дополнительныя слова не существенны для посвященія, а суть простыя поясненія „того, что было достаточно ясно изъ другихъ частей этихъ чинопослѣдованій раньше"; и *Prideaux*, Eccl. Tracts p. 147, который

мы также, что папа не согласуется съ кардиналомъ Джономъ Де-Луго, который учитъ, что все посвященіе есть единичное дѣйствіе, и что безразлично, отдѣляются ли матерія и форма одна отъ другой (какъ это видимъ въ понтификалѣ), если только то, что вставлено между ними нравственно связано между собой [1]).

XVI. Однако папа повидимому придаетъ наибольшую важность и устойчивость не тому доводу, который касается опредѣленія словъ формы, а тому, который обвиняетъ насъ въ устраненіи нѣкоторыхъ дѣйствій и молитвъ изъ остальной части обряда. Въ своемъ посланіи онъ говоритъ (§ 7):

„Устраняя другія основанія, которыя показываютъ недостаточность этихъ (молитвъ) для цѣли англиканскихъ обрядовъ, пусть одного этого довода будетъ достаточно для всего [2]): именно, что изъ нихъ намѣренно было устранено все, что выдвигаетъ достоинство и должность [3]) священства въ католическомъ обрядѣ. А та форма слѣдовательно не можетъ быть считаема пригодной или достаточной для таинства, которая опускаетъ [4]) то, чему она должна бы придавать существенное значеніе". И немного ниже онъ прибавляетъ слова, которыя въ одномъ отношеніи невѣрны, въ другомъ весьма способны сбить читателя, и вообще несправедливы къ нашимъ отцамъ и намъ самимъ: „Во всемъ ординалѣ не только нѣтъ яснаго упоминанія о жертвѣ, о посвященіи, о sacerdotium [5]) и о власти посвященія и принесенія жертвы, но всѣ слѣды этого... были намѣренно устранены" (§ 8).

Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ (съ большимъ незнаніемъ дѣла, какъ съ сожалѣніемъ должны мы сказать) о томъ, что: „въ новѣйшее время образовалась небольшая [6]) партія въ англиканской общинѣ, которая утверждаетъ, что сказанный ординалъ можетъ быть понимаемъ и истолковываемъ

приводитъ молитву „Всемогущій Боже" сполна и аргументируетъ на основаніи ея. Подобнымъ уже образомъ писалъ и Bramhall въ 1658 г., Works, A. C. L. III pp. 162—9, Oxford, 1844.

[1]) On the Lacraments in general, disp. II., section V., § 99, t. III, p. 293—4. Paris 1892.

[2]) По-латыни: instar omnium.

[3]) По-латыни: officia.

[4]) По-латыни: reticet.

[5]) Слово это оставлено безъ перевода.

[6]) По-латыни: non ita magna.



въ здравомъ и православномъ смыслѣ". Потомъ онъ утверждаетъ, что мы отрицаемъ или искажаемъ таинство священства, отвергаемъ (т. е. въ ординалѣ) всякую идею посвященія и жертвы до такой степени, что священство и епископство у насъ не болѣе какъ, „пустыя названія безъ дѣйствительности, установленной Христомъ" (nomina sine re quam instituit Christus).

Отвѣтъ на эти жесткія и необдуманныя слова отчасти уже сдѣланъ былъ, когда мы высказали предостереженіе, что тотъ, кто истолковываетъ дѣйствія нашей церкви по простымъ предположеніямъ, и присвояетъ себѣ право издавать новыя опредѣленія касательно того, что̀ необходимо въ формѣ посвященія, обвиняя нашихъ законныхъ епископовъ въ ихъ управленіи церковью въ XVI столѣтіи на основаніи и съ точки зрѣнія того правила, котораго они совсѣмъ не знали, тотъ вступаетъ на скользскій и опасный путь. Свобода національныхъ церквей преобразовывать свои собственные обряды не можетъ быть отмѣняема въ угоду Риму. Ибо, какъ мы отчасти покажемъ ниже, въ дѣйствительности нѣтъ одного опредѣленнаго „католическаго обряда", и даже обряды, принятые римскою церковью, сильно разнятся одинъ отъ другого.

Папа однако ничего не говоритъ о хорошо извѣстномъ намѣреніи нашей церкви, изложенномъ въ предисловіи къ ординалу, и ничего о томъ принципѣ, который всегда наши отцы имѣли передъ собой и который объясняетъ ихъ дѣйствія безъ всякаго натянутаго (inimica) истолкованія.

XVII. Намѣреніе же нашей церкви, а не какой нибудь случайно образовавшейся партіи въ ней, совершенно ясно изложено въ заглавіи и предисловіи ординала. Заглавіе отъ 1552 г. гласитъ: „Чинъ и обрядъ возведенія и посвященія епископовъ, священниковъ и діаконовъ". Предисловіе, немедленно затѣмъ слѣдующее, начинается такъ:

„Очевидно для всѣхъ, внимательно читающихъ Свящ. Писаніе и древнихъ писателей, что отъ апостольскаго времени было три чина служителей въ церкви Христовой: епископы, священники и діаконы,—служеніе которыхъ всегда было въ такомъ высокомъ почтеніи, что никто своей частной властью не могъ присваивать себѣ какого-нибудь изъ нихъ, если онъ не былъ сначала призванъ, испытанъ, изслѣдованъ и извѣстенъ такими качествами, которыя требуются для сего,

а также общественнымъ моленіемъ съ возложеніемъ рукъ одобренъ и допущенъ къ оному. И посему съ той цѣлью, дабы эти чины сохранялись, употреблялись благоговѣйно и почитались въ церкви Англіи, — требуется, чтобы никто (не будучи въ данное время епископомъ, священникомъ или діакономъ) не исполнялъ какого-либо изъ нихъ, если только онъ не призванъ, изслѣдованъ, испытанъ и допущенъ согласно съ слѣдующимъ за симъ обрядомъ".

Далѣе между прочимъ упоминается о томъ, что „всякій человѣкъ, который подлежитъ посвященію въ епископы, долженъ имѣть полныхъ тридцать лѣтъ отъ роду". И въ этомъ самомъ обрядѣ неоднократно упоминается о „посвященіи" епископа. Преемственность и непрерывность этихъ должностей отъ Господа черезъ апостоловъ и другихъ служителей первобытной церкви ясно подразумѣвается также въ „евхаристическихъ" молитвахъ, которыя предшествуютъ словамъ „пріими Св. Духа". Такимъ образомъ намѣреніе нашихъ отцевъ состояло въ томъ, чтобы сохранять и продолжать эти должности, ведущія свое начало отъ древнѣйшихъ временъ, и „благоговѣйно употреблять и почитать ихъ"—въ томъ смыслѣ конечно, въ которомъ они были приняты отъ апостоловъ и находились въ употребленіи до того времени. Вотъ пунктъ, о которомъ папа не должнымъ образомъ безмолствуетъ.

XVIII. Но все это и другія вещи того же рода папа Левъ называетъ „названіями безъ дѣйствительности, установленной Христомъ". Напротивъ, основнымъ принципомъ нашихъ отцовъ было все сводить къ авторитету Господа, открытому въ Св. Писаніи. Поэтому они отмѣняли обряды, составленные и прибавленные людьми, даже включая и тотъ хорошо извѣстный, общій новѣйшимъ латинской и восточной церквамъ, хотя и неизвѣстный древней римской церкви [1]),

[1]) См. Апостольскія Постановленія VIII гл. 4 ст., и „Постановленія древней церкви" канонъ 2, который повидимому англиканскаго происхожденія изъ провинціи Арелатской, хотя иногда издается съ ложнымъ титуломъ 4-го собора Карѳагенскаго. Что этотъ обрядъ былъ чуждъ римской церкви, объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ авторъ книги „О божественныхъ должностяхъ", которая включается въ творенія Алкуина и быть можетъ относится къ XI вѣку. „Этотъ обрядъ не встрѣчается ни въ какомъ свидѣтельствѣ, ни въ старомъ, ни въ новомъ, равно какъ и въ римскомъ преданіи" (гл. XXXVII. Migne, P. L., Vol. CI p. 1237; а также *Amalarius*, On the offices of the Church. гл. II. 14, P. L., Vol. CV, p. 1092). О его употребленіи въ посвященіи папы, см. Mabillon, Ord., IX, 5

именно обрядъ держанія Евангелія надъ головой посвящаемаго въ епископы во время произнесенія благословенія и возложенія рукъ.

Такимъ образомъ наши отцы употребляли одну матерію при напечатлѣніи характера, т. е. возложеніе рукъ; другую матерію при сообщеніи полномочія общественно служить и пользоваться властью надъ ввѣряемой каждому паствой, т. е. передачу Библіи или Евангелія. Это послѣднее они вѣроятно заимствовали изъ чинопослѣдованія введенія новаго епископа на каѳедру и подобныхъ обрядовъ. Такъ по Понтификалу Евангеліе еще и теперь вручается епископу послѣ врученія ему перстня. Другія церемоніи болѣе поздняго времени, внесенныя въ главный римскій Ординалъ изъ источниковъ по большей части чужеземныхъ и особенно галликанскихъ, какъ напримѣръ врученіе орудій и украшеній, благословеніе и помазаніе рукъ и головы съ сопровождающими молитвами, они также исключили, какъ и имѣли полное право на то. Врученіе орудій, какъ извѣстно, заимствовано было изъ чинопослѣдованія меньшихъ степеней, и не было извѣстно никакому понтификалу до XI столѣтія, когда впервые появляется письменное упоминаніе о немъ. Когда совершалось преобразованіе, то повидимому опущена была и новая форма: „пріими власть принесенія жертвы Богу и совершенія мессы (или, какъ въ римскомъ понтификалѣ,—мессъ) какъ за живыхъ, такъ и за мертвыхъ“. Молитва на благословеніе рукъ могла быть произносима и опускаема по изволенію епископа даже до XVI вѣка. Помазаніе есть обычай галликанскій и британскій, а совсѣмъ не римскій. Не только его нѣтъ во „Львовомъ“ и „Геласіевомъ“ сокриментаріяхъ, но также и въ 8-мъ и 9-мъ ordines Мабильона, а также и св. Аманда, которые видимо представляютъ собой обычай VIII и IX вѣковъ.

Кромѣ того, мы находимъ, что папа Николай I писалъ въ IX вѣкѣ (874) Рудольфу Бургскому, что въ Римской церкви не помазывались мѵромъ руки ни священниковъ, ни діаконовъ [1]). Первый писатель, упоминающій нѣчто подобное есть Гильда Британецъ [2]). Тоже самое можно сказать о по

---

[1]) Migne P. L., Vol. CXIX, p. 884, гдѣ письмо считается 66. Сравни также *Martenne* On the Ancient Rites of the Church bk. I, ch. VIII, art IX, sections IX и XIV. Этотъ отвѣтъ Николая начинается словами „Praeterea sciscitaris“, и внесенъ въ *Gratiani* Decr. dist. XXIII, c. 12.

[2]) Письмо § 106 стр. 111 (Изданіе Стевенсонъ 1838 г.). Онъ упо

мазаніи головы, которое очевидно произошло вмѣстѣ со многими другими изъ подражанія посвященію Аарона и появляется въ IX и X вѣкахъ внѣ Рима [1]), какъ это можно видѣть изъ Амаларія (о должностяхъ церкви, книга II, 14) и нашихъ собственныхъ понтификаловъ.

Остается упомянуть о галликанскомъ благословеніи: Deus sanctificationum omnium auctor,—которое излишне было прибавлено къ римскому благословенію (гл. XII) и подобно остальнымъ отвергнуто было нашими отцами. Эта молитва, очевидно искаженная интерполяція, какъ она является въ римскомъ понтификалѣ, повидимому благопріятствовала ученію о трансубстанціаціи, отвергнутому нами, и сама по себѣ едва вразумительна, такъ что она была совершенно непригодной для литургіи, имѣвшей совершаться на народномъ языкѣ для назиданія нашего народа. И однако эта самая молитва, какова бы она ни была, ничего не учитъ о власти приносить жертву.

XIX. Что удивительнаго въ томъ, если наши отцы, желая возвратиться къ простотѣ Евангелія, исключили эту молитву изъ литургіи, которую нужно было совершать на новѣйшемъ языкѣ? И въ этомъ они слѣдовали пути, который конечно противоположенъ тому пути, какимъ идутъ римляне. Вѣдь римляне, начавъ почти съ евангельской простоты, ослабили суровость своихъ обрядовъ галликанскими прикрасами и постепенно, съ теченіемъ времени прибавили церемоніи, заимствованныя изъ Ветхаго Завѣта, чтобы выставить болѣе и болѣе различіе между народомъ и священниками. Чтобы эти церемоніи были „достойны презрѣнія и вредны", или, что онѣ безполезны въ своемъ собственномъ мѣстѣ и времени, — мы отнюдь не говоримъ этого; мы заявляемъ только то, что онѣ не необходимы. Такимъ образомъ въ XVII вѣкѣ, когда наши отцы начертали литургію для употребленія какъ народа, такъ

минаетъ о «благословеніи, которымъ посвящаются руки священниковъ или служителей" (initiantur). Помазаніе рукъ пресвитеровъ и діаконовъ предписывается въ англиканскихъ сакриментаріяхъ X и XI вѣковъ.

[1]) Сравни „Дѣянія Триденскаго Собора" Сес. XXIII „О таинствѣ священства", канонъ 5, который, хотя въ немъ видимо и допускается, что помазаніе не требуется при посвященіи, однако анаѳематствуетъ тѣхъ, которые будутъ говорить, что эти и другія церемоніи посвященія суть „Достойны презрѣнія и вредны".



и духовенства, они почти возвратились къ римскому исходному пункту. Ибо съ обѣихъ сторонъ, и ихъ св. отцы, и наши, которыхъ они называютъ нововводителями, слѣдовали за тѣми же самыми надежными вождями — за Господомъ и Его апостолами. Между тѣмъ, примѣръ новѣйшей Римской церкви, которая всецѣло занята жертвоприношеніями, предлагается намъ какъ единственный образецъ для нашего подражанія. И это папа дѣлаетъ съ такой ревностью, что не колеблется даже писать, что „все, чѣмъ выдвигаются достоинство и обязанности священства, было намѣренно-де устранено изъ молитвъ нашего ординала“ (§ 7).

Но мы съ увѣренностью утверждаемъ, что нашъ ординалъ, особенно въ этомъ пунктѣ, стоитъ выше римскаго понтификала, насколько онъ выражаетъ ясно и вѣрно тѣ вещи, которыя по установленію Христову относятся къ природѣ священства (§ 9) и къ дѣйствію каѳолическихъ обрядовъ, употребляемыхъ въ церкви Вселенской. И это, по нашему мнѣнію можетъ, быть показано чрезъ сравненіе понтификала съ ординаломъ.

Римское чинопослѣдованіе начинается съ представленія, дѣлаемаго архидіакономъ, и двоякаго обращенія со стороны епископа,—сначала къ духовенству и народу, затѣмъ къ кандидатамъ на священство, — такъ какъ при посвященіи въ пресвитеры не бываетъ публичнаго испытанія. Слѣдуетъ затѣмъ возложеніе рукъ епископомъ и затѣмъ возложеніе рукъ со стороны сослужащихъ пресвитеровъ, совершаемое безъ всякихъ словъ, — касательно каковаго темнаго обряда мы приводили мнѣніе кардинала де-Луго (гл. XV). Затѣмъ произносятся три древнія молитвы, двѣ краткія и болѣе длинное благословеніе (гл. XII), которое теперь произносится епископомъ, „при простертіи рукъ передъ своей грудью“. Эта молитва, которая въ древнихъ книгахъ называется „посвященіемъ“, считается со стороны важныхъ авторитетовъ [1]) со времени Морина истинной „формой“ римскаго посвященія, и несомнѣнно въ древнія времена соединялась съ возложеніемъ рукъ. Теперь же „простертіе рукъ“ употребляется вмѣсто возложенія рукъ, какъ бываетъ при конфирмаціи (гл. X), при

---

[1]) См. *Martenne*, Ancient Rites of the Church, book I., ch. VIII. art. IX, sect. XVIII, tom 2 p. 320, Rouen, 1700, и *Gasparri* Cononical Treatise on Ordination, § 1059, Paris 1893.

чемъ даже и такой жестъ не считается необходимымъ. Во всякомъ случаѣ, если старыя римскія посвященія дѣйствительны, то какъ только произнесена эта молитва, посвященіе пресвитеровъ признается совершившимся въ этой церкви, даже въ настоящее время. Вѣдь та „форма", которая нѣкогда считалась достаточной для таинства церкви и еще неизмѣнно удерживается вполнѣ и доселѣ, удерживается, какъ надо полагать, съ той же цѣлью, какъ и раньше; и нельзя утверждать со своего рода святотатствомъ, что она потеряла свою силу, потому что послѣ нея безмолвно были прибавлены и другія вещи. Во всякомъ случаѣ, намѣреніе болѣе новой части римскаго чинопослѣдованія не можетъ лишить болѣе древней части принадлежащей ей силы. Происхожденіе его, какъ не безъ вѣроятности можно предполагать, было слѣдующее: во первыхъ, священники, уже рукоположенные, должны были чрезъ различные обряды и церемоніи приготовиться къ принесенію жертвы; во вторыхъ, они должны были принять власть приносить ее въ ясныхъ терминахъ; въ третьихъ, они должны были начинать пользованіе своимъ правомъ священства при совершеніи мессы, и наконецъ, они должны были публично получить другую священническую власть, именно власть отпущенія грѣховъ. Это мнѣніе подтверждается выраженіемъ древнихъ понтификаловъ, какъ напр. въ Сарумскомъ понтификалѣ мы читаемъ: „Благослови и освяти эти руки Твоихъ священниковъ". Все, поэтому, что слѣдуетъ послѣ этой древней „формы", какъ разъ подобно нашимъ словамъ, прибавленнымъ въ 1662 г.,—безусловно не необходимо. Вѣдь всѣ вышеуказанныя полномочія могутъ быть сообщены имъ подразумѣвательно и чрезъ употребленіе, какъ это было въ древнія времена, или сразу и явственно; но методъ сообщенія не имѣетъ никакого отношенія къ дѣйствительности посвященія.

Наши отцы, замѣтивъ это отчасти и видя, что схоластическое ученіе о трансубстанціаціи хлѣба и вина и новѣйшее ученіе о повтореніи (какъ они думали) крестной жертвы въ мессѣ, въ народномъ сознаніи связывались съ извѣстными церемоніями и слѣдовавшими молитвами, спрашивали себя, какимъ образомъ весь обрядъ посвященія можно бы не только привесть къ большей устойчивости и чистотѣ, но и сдѣлать его болѣе совершеннымъ и возвышеннымъ? И такъ какъ въ то время не было ничего несомнѣнно извѣстнаго касательно древности первыхъ молитвъ, а мнѣнія

ученыхъ приписывали всю силу „повелительнымъ“ формамъ о они свое вниманіе и обратили болѣе на послѣднія, чѣмъ, тна первыя.

Имѣя же такую цѣль въ виду, они прежде всего стремились къ простотѣ, и сосредоточивали части всего обряда какъ бы на одномъ выдающемся пунктѣ, такъ чтобы никто не могъ сомнѣваться, въ какой моментъ дается благодать и сила священства. А такова сила простоты, что она возноситъ умы людей къ божественному болѣе длиннаго ряда церемоній, хотя бы и объединенныхъ добрымъ смысломъ. Посему, поставивъ впереди всего молитвы, въ которыхъ говорится о должности священства и ея преемственности отъ служенія апостоловъ, они присоединили возложеніе рукъ съ собственными словами нашего Господа. И въ этом ъ дѣлѣ он намѣренно [1]) слѣдовали примѣру апостоль ской церкви, которая сначала приступала къ молитвѣ и затѣмъ возлагала руки и поставляла своихъ служителей, а не примѣру римской церкви, которая употребляетъ возложеніе рукъ прежде молитвы. Во-вторыхъ, разсматривая въ своемъ умѣ разн ныя должности священства, они видѣли, что понтификалъ находившійся въ обычномъ употребленіи, былъ недостаточенъ въ двухъ отношеніяхъ. Хотя въ рѣчи епископа перечислялись слѣдующія обязанности: „обязанность священника состоитъ въ томъ, чтобы приносить (жертву), благословлять, настоятельствовать, проповѣдывать и крестить“ и тому подобное, и въ старой „формѣ“ для пресвитерства дѣлалось упоминаніе объ отчетѣ, который они должны будутъ дать о ввѣренномъ имъ служеніи, однако въ другихъ формахъ не говорится ничего кромѣ, какъ о принесеніи жертвы и отпущеніи грѣховъ, и сообщенія этихъ полномочій отдѣлены нѣкоторымъ разстояніемъ одно отъ другого. Затѣмъ также они видѣли, что обязанностямъ пастырскаго служенія отведено лишь малое мѣсто въ понтификалѣ, хотя Евангелі подробно говоритъ о нихъ. По этой именно причинѣ они особенно выставляютъ передъ нашими священниками пастырское служеніе, которое есть особенное служеніе вѣстника, стража и управителя Господня, въ той возвышенной рѣчи, которую долженъ произнести епископъ, и въ весьма серьез

---

[1]) См. рѣчь архіепископа къ народу при посвященіи епископа и Дѣянія Ап. XIII, 3; сравни VI, 6 и XIV, 22.

номъ, слѣдующемъ затѣмъ испытаніи,—въ словахъ, которыя должны быть прочитаны, взвѣшены и сравнены съ Священнымъ Писаніемъ, такъ какъ иначе будетъ невозможно понять значеніе нашего ординала. Съ другой стороны, что касается таинствъ, то при пересмотрѣ „повелительныхъ“ формъ они дали первое мѣсто собственнымъ словамъ Господа не просто изъ благоговѣнія, но и потому, что эти слова по тогдашнему общему вѣрованію составляли необходимую „форму“. Затѣмъ они вручали нашимъ священникамъ всѣ „тайны таинствъ, древле установленныхъ“ (выражаясь словами нашего стараго сакраментарія, см. гл. XII) и при этомъ не выдвигали одной стороны ихъ, пренебрегая другими. Наконецъ, они ставили рядомъ форму, которая напечатлѣваетъ характеръ, и форму, которая сообщаетъ юрисдикцію.

Въ этихъ и подобныхъ предметахъ, которые было бы долго перечислять, они несомнѣнно слѣдовали примѣру нашего Господа и Его апостоловъ. Ибо Господь, какъ повѣствуетъ Евангеліе, не только сказалъ: „творите сіе въ Мое воспоминаніе“, а также: „шедше, научите вся языцы, крестяще ихъ“, чтобы научить должному совершенію таинствъ, но и многія другія вещи, и притомъ заслуживающія самаго высокаго вниманія о пастырской должности какъ самого добраго Пастыря, такъ и Его учениковъ, которые, наученные Его примѣромъ, должны были полагать жизнь свою за собратьевъ (сравн. Іоан. X, 11—18 и 1 Іоан. III, 16). Многое также сообщилъ Онъ въ Евангеліи о проповѣданіи слова,—полномочіи, ввѣренномъ Его избраннымъ слугамъ, о миссіи Его апостоловъ и учениковъ вмѣсто Его, объ обращеніи грѣшниковъ и объ отпущеніи прегрѣшеній въ Церкви, о взаимномъ служеніи и о многомъ другомъ въ томъ же родѣ. Такъ именно угодно было божественной мудрости особенно наставлять своихъ вѣстниковъ, стражей и управителей, чтобы они могли свидѣтельствовать въ мірѣ послѣ Его отшествія и должнымъ образомъ приготовлять св. народъ, пока Онъ не пріидетъ опять. А какъ дѣлалъ Господь, такъ дѣлали и апостолы. Свидѣтель этому апостолъ Петръ, когда онъ, какъ состарѣйшина, увѣщеваетъ старѣйшинъ, т. е. пресвитеровъ и епископовъ, „пасти стадо Божіе“, и обѣщаетъ имъ что, „когда явится Пастыреначальникъ, они получатъ неувядающій вѣнецъ славы“ (1 Петр. V, 1—4). Свидѣтель же этому и апостолъ Павелъ, когда онъ увѣщеваетъ епископовъ ефесскихъ

собственными устами (Дѣян. XX, 18—35) и наставляетъ ихъ въ особомъ посланіи, отличающемся необычайной духовной силой (Еф. IV, 11—13). Свидѣтель также и папа св. Григорій, которому вся англійская раса, нынѣ разсѣянная по лицу земли, обязана такъ много, который въ своей книгѣ „о пастырскомъ попеченіи" имѣетъ многое сказать объ этихъ дѣлахъ и о личной жизни пастыря, но почти или совершенно безмолствуетъ о принесеніи жертвы. Его книга пользовалась такимъ высокимъ почтеніемъ, что она вручалась епископамъ въ IX вѣкѣ вмѣстѣ съ книгой канововъ, во время ихъ посвященія, причемъ они увѣщаемы были сообразоваться въ своей жизни съ ея ученіемъ [1]).

Также и самъ св. Петръ, столь ревностно призывающій къ пастырскому служенію пресвитеровъ, въ первой части того же посланія увѣщеваетъ весь народъ, какъ св. священство, приноситъ духовныя жертвы Богу. Это показываетъ, что первая должность болѣе свойственна пресвитерамъ, въ виду того, что она представляетъ отношеніе Бога къ людямъ (Псал. XXIII (XXII); Ис. гл. XL, 10, 11; Іерем. XXIII 1—4. Іезек. XXXIV 11, 31), между тѣмъ какъ послѣдняя въ нѣкоторой степени раздѣляется съ народомъ, ибо священникъ, которому поручено совершеніе таинствъ и освященіе евхаристіи, всегда долженъ совершать служеніе алтаря съ участіемъ присутствующаго народа [2]). Такъ испол-

---

[1]) Объ этомъ свидѣтельствуетъ Гинкмаръ въ предисловіи къ своей «Книгѣ 55 главъ»; Migne, P. L., Vol CXXVI p. 292,

[2]) Это видно изъ греческой литургіи и римскаго миссала, гдѣ почти все говорится во множественномъ числѣ. Сравни напр. *Чинопослѣдованіе мессы*—„молитесь братія, чтобы моя и ваша жертвы сдѣлались пріемлемыми въ очахъ Бога Отца Всемогущаго»; и въ *канонѣ*: „Помяни, Господи, Твоихъ рабовъ и рабынь (имя рекъ) и всѣхъ здѣсь присутствующихъ (за которыхъ мы приносимъ жертву тебѣ, или) которые приносятъ тебѣ эту жертву хвалы" и далѣе: „это возношеніе отъ насъ Тебѣ, отъ насъ Твоихъ рабовъ, а также отъ всего Твоего рода" и проч. Объ этомъ предметѣ смотри у Петра Даміани въ его книгѣ: „Господь съ нами" въ главѣ VIII на слова: «За которыхъ мы приносимъ тебѣ";„ Ясно видно, что эта жертва хвалы, хотя она, повидимому, особенно приносится однимъ священникомъ, въ дѣйствительности приносится всѣми вѣрующими мужами, какъ и женами; ибо тѣ вещи, которыхъ онъ касается своими руками, принося ихъ Богу, преподносятся Богу глубокимъ внутреннимъ благоговѣніемъ всего народа", и на слова: „Это возношеніе": „Изъ этихъ словъ яснѣе дневного свѣта, что жертва, которая кладется къ священному жертвеннику священникомъ, вообще приносится всѣмъ народомъ Божіимъ".

нилось пророчество Малахіи (X, 11) и имя Божіе возвеличено среди язычниковъ черезъ чистое приношеніе церкви.

Посему мы, основываясь на Свящ. Писаніи, отвѣчаемъ, что при посвященіи священниковъ мы правильно сообщаемъ и провозглашаемъ управленіе и служеніе слова и таинствъ, власть прощать и держать грѣхи, и другія отправленія пастырской должности, и въ нихъ обобщаемъ и воспроизводимъ всѣ другія отправленія. Свидѣтелемъ этого можетъ быть и самъ папа, который особенно производитъ честь первосвященнической тіары отъ троекратнаго порученія Христомъ своей паствы кающемуся Петру. Почему же по его мнѣнію то, что онъ считаетъ столь почетнымъ въ отношеніи къ самому себѣ, ничего не придаетъ достоинству и должностямъ священства, когда дѣло идетъ объ англиканскихъ священникахъ?

XX. Наконецъ мы хотѣли бы обратить вниманіе нашего почитаемаго брата во Христѣ, чтобы онъ, выражая свое сужденіе, не причинилъ несправедливости не только намъ, но и всѣмъ христіанамъ и между ними своимъ собственнымъ предшественникамъ, которые несомнѣнно пользовались въ одинаковой съ нимъ мѣрѣ даромъ Св. Духа.

Вѣдь вмѣстѣ съ нами онъ, повидимому на основаніи недостаточнаго намѣренія, осуждаетъ и восточныхъ христіанъ, которые въ „Православномъ исповѣданіи“, изданномъ около 1640 г., называютъ только два отправленія сакраментальнаго священства, т. е. право отпущенія грѣховъ и проповѣди, и которые въ „Пространномъ Русскомъ Катихизисѣ“ (Москва 1839) ничего не учатъ о жертвоприношеніи тѣла и крови Христа, и среди обязанностей, относящихся къ священству, упоминаютъ только объ обязанности совершенія таинствъ и пасенія стада. Далѣе этотъ катихизисъ такъ говоритъ о трехъ степеняхъ [1]): „Діаконъ служитъ при таинствахъ; священникъ совершаетъ таинства въ зависимости отъ епископа; епископъ не только самъ совершаетъ таинства, но и имѣетъ власть передавать и другимъ чрезъ возложеніе своихъ рукъ даръ и благодать совершать ихъ“. Восточная церковь несомнѣнно одинаково съ нами учитъ, что совершеніе нѣсколькихъ тайнъ

---

[1]) Текстъ катихизиса, какъ и слѣдующей ниже молитвы, приводится согласно съ англійскимъ переводомъ, который имѣется въ виду въ нашемъ документѣ. *Перев.*

болѣе соотвѣтствуетъ священникамъ, чѣмъ принесеніе единичной жертвы.

Это дѣйствительно и явствуетъ изъ формы, употребляющейся теперь въ греческой церкви въ молитвѣ, начинающейся словами: „О, Боже Великій въ силѣ:

„Исполни сего мужа, котораго Ты избралъ къ достиженію сана пресвитера, дара Твоего Святаго Духа, дабы онъ могъ достойно и безпорочно присутствовать въ Твоемъ святилищѣ, проповѣдывать Евангеліе Твоего царствія, совершать слово Твоей Истины, приносить Тебѣ духовные дары и жертвы, обновить Твой народъ баней возрожденія“ и пр. (H a b e r t, Liber Pontifical, p. 314, ed. 1643).

Но пусть римляне поразсудятъ теперь хорошенько, какой приговоръ произносятъ они надъ своими собственными отцами, посвященіе которыхъ мы описали выше. Вѣдь если папа по новому опредѣленію объявитъ нашихъ отцевъ, жившихъ 250 лѣтъ тому назадъ, посвященными неправильно, то ничто не воспрепятствуетъ неизбѣжному приговору, что по тому же закону и всѣ тѣ, кто были рукоположены подобнымъ образомъ, также не получали никакого посвященія. И если наши отцы, употреблявшіе въ 1550 и 1552 годахъ формы, которыя, какъ онъ говоритъ, ничтожны, не въ правѣ были преобразовать ихъ въ 1662 г., то и его собственные предки подходятъ подъ тотъ же самый законъ. И если Ипполитъ, Викторъ, Левъ, Геласій и Григорій говорили вообще мало въ своихъ чинопослѣдованіяхъ о священствѣ и первосвященствѣ, и совершенно ничегоне говорили о власти принесенія жертвы тѣла и крови Христовой, то и сама Римская церковь имѣетъ не дѣйствительное священство, и преобразователи сакраментаріевъ, каковы бы ни были ихъ имена, ничего бы не могли сдѣлать для возстановленія ея обрядовъ. „Вѣдь если ерархія (выражаясь словами папы) изсякла, вслѣдствіе недѣйствительности формы, то не осталось власти и посвященія“. И если ординалъ „былъ совсѣмъ недостаточенъ для сообщенія посвященія, то было невозможно, чтобы съ теченіемъ времени онъ могъ сдѣлаться достаточнымъ, такъ какъ не совершилось никакой перемѣны. Напрасно тѣ, кто (отъ VI и XI столѣтія) пытались сохранять нѣкоторый видъ жертвоприношенія или священства и (власть отпущенія и держанія грѣховъ), сдѣлали нѣкоторыя прибавленія къ ординалу“.

Такимъ образомъ, ниспровергая наши посвященія, онъ ниспровергаетъ и всѣ свои собственныя, и произноситъ приговоръ надъ своей собственной церковью. И дѣйствительно, Евгеній IV подвергъ свою церковь великой опасности, когда онъ училъ о новой матеріи и новой формѣ священства, не сказавъ ни слова о дѣйствительныхъ. Вѣдь никто не знаетъ, какъ много посвященій могло совершиться согласно съ его ученіемъ безъ возложенія рукъ, или соотвѣтствующей формы. Папа Левъ также, требуетъ формы, неизвѣстной прежнимъ епископамъ Рима, и намѣренія, котораго нѣтъ въ катихизисахъ восточной церкви.

Въ заключеніе, такъ какъ (въ папской буллѣ) все было изложено передъ нами во имя мира и единенія, мы желаемъ заявить во всеобщее свѣдѣніе, что и мы по крайней мѣрѣ одинаково ревностно стремимся къ миру и единенію въ церкви. Мы признаемъ, что то, что́ нашъ братъ папа Левъ XIII время отъ времени писалъ въ другихъ своихъ посланіяхъ, иногда вполнѣ истинно и всегда написано съ благимъ намѣреніемъ. Вѣдь разногласіе и споры между нами и имъ возникаютъ изъ различнаго толкованія того же самаго Евангелія, въ которое мы всѣ вѣруемъ которое почитаемъ, какъ единое истинное. Мы охотно также заявляемъ, что и въ собственной личности его много такого, что достойно любви и уваженія. Но то застарѣлое у римлянъ заблужденіе, по которому невидимый Христосъ замѣняется видимой главой церкви, лишаетъ его благія слова всякаго плода мира. Присоединитесь же къ намъ, мы просимъ васъ, достопочтеннѣйшіе собратья, во внимательномъ обсужденіи того, какое намѣреніе имѣлъ Христосъ, когда Онъ основалъ служеніе своего Евангелія. Когда будетъ сдѣлано это, все другое послѣдуетъ по волѣ Божіей въ свое время.

Дай Богъ, чтобы даже изъ этого спора произошло болѣе полное познаніе истины, большее терпѣніе и болѣе сильное желаніе мира въ церкви Христа, Спасителя міра.

F. Cantuar (Фредерикъ Кэнтерберійскій)
Willelm Ebor (Вилльямъ Іоркскій).

Издано это посланіе въ пятницу, 19 февраля 1897 г.



ПРИЛОЖЕНІЕ.

Дѣло Джона Гордона.

Джонъ Гордонъ, дѣло котораго мы кратко обсуждали въ главѣ VII, былъ посвященъ въ епископа Галловейскаго на югѣ Шотландіи въ Глазговскомъ соборѣ въ 1688 г. Онъ послѣдовалъ за королемъ Іаковомъ II въ изгнаніе, былъ впослѣдствіи принятъ въ Римскую церковь и вновь условно крещенъ; въ добавленіе къ своему христіанскому имени онъ принялъ еще имя Климента, которое носилъ тогдашній папа. Гордонъ, какъ извѣстно, обращался къ Клименту съ особой петиціей или памятной запиской, еще существующей и теперь [1]), въ которой просилъ о посвященіи его по римскому обряду. Нѣтъ надобности входить во всѣ доводы его петиціи;— достаточно сказать, что они весьма далеки отъ истины. Основаніемъ для нихъ служитъ басня о посвященіи архіепископа Паркера. Касательно матеріи, формы и намѣренія онъ пишетъ: „Они (англикане) не употребляютъ никакой матеріи, кромѣ передачи Библіи, и никакой узаконенной формы; въ дѣйствительности они отбросили католическую форму и перемѣнили ее на таковую: „Пріими власть проповѣдывать слово Божіе и совершать Его таинства“, что существенно отличается отъ православныхъ формъ. А какое намѣреніе могутъ имѣть тѣ, которые отрицаютъ, что Христосъ или древняя церковь установили безкровную жертву?“ Онъ не принимаетъ во вниманіе болѣе истинную матерію и форму, употребляемыя у насъ, именно возложеніе рукъ и слова: „Пріими Св. Духа“ и всего, что тогда и теперь предшествовало имъ и слѣдовало за ними. Мы не знаемъ, что именно побудило Гордона совершить эту большую ошибку.

Такимъ образомъ Климентъ XI судилъ о дѣлѣ на основаніи этой петиціи, которая только касалась формы посвяще-

---

[1]) См. *Le Quien*, Nullity etc, vol. II., App., LXIX—LXXV., Paris 1725, къ которому приложенъ декретъ Св. оффиціи. Сравни Estcour, The Question of Anglican Ordinations Discussed (London 1873) App. XXXVI pp. CXV foll., который также напечаталъ различное изложеніе этого дѣла и другую форму слѣдующаго опредѣленія съ нѣкоторой тщательностью. Королевская грамота о посвященіи помѣчена 4-мъ февраля, 1686 г. (слѣдующимъ за собраніемъ) и скрѣплена печатью 4-го сентября. Въ сообщеніи датой посвященіи значится 19 сентября.

нія пресвитеровъ, и тѣ, кто знали эту исторію только изъ книги Мишеля Ле-Кьена, естественно думали, что онъ просто рѣшилъ дѣло согласно съ воззрѣніями Гордона. Но въ дѣйствительности было иначе, какъ ясно изъ приложеннаго къ опредѣленію изложенія, которое Эсткуртъ напечаталъ въ 1873 г. и которое по какой-то странности оставлено безъ вниманія въ этой полемикѣ, а также изъ посланія папы Льва XIII, который пишетъ: „И для того, чтобы сужденіе касательно этой формы могло быть болѣе опредѣленнымъ и полнымъ, была принята предосторожность, что одинъ экземпляръ англиканскаго ординала подвергнутъ былъ изслѣдованію". Изложеніе, сначала указавъ дату посвященія и подобные факты, продолжаетъ: „Дѣйствіе было совершено вообще (fere) слѣдующимъ образомъ: во-первыхъ, были произнесены молитвы согласно съ англиканской литургіей; во-вторыхъ сказана была народу рѣчь о достоинствѣ и должности епископа; въ третьихъ,—сказанный Джонъ преклонилъ колѣна и всѣ вышеназванные *лже*-епископы возложили руки на его голову и плечи, говоря: „Пріими Св. Духа, и помни, чтобы тебѣ возгрѣвать благодать, которая въ тебѣ чрезъ рукоположеніе ибо мы получили духъ не боязни, но духъ силы и любви и цѣломудрія; въ - четвертыхъ послѣ немногихъ краткихъ молитвъ, въ видѣ благодаренія, дѣйствіе было закончено". И затѣмъ слѣдуетъ форма опредѣленія, которая въ своей первой части значительно разнится съ сообщеніемъ Ле-Кьена, хотя и не противорѣчитъ ему. Экземпляръ этого изложенія и опредѣленія находится и въ изданной Св. оффиціей 2-го апрѣля 1852 г. книгѣ Эсткурта, и она засвидѣтельствована Анжелло Аргенти, нотаріусомъ сказанной оффиціи, такъ что его можно считать подлиннымъ документомъ.

Разсудительный читатель замѣтитъ прежде всего, что здѣсь приводится только форма епископскаго посвященія, хотя Гордонъ въ своей петиціи говорилъ только (и притомъ и невѣрно) о формѣ, употреблявшейся при посвященіи пресвитеровъ. Отсюда сразу возникаетъ вопросъ, приняла ли Св. оффиція утвержденія Гордона по этому предмету за истину, или нѣтъ. Если она признала ихъ истинными, то ея сужденіе, основанное на такой лжи, не имѣетъ никакого значенія. Если она признавала ихъ ложными, то почему она не сдѣлала болѣе точныхъ сообщеній касательно этой формы? Во-вторыхъ, онъ замѣтитъ, что приводимая здѣсь форма не та,

которая употреблялась по крайней мѣрѣ въ Англіи, въ 1688 г., а болѣе ранняя отъ 1550 и 1552 г. Въ ней не содержится словъ прибавленныхъ въ 1662 г.: „ибо должность и дѣло епископа въ церкви Божіей теперь поручены тебѣ“ и проч., а эти слова будто бы произносились всѣми посвящающими. Далѣе форма эта сличена была столь небрежно, что вмѣсто словъ „благодать Божія“ было поставлено только „благодать“, и вмѣсто „Богъ далъ намъ“, — слова: „мы получили“ (2 Тим. I, 7, какъ въ переводѣ блажен. Іеронима); въ-третьихъ, описаніе того, что произошло въ дѣйствительности, не согласуется ни съ болѣе ранними книгами, ни съ болѣе поздними, ибо возложеніе рукъ на плечи нигдѣ не предписывается въ нашихъ ординалахъ. А многія вещи, какъ, представленія испытанія, гимнъ Veni Creator, проходятся молчаніемъ. Но то, что сказано въ четвертой главѣ, просто невѣрно, ибо послѣ словъ „возьми (или пріими) Св. Духа“ и проч., слѣдуетъ передача Св. Библіи со второй повелительной формой: „Будь прилеженъ къ чтенію, увѣщанію и ученію,“ и проч. Затѣмъ совершается Вечеря Господня и наконецъ въ 1550 и 1552 г. слѣдовала одна молитва („Милосерднѣйшій Отче, просимъ Тебя, сниспошли на сего, раба Твоего“), къ которой въ 1662 г. была присоединена вторая („не попусти насъ, о, Господи“) вмѣстѣ съ благословеніемъ („миръ Божій преходящій“). „Немногія короткія молитвы въ видѣ благодаренія“ не находятся совсѣмъ. Далѣе, рѣчь не предписывается въ книгахъ 1550—1552 г., но впервые появляется въ ординалѣ отъ 1662 г., хотя и вѣроятно, что она была произнесена. Это сличеніе такимъ образомъ англиканскаго ординала, каковая бы книга не употреблялась при этомъ, по крайней мѣрѣ насколько можно судить по изложенію,—было крайне небрежнымъ, и быть можетъ не простиралось на посвященіе пресвитеровъ. Несомнѣнно, каковы бы ни были причины, въ немъ ничего не говорится объ этомъ. Наконецъ мы не знаемъ, что сказать касательно умолчанія о фактѣ передачи Библіи при посвященіи епископа. Слова: „было совершенно вообще слѣдующимъ образомъ“ повидимому указываютъ на небрежность, которая должна быть названа преступной въ виду серьезности дѣла.

Доселѣ мы заимствовали наши свѣдѣнія изъ извѣстныхъ уже документовъ. Но папа теперь прибавляетъ, повидимому изъ секретныхъ архивовъ Св. оффиціи нѣчто такое, что неизвѣстно было намъ раньше, именно, что „при произнесеніи рѣ-

шенія это основаніе (т. е. посвященіе Паркера) было совершенно устранено, какъ доказываютъ документы безспорной подлинности," — и немедленно затѣмъ: „равно не было придано значенія и всякому другому основанію, кромѣ недостаточности формы и намѣренія". Что это, спросимъ, за „документы безспорной подлинности", и о какихъ недостаткахъ въ формѣ и намѣреніи свидѣтельствуютъ они? Суть ли это недостатки въ посвященіи епископа, или въ посвященіи пресвитеровъ, или въ томъ и другомъ? Эти пункты имѣютъ величающую важность, если судить о дѣлѣ добросовѣстно. Папа, правда, доказываетъ, что этотъ приговоръ Климента „отнюдь не былъ опредѣленъ опущеніемъ передачи орудій," и прибавляетъ основаніе, что „въ такомъ случаѣ, согласно установившемуся обычаю, правильно было бы повторить условное посвященіе". Этотъ аргументъ, слабый самъ по себѣ, повидимому доказываетъ, что подразумѣваемый документъ, въ дѣйствительности ничего не говоритъ о характерѣ недостатка, такъ какъ о немъ дѣлается заключеніе только предположительно. Мы можемъ далѣе спросить, дѣйствительно ли тогда уже установился этотъ обычай, ибо приводимые случаи отъ 1604 и 1696 годовъ касаются не опущенія церемоній, но уполномоченія пресвитеровъ рукополагающимъ епископомъ передавать орудія (Ле-Кьенъ II pp. 388—394). Затѣмъ въ 1708 г. когда нѣкій капуцинъ получилъ рукоположеніе черезъ врученіе дискоса, но безъ св. хлѣба на немъ,—конгрегація собора постановила, что все это посвященіе условно должно быть повторено вновь, какъ будто бы ей предстояло установить нѣкоторый новый пунктъ [1]). Въ этомъ году не было вопроса объ опущеніи всей церемоніи, а только части ея.

Вопросъ объ опущеніи всей церемоніи видимо возникъ впослѣдствіи, „когда одинъ человѣкъ, подлежащій посвященію въ священники, хотя и получилъ всѣ обычныя возложенія рукъ отъ епископа, однако не подходилъ къ тому мѣсту, гдѣ стояли священники, держа для него обычныя орудія, дискосъ со святымъ хлѣбомъ и чашу съ виномъ, потому что умъ его

---

[1]) *Gasparri* Canonical Treatise on Ordination section MLXXXIV (Vol. II p. 261 Paris 1894). Подобный же случай съ другимъ капуциномъ суб-діакономъ былъ улаженъ конгрегаціей янв. 10, 1711. (См. Treasury of resoultions Vol. IX pt. II p. 165).

блуждалъ". Папа Бенедиктъ XIV въ своей книгѣ „О діоцезномъ синодѣ", впервые опубликованной въ Римѣ 1748 г., пишетъ, что „прежде чѣмъ намъ закончить эту книгу, вопросъ этотъ обсуждался въ священной конгрегаціи Собора" (кн. VIII гл. X). Онъ не указываетъ года, но это навѣрно было значительное время спустя послѣ дѣла Гордона, и однако и тогда вопросъ возникалъ не вслѣдствіе намѣреннаго, а вслѣдствіе случайнаго опущенія означенной церемоніи.

Если такимъ образомъ около 1740 г. соборная конгрегація могла разсуждать о повтореніи рукоположенія по этому поводу и рѣшать не безъ долгаго разсужденія, какъ можно думать, что его нужно было повторить „условно", то обычай этотъ едва ли былъ установившимся въ 1704 г. Но изложеніе и опредѣленіе Св. оффиціи во всякомъ случаѣ, при толкованіи, предложенномъ папой, едва ли можетъ быть согласовано съ другимъ документомъ, который, какъ говорятъ, изданъ былъ тѣмъ же собраніемъ за 8 или 9 дней передъ тѣмъ [1]),

---

[1]) См. объ Абиссинскомъ обрядѣ въ то время *Joh. Ludolf's* Commentary на его History of Aethiopia. pp. 323—8, Франкфуртъ на Майнѣ, 1691 г. Вопросы, возбужденные касательно этихъ посвященій, и отвѣтъ „совѣтниковъ верховной инквизиціи" сначала были опубликованы, насколько намъ извѣстно, во времена Бенедикта XIV, Филлипомъ да-Карбоньяно (1707—1762 г.), францисканцемъ, профессоромъ римской коллегіи пропаганды, въ его Appendices къ Paul C. Antoine's Universal Moral Theology, которая была издана въ Римѣ 1752 г. (стр. 677) и частью въ другихъ мѣстахъ, напр. въ Венеціи 1778 г. (III, I, p. 172), Туринѣ 1789 (V, p. 501 sq.), Авиньонѣ, 1818 (V p. 409). Что Гаспари пишетъ (въ своемъ Canonical Treatise on Ordination, № 1,057, Paris 1893) о приложеніяхъ къ сочиненію *Concina*, „О нравственной философіи", не ясно для насъ. Объ Абиссинскомъ дѣлѣ смотри E. E. Estcourt, The question of Anglican Ordinations discussed (London 1873) Appendices XXXIII, XXXIV и XXXV, гдѣ напечатаны формулы коптскихъ и абиссинскихъ рукоположеній, резолюціи Св. оффиціи 1704 и 1860 г. и посланіе (отъ 24 ноября 1867 г.) Луи Беля, епископа Агата де Готи и апостолическаго викарія въ Абиссиніи. Смотри также у Гаспарри въ каноническомъ трактатѣ о рукоположеніи секція VII и VIII, гдѣ онъ прибавляетъ посланіе, написанное кардиналомъ Патризи, секретаремъ конгрегаціи Св. оффиціи, къ кардиналу Маннингу отъ 30 апрѣля 1877 г.; сравни также Revue Anglo-Romaine t. I pp. 369—375 (1896 г.) изъ котораго мы приводимъ Collectanea и A. Boudinhon in Le Canoniste Contemporain. t. XX pp. 5—10, Paris 1897, который прибавляетъ нѣсколько вещей позже изданныхъ въ Римѣ. Филлипъ де Карбоньяно помѣчаетъ отвѣтъ четвергомъ 10-го апрѣля. За нимъ слѣдуетъ Маннингъ, и Патризи не дѣлаетъ возраженія. Въ отвѣтѣ 1860 г. и въ Collectanea упоминается 9 апрѣля.

и значительная часть котораго напечатана подъ номеромъ 1.170 въ Collectanea Пропаганды 1893 г. Мы разумѣемъ отвѣтъ касательно рукоположенія монофизитскихъ абиссинцевъ [1]), гдѣ явственно дается одобреніе для нѣкоторыхъ весьма небрежныхъ посвященій во пресвитера, совершенныхъ лишь прикосновеніемъ руки и словами безъ всякой другой матеріи и формы, за исключеніемъ того, что̀ содержится въ совершенно безмолвной молитвѣ о священствѣ.

Мы уже видѣли, что этотъ документъ теперь нѣкоторые называютъ „простымъ мнѣніемъ одного совѣтника" и, насколько возможно, отвергаютъ его. Но ясно, что какой нибудь подобный отвѣтъ былъ данъ въ то время, ибо мы въ отвѣтѣ Св. Оффиціи 1860 г. читаемъ: „Пусть отвѣтъ этой конгрегаціи верховной Инквизиціи, данный въ среду 9 апрѣля 1704 г., будетъ примѣненъ (къ вопросу)". Затѣмъ слѣдуетъ отвѣтъ, изданный римскими богословами, который теперь отвергается. Кардиналъ Патризи, секретарь этой конгрегаціи, весьма умалилъ значеніе этого документа въ 1875 г., употребляя слова Францелина (впослѣдствіи кардинала), хотя и не издавая всего, что̀ онъ писалъ.

Если этотъ отвѣтъ, такимъ образомъ, вѣренъ и подлиненъ, то мы можемъ спросить: неужели Св. Оффиція одобрила нашу форму посвященія пресвитеровъ и не одобряетъ только форму посвященія епископа? Мы ничего не знаемъ; но такое заключеніе не вполнѣ не вѣроятно [2]).

---

[1]) Помѣщаемъ здѣсь Абиссинскую форму посвященія пресвитеровъ, изданную Лудольфомъ въ 1691 г. въ его Commentary on History of Aethiopia, p. 328:

„Боже мой, Отецъ нашего Господа Спасителя Іисуса Христа, воззри на Своего раба и даруй ему духъ благодати и совѣтъ святости, дабы онъ могъ управлять Твоимъ народомъ въ непорочности сердца,—какъ Ты воззрѣлъ на Твой избранный народъ и повелѣлъ Моисею избрать стражей, которыхъ Ты исполнилъ того же духа, которымъ Ты облагодѣтельсвовалъ Твоего раба и Твоего служителя Моисея. И нынѣ, Господи мой, дай сему рабу Твоему благодать неоскудѣвающую, продолжая намъ благодать Твоего Духа и нашу достаточную часть, наполняя наши сердца Твоею религіей, дабы мы искренно почитали Тебя. Чрезъ" и проч...

Форма, сообщаемая епископомъ Белемъ (Estcourt, p. CXIII), разнится немного.

[2]) Гаспарри думаетъ, что Павелъ IV одобрилъ наше посвященіе въ отношеніи пресвитеровъ и діаконовъ: On the Value of Englisch Ordinations, pp. 14, 15, 46. Paris 1895 г. Ср. выше, p. 13.

Если же онъ ложенъ и подложенъ, то куда же исчезъ истинный отвѣтъ? И почему ложный такъ долго и такъ публично занимаетъ его мѣсто? Кто же послѣ этого можетъ вѣрить, что Св. Оффиція есть безпристрастная свидѣтельница въ такомъ спорѣ, или даже въ вопросѣ о характерѣ своихъ собственныхъ документовъ?

На этихъ основаніяхъ мы въ правѣ сказать, что тьма, которою окутана Св. Оффиція, не достаточно разсѣяна посланіемъ папы. Документы сохраняются въ рукахъ Св. Оффиціи, но они должны бы быть опубликованы въ интересахъ исторической истины. При теперешнемъ же положеніи вещей, всякій долженъ думать, что дѣло Гордона есть недостаточное и ненадежное основаніе для того, кто хочетъ доказать, на основаніи практики римской куріи, что наши посвященія не дѣйствительны.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Новости иностранной богословской литературы

Опубликовано:
Христианское чтение. 1897. № 6. С. 961-965.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Новости иностранной богословской литературы.

Достопочт. Майронъ Уинслоу Адамсъ, маг. сл. н. Словарь св. Павла. Св. Павелъ, какъ словообразователь. Хартфордъ, Коннектикутъ 1895. Цѣна съ пер. около 1 р. 50 коп.

Эта книжка (въ 55 стрн.), представляющая диссертацію автора на степень доктора философіи отъ Хартфордской Духовной Семинаріи (St. Paul's Vocabulary. St. Paul as a Former of Words. Two Theses, presented to the Hartford Theological Seminary for the Degree of Doctor of Philosophy. By Rev. Myron Winslow Adams, M. A. Hartford, Conn. 1895), спеціально разсматриваетъ частный предметъ новозавѣтнаго языкознанія и съ этой стороны какъ бы предполагаетъ прежде (см. „Хр. Чт". вып. IV-й за 1896 г., стрн. 198—200) разобранный трудъ г. Дэвиса.

Для пониманія первой части этой работы нужно замѣтить слѣдующее. Изъ писаній Павловыхъ авторъ исключаетъ посланіе къ Евреямъ и въ качествѣ Receptus полагаетъ изданіе Весткоттъ-Хорта, а насчетъ отдѣльныхъ словъ руководствуется такими правилами: 1) разныя части рѣчи считаются за отдѣльныя слова при различіи въ формѣ (ἁγνός и ἁγνῶς) и за одно — при одинаковомъ начетаніи (ἔρημος сущ. и ἔρημος прилаг.); 2) формы отъ разныхъ корней—за отдѣльныя слова (ὁράω и εἶδον, ἐσθίω и ἔφαγον, ἐμοῦ и ἐγώ); 3) глагольныя формы отъ общаго корня — за одно слово (εἶδον = οἶδα, ἐρῶ = εἴρηκα = ἐρρήθην), но при разности начертанія въ одномъ времени— за два слова (αἰχμαλωτίζω и αἰχμαλωτεύω); 4) разности въ произношеніи (οὐδείς и οὐθείς) и въ родѣ (ἔλεος м. и ср.) не берутся въ соображеніе. Для предположенныхъ цѣлей эти тезисы достаточны, хотя едва ли съ пользою для дѣла опускаются изъ вниманія всѣ отмѣченные оттѣнки.

Сообразно этимъ началамъ Адамсъ даетъ сначала алфавитный списокъ словъ, встрѣчающихся въ Н. З. единственно у св. Павла, съ точнымъ указаніемъ мѣстъ, гдѣ они у него

приводтся. Со включеніемъ двухъ маргинальныхъ варіантовъ,—такихъ словъ оказывается 816. Среди нихъ авторъ различаетъ: a) исключительно павлинистическіе термины (ἀποκαραδοκία и пр.—всего 11); b) первоначально употребленные св. Павломъ (ἀγνότης и др. до 87); d) „библейско-церконные", встрѣчающіеся у LXX-ти, въ апокрифахъ и у Филона съ Іосифомъ Флавіемъ и потому появившіеся не позднѣе 100 г. по Р. Х. (ἁγιωσύνη и под.—109); c) слова позднѣйшаго греческаго языка не ранѣе смерти Аристотеля, т. е. 322 до Р. Хр., коихъ (напр. ἀδηλότης) имѣется до 184. Въ послѣдней группѣ приводятся и соотвѣтствующіе „свѣтскіе" писатели (хотя не совсѣмъ ясно для недостаточно подготовленнаго читателя) или LXX съ апокрифами, а иногда даются и другія справки, впрочемъ, не столь важныя (напр., что ἀποκαραδοκία находимъ у св. Іоанна Златоуста въ прямой цитатѣ изъ Ап. Павла). Во второй таблицѣ съ такими же помѣтками алфавитно перечисляются слова, общія у св. Павла съ другими новозавѣтными писателями. Въ цѣлой суммѣ ихъ (съ принятіемъ одного варіанта) до 1.662 особенно выдѣляются Адамсомъ c—до 60, d—до 77, у св. Павла и въ посланіи къ Евреямъ (H)—64, у него и у св. Луки (GA)—189, у Ап. Павла, Луки и въ посланіи къ Евреямъ (H + GA)—34. Касательно этого списка возбуждается, не разрѣшенное авторомъ, недоумѣніе слѣдующаго рода: всѣ прочіе термины, не вошедшіе въ эту спеціальную классификацію, принадлежатъ всѣмъ новозавѣтнымъ писателямъ или только нѣкоторымъ изъ нихъ? Вопросъ оставленъ безъ отвѣта, и здѣсь важный недостатокъ труда, стѣсняющій читателя въ желательныхъ выводахъ. Относительно посланія къ Евреямъ сдѣлано не все, что желательно. Было бы полезно прослѣдить еще слова, a) свойственныя ему одному и b) общія съ другими (кромѣ св. Павла) новозавѣтными писателями (съ поименнымъ ихъ обозначеніемъ), а равно указать пропорціональныя даты по сравненію со всѣмъ вокабуляромъ этого посланія и, пожалуй, при снесеніи ихъ съ аналогичными пропорціями у прочихъ новозавѣтныхъ питателей. Лишь при этомъ условіи—въ связи и соподчиненіи съ богословскими соображеніями—возможны приблизительныя научныя заключенія, для которыхъ теперь есть большой соблазнъ, но мало основаній. Это наблюденіе свидѣтельствуетъ и о недостаточности принятой Адамсомъ группировки, гдѣ, по крайней мѣрѣ, посланіе къ Евреямъ требовало бы для себя особаго мѣста.

Но и данное теперь позволяетъ сдѣлать нѣкоторыя обобщенія. Весь вокабуляръ св. Павла (за изъятіемъ собственныхъ именъ) равняется 2.478 словамъ, изъ коихъ 11—a, 87—b, 109—d и 184—c, всего 391, а изъ послѣдней группы 18 находятся у „свѣтскихъ" писателей между 322—160 г.г. до Р. Х. отъ Θеофраста до Никандра (при 10 у LXX-ти), 98—въ періодъ между 150—30 до Р. Хр. отъ Иппарха до Діонисія Галикарнасскаго (при 44 у LXX-ти), 27—между 0—50 по

Р. Хр. отъ Страбона до ариеметика Никомаха (при 9 у LXX-ти) и 43—между 75—100 по Р. Х. отъ Іосифа Фл. до Плутарха (при 14 у LXX-ти). Общихъ у св. Павла съ (приблизительно) современными ему „свѣтскими" авторами только 29, изъ которыхъ 8 у Іосифа Фл., 2 у Аретэя, 3—у Діоскорида, 1—у Руфа и 15 (съ συναναμίγνυμι—16) у Плутарха. На 109 словъ группы d 23 падаютъ на Н. З., въ которомъ общими для св. Павла, Луки и посланія къ Евреямъ является 6,—и это сильно говоритъ о ихъ родственности, если вспомнить, что для св. Павла, Іоанна (Апок.) и Луки имѣемъ только 1, какъ и для св. Павла и Петра, а для св. Павла и Іоанна (Апокалипсисъ) 3. Выступающая здѣсь особенность Апокалипсиса заслуживала бы бо́льшаго вниманія, и ея спеціальное разсмотрѣніе было бы не безплоднымъ. Достопримѣчательны и нѣкоторыя окончанія изъ 391 словъ позднѣйшаго происхожденія. Такъ, въ глаголахъ 21 на—όω (вмѣсто другихъ классическихъ, напр. ἀνακαινόω вм. ἀνακαινίζω и въ Евр. VI, 6, κραταιόω вм. κρατύνω) и 10 на εύω, при чемъ слѣдовало бы сопоставить ихъ съ другими родственными у св. Павла и прочихъ новозавѣтныхъ писателей. Въ существительныхъ 17 на—μος (съ предшествующею согласной), 19 на—μα (изъ коихъ вм. ἀνταπόδομα и κατάκριμα св. Павла у классиковъ ἀνταπόδοσις и κατάκρισις), 8—на—ότης и 3—на σύνη: два съ предвареніемъ——ω—, какъ въ позднѣйшемъ языкѣ, и одно при болѣе древнемъ — ότης. Изъ другихъ литературныхъ соотношеній не излишне подчеркнуть, что общими между св. Павломъ и Лукой оказываются 189 словъ, а изъ нихъ — позднѣйшаго происхожденія 30. Этимъ подтверждается связь между названными священными писателями, но она не настолько велика, чтобы можно было говорить о прямой литературной зависимости одного отъ другого; частію свидѣтельствуется и точность Дѣеписателя, ибо 5 изъ нихъ встрѣчаются въ рѣчахъ Павловыхъ, которыя составляютъ очень небольшую часть книги Дѣяній и еще меньшую, если сюда причислить и третье Евангеліе. Изъ 34 словъ, общихъ у св. Павла съ посланіемъ къ Евреямъ, 12 позднѣйшаго по времени періода. Въ нѣкоторыхъ изъ нихъ (особенно въ πληροφορία in sensu bono) несомнѣнно чисто павлинистическое происхожденіе терминовъ, а этотъ существенный моментъ едва ли нуждается въ особомъ раскрытіи по своей важности въ виду исключительнаго положенія этого посланія.

Сказаннымъ уже достаточно опредѣляются индивидуальныя литературныя особенности св. Павла, но это станетъ еще очевиднѣе, когда мы узнаемъ, что ему только въ Н. З. свойственныхъ словъ 33, между тѣмъ у Луки—27, у Іоанна и въ посланіи къ Евреямъ—отъ 15 до 16, у другихъ и того менѣе. Это естественно возбуждаетъ интересъ къ новообразованіямъ св. Павла. Новыхъ, имъ введенныхъ въ священную письменность, получается (кромѣ собственныхъ именъ и словъ ино-

родныхъ) около 78 (13 прилагательныхъ, 22 существительныхъ абстрактныхъ и 11 конкретныхъ, 28 глаголовъ и 4 нарѣчія); среди ихъ замѣтно выдѣляется пристрастіе къ сложнымъ словамъ съ σύν и πρό и съ двумя предлогами. Послѣднее наблюденіе свидѣтельствуетъ и о тщательной заботливости Апостола насчетъ точности выраженія съ соблюденіемъ всѣхъ тонкихъ оттѣнковъ мысли, какъ это показываютъ и многія другія словосочетанія. Между прочимъ, весьма осязательно проглядываетъ стремленіе спеціализировать термины въ строго христіанскомъ смыслѣ, и тутъ несомнѣненъ постепенный ростъ въ этомъ направленіи. Эта наиболѣе важная сторона въ предметѣ не достаточно полно раскрыта Адамсомъ, но ариѳметически иллюстрирована неотразимо. Если мы распредѣлимъ всѣ писанія Павловы на четыре группы (I—изъ 2-го путешествія 1—2 Ѳесал., II—изъ 3-го путешествія Рим.—Гал., III—изъ 1-хъ Римскихъ узъ Ефес.—Филим., IV—пастырскія къ Тимоѳею и Титу) и опредѣлимъ α) пропорціональное отношеніе каждой къ общему количеству посланій, β) количество терминовъ изъ 78 словъ Павлова образованія съ процентнымъ вычисленіемъ, γ) тоже для 132 (78+28 нѣсколько спорныхъ со стороны Павлова происхожденія и 26 общихъ у Апостола съ современными „свѣтскими“ авторами) и δ) для 36 изъ группы с, болѣе безспорныхъ по своей принадлежности св. Павлу, то получится слѣдующая любопытная таблица:

	α	β		γ		δ	
I —	6½ —	4 =	5,13 —	6 =	4,54 —	1 =	2,78
II —	64 —	39 =	50,00 —	63 =	47,73 —	15 =	41,67
III —	18 —	16 =	20,51 —	28 =	21,21 —	7 =	19,44
IV —	11½ —	19 =	24,36 —	35 =	26,52 —	13 =	36,11
	100	78	100,00	132	100,00	36	100,00

Это значитъ, что—на свыше 70% общаго количества—въ I и II имѣемъ только около 50% новыхъ словъ, а въ IV при менѣе 12% въ первомъ отношеніи оказывается болѣе 24% во второмъ, или IV на 2½ раза обильнѣе новыми словами, чѣмъ I и II, между тѣмъ III занимаетъ средину. Табулярно это выразиться такимъ способомъ:

	β	γ	δ
I—II —	78% —	74% —	63%
III —	114% —	116% —	108%
IV —	210% —	229% —	311%

Было бы нѣсколько утомительно выяснять подробно значеніе этихъ таблицъ. Отмѣтимъ главнѣйшее, что отличіе пастырскихъ посланій отъ другихъ не представляется совершенно неожиданнымъ при единствѣ ихъ писателя. Напротивъ,

оно въ извѣстной мѣрѣ вполнѣ естественно. Что касается особеннаго обилія новыхъ словообразованій, то и для этого находится весьма удовлетворительное объясненіе въ спеціально-оригинальномъ характерѣ этихъ писаній и въ большемъ навыкѣ св. Павла къ отыскиванію и составленію точныхъ терминовъ для всѣхъ оттѣнковъ мысли и для всякихъ качественныхъ разностей въ предметахъ.

Изложеннымъ доселѣ—надѣемся—достаточно опредѣляется научно-богословская важность затронутыхъ у Адамса вопросовъ, а своими попутными ограниченіями мы показали и дѣйствительную цѣнность его работы. Для ближайшей ея характеристики слѣдуетъ прибавить еще, что по своей основѣ она вовсе не оригинальна. Въ существенномъ и въ нѣкоторыхъ деталяхъ, задача была намѣчена уже у Тэйера, который въ своей англійской обработкѣ почтеннѣйшаго Гриммовскаго „Словаря“ далъ и классификацію и многія ариѳметическія вычисленія. Не мало также было сдѣлано у W. H. Simcox и J. Ritchie Smith'a (въ Филадельфійскомъ „Presbyterian and Reformed Review“ за октябрь 1891 г., vol. II, No. 8, p. 648—658: „The Vocabulary of the New Testament“). Равнымъ образомъ Адамсъ далеко не самостоятеленъ, кругъ же пособій его довольно ограниченъ и во многомъ требовалъ бы восполненій. Идя по стопамъ своихъ руководителей, авторъ не беретъ на себя личной провѣрки, между тѣмъ на нихъ нельзя полагаться безусловно хотя бы въ отношеніи къ Іосифу Флавію послѣ изданія его твореній Б. Низе. Это, конечно, случится и съ Филономъ, когда ученый міръ получитъ столь давно ожидаемое изданіе Л. Кона и П. Вендланда, до появленія [1]) коего необходимо сообразоваться съ новѣйшими рецензіями отдѣльныхъ сочиненій Александрійскаго теософа (кромѣ названныхъ ученыхъ, напр. Francisc. Cumont'a, Fred. C. Conybeare).

Впрочемъ, и представленное теперь позволяетъ признать разсмотрѣнную книжку полезнымъ пособіемъ въ отмѣченныхъ нами рамкахъ, но въ Россіи авторъ едва ли получилъ бы за нее такую высокую степень даже отъ болѣе снисходительныхъ свѣтскихъ „святилищъ науки“...

Январь 1896 г. Г.

---

[1]) Теперь (897, v, 30) изъ этого изданія имѣются уже два тома.